

JEAN-PAUL SARTRE

Situations, III

LENDEMAINS DE GUERRE

nrf

GALLIMARD

A JACQUES BOST

I

LA RÉPUBLIQUE DU SILENCE

Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande. Nous avons perdu tous nos droits et d'abord celui de parler ; on nous insultait en face chaque jour et il fallait nous taire ; on nous déportait en masse, comme travailleurs, comme Juifs, comme prisonniers politiques ; partout sur les murs, dans les journaux, sur l'écran, nous retrouvions cet immonde et fade visage que nos oppresseurs voulaient nous donner de nous-mêmes : à cause de tout cela nous étions libres. Puisque le venin nazi se glissait jusque dans notre pensée, chaque pensée juste était une conquête ; puisqu'une police toute-puissante cherchait à nous contraindre au silence, chaque parole devenait précieuse comme une déclaration de principe ; puisque nous étions traqués, chacun de nos gestes avait le poids d'un engagement. Les circonstances souvent atroces

de notre combat nous mettaient enfin à même de vivre, sans fard et sans voile, cette situation déchirée, insoutenable qu'on appelle la condition humaine. L'exil, la captivité, la mort surtout que l'on masque habilement dans les époques heureuses, nous en faisions les objets perpétuels de nos soucis, nous apprenions que ce ne sont pas des accidents évitables, ni même des menaces constantes mais extérieures : il fallait y voir notre *lot*, notre destin, la source profonde de notre réalité d'homme ; à chaque seconde nous vivions dans sa plénitude le sens de cette petite phrase banale : « Tous les hommes sont mortels. » Et le choix que chacun faisait de lui-même était authentique puisqu'il se faisait en présence de la mort, puisqu'il aurait toujours s'exprimer sous la forme « Plutôt la mort que... ». Et je ne parle pas ici de cette élite que furent les vrais Résistants, mais de tous les Français qui, à toute heure du jour et de la nuit, pendant quatre ans, ont dit *non*. La cruauté même de l'ennemi nous poussait jusqu'aux extrémités de notre condition en nous contraignant à nous poser ces questions qu'on élude dans la paix : tous ceux d'entre nous — et quel Français ne fut une fois ou l'autre dans ce cas ? — qui connaissaient quelques détails intéressant la Résistance se demandaient avec angoisse : « Si on me torture, tiendrai-je le coup ? » Ainsi la question même de la liberté était posée et nous étions au bord de la connaissance la plus profonde que

l'homme peut avoir de lui-même. Car le secret d'un homme, ce n'est pas son complexe d'Œdipe ou d'infériorité, c'est la limite même de sa liberté, c'est son pouvoir

à la mort. A ceux qui eurent une activité clandestine, les circonstances de leur lutte apportaient une expérience nouvelle : ils ne combattaient pas au grand jour, comme des soldats ; traqués dans la solitude, arrêtés dans la solitude, c'est dans le délaissement, dans le dénuement le plus complet qu'ils résistaient aux tortures : seuls et nus devant des bourreaux bien rasés, bien nourris, bien vêtus qui se moquaient de leur chair misérable et à qui une conscience satisfaite, une puissance sociale démesurée donnaient toutes les apparences d'avoir raison. Pourtant, au plus profond de cette solitude, c'étaient les autres, tous les autres, tous les camarades de résistance qu'ils défendaient ; un seul mot suffisait pour provoquer dix, cent arrestations. Cette responsabilité totale dans la solitude totale, n'est-ce pas le dévoilement même de notre liberté ? Ce délaissement, cette solitude, ce risque énorme étaient les mêmes pour tous, pour les chefs et pour les hommes ; pour ceux qui portaient des messages dont ils ignoraient le contenu comme pour ceux qui décidaient de toute la résistance, une sanction unique : l'emprisonnement, la déportation, la mort. Il n'est pas d'armée au monde où l'on trouve pareille égalité de risques pour le soldat et le généralissime. Et c'est

pourquoi la Résistance fut une démocratie véritable : pour le soldat comme pour le chef, même danger, même responsabilité, même absolue liberté dans la discipline. Ainsi, dans l'ombre et dans le sang, la plus forte des Républiques s'est constituée. Chacun de ses citoyens savait qu'il se devait à tous et qu'il ne pouvait compter que sur lui-même ; chacun d'eux réalisait, dans le délaissement le plus total, son rôle historique. Chacun d'eux, contre les oppresseurs, entreprenait d'être lui-même, irrémédiablement et en se choisissant lui-même dans sa liberté, choisissait la liberté de tous. Cette république sans institutions, sans armée, sans police, il fallait que chaque Français la conquière et l'affirme à chaque instant contre le nazisme. Nous voici à présent au bord d'une autre République : ne peut-on souhaiter qu'elle conserve au grand jour les austères vertus de la République du Silence et de la Nuit.

(Lettres Françaises, 1944).

PARIS SOUS L'OCCUPATION

En arrivant à Paris, beaucoup d'Anglais et d'Américains se sont étonnés de nous trouver moins maigres qu'ils ne pensaient. Ils ont vu des robes élégantes et qui paraissaient neuves, des vestons qui, de loin, avaient encore bon air ; rarement ils ont rencontré cette pâleur de visage, cette misère physiologique qui témoignent ordinairement de l'inanition. La sollicitude, lorsqu'elle est déçue, se tourne en rancune : je crains qu'ils ne nous en aient un peu voulu de n'être pas tout à fait conformes à l'image pathétique qu'ils se faisaient de nous par avance. Peut-être certains d'entre eux se sont-ils demandé, dans le secret de leur cœur, si l'occupation avait été bien terrible, si, après tout, la France ne devait pas considérer comme une chance la défaite qui l'avait mise hors de jeu et qui lui permettrait de

retrouver sa place de grande puissance sans l'avoir méritée par de grands sacrifices ; peut-être ont-ils pensé, avec le *Daily Express*, que les Français, en comparaison des Anglais, n'ont pas si mal vécu pendant ces quatre ans.

C'est à ceux-là que je voudrais m'adresser. Je voudrais leur expliquer qu'ils se trompent, que l'occupation fut une terrible épreuve, qu'il n'est pas sûr que la France puisse s'en remettre et qu'il n'est pas un Français qui n'ait envié souvent le sort de ses alliés Anglais. Mais, au moment de commencer, je sens toute la difficulté de ma tâche. Une fois déjà, j'ai connu cet embarras. Je rentrais de captivité et l'on m'interrogeait sur la vie des prisonniers : comment faire sentir l'atmosphère des camps à ceux qui n'y avaient pas vécu ? Il eût suffi d'une chiquenaude pour tout pousser au noir, d'un léger coup de pouce pour que tout parût riant et gai. La vérité n'était même pas dans ce qu'on nomme la « moyenne ». Elle réclamait beaucoup d'invention et d'art pour être rendue, beaucoup de bonne volonté et d'imagination pour être comprise. Aujourd'hui, je me trouve devant un problème analogue : comment faire saisir ce que fut l'occupation aux habitants des pays qui sont restés libres ? Il y a un abîme entre nous qui ne saurait être comblé par des mots. Les Français qui parlent entre eux des Allemands, de la Gestapo, de la Résistance, du marché noir s'entendent sans peine ; mais c'est qu'ils ont vécu les mêmes

événements, c'est qu'ils sont pleins des mêmes souvenirs. Les Anglais et les Français n'ont plus un souvenir en commun, tout ce que Londres a vécu dans l'orgueil Paris l'a vécu dans le désespoir et la honte. Il faudra que nous apprenions à parler de nous sans passion, il faudra que vous appreniez à comprendre notre voix et à saisir par delà les paroles tout ce qui peut seulement se suggérer, tout ce que peuvent signifier un geste ou un silence.

Si j'essaie pourtant de faire entrevoir la vérité, je me heurte à des difficultés nouvelles : l'occupation de la France fut un immense phénomène social qui intéressa trente-cinq millions d'êtres humains. Comment parler en leur nom à tous ? Les petites villes, les grands centres industriels, les campagnes ont connu des sorts différents. Tel village n'a jamais vu d'Allemands, dans tel autre ils ont cantonné pendant quatre ans. Puisque j'ai surtout vécu à Paris, je me bornerai donc à décrire l'occupation à Paris. Je laisserai de côté les souffrances physiques, la 'famine', qui fut réelle mais cachée, l'abaissement de notre vitalité, les progrès de la tuberculose : après tout, ces malheurs dont les statistiques révéleront un jour l'étendue, ne sont pas sans équivalent en Angleterre ; sans doute le niveau de vie est resté, là-bas, sensiblement plus élevé que le nôtre, mais vous avez eu les bombardements, les V 1, les pertes militaires : nous ne nous battions point. Mais il est d'autres épreuves ; c'est de celles-là

que je veux écrire, je veux tenter de montrer la façon dont les Parisiens ont *ressenti* l'occupation.

Il faut d'abord nous débarrasser des images d'Épinal : non, les Allemands ne parcouraient pas les rues, l'arme au poing ; non, ils ne forçaient pas les civils à leur céder le pas, à descendre devant eux des trottoirs ; ils offraient, dans le métro, leur place aux vieilles femmes, ils s'attachaient volontiers sur les enfants et leur caressaient la joue ; on leur avait dit de se montrer corrects et ils se montraient corrects, avec timidité et application, par discipline ; ils manifestaient même parfois une bonne volonté naïve qui demeurerait sans emploi. Et n'allez pas imaginer non plus chez les Français je ne sais quel regard écrasant de mépris. Certes l'immense majorité de la population s'est abstenue de tout contact avec l'armée allemande. Mais il ne faut pas oublier que l'occupation a été *quotidienne*. Quelqu'un à qui on demandait ce qu'il avait fait sous la Terreur répondit : « J'ai vécu... » C'est une réponse que nous pourrions tous faire aujourd'hui. Pendant quatre ans nous avons vécu et les Allemands vivaient aussi, au milieu de nous, submergés, noyés, par la vie unanime de la grande ville. Je n'ai pu voir sans sourire une photo de la *France Libre* qu'on m'a montrée ces jours-ci : elle représente un officier allemand à la nuque brutale, aux larges épaules, qui fouille dans une boîte des quais, sous le regard froid et

triste d'un vieux petit bouquiniste à la barbiche bien française. L'Allemand se carre, il semble repousser son maigre voisin hors du cadre. Sous l'image, une légende nous explique : « L'Allemand profane les quais de la Seine, qui appartenaient jadis aux poètes et aux rêveurs. » J'entends bien que la photo n'est pas truquée ; seulement ce n'est qu'une photo, une sélection arbitraire. L'œil embrasse un champ plus vaste : le photographe, lui, voyait des centaines de Français fouillant dans des dizaines de boîtes et un seul Allemand, tout petit dans ce décor trop large, un seul Allemand qui feuilletait un vieux livre, un rêveur, un poète peut-être — en tout cas un personnage inoffensif. C'est cet aspect tout inoffensif que nous offraient à chaque instant les soldats qui flânaient dans les rues. La foule s'ouvrait et se refermait sur leurs uniformes, dont le vert passé faisait une tache pâle et modeste, presque attendue, au milieu des vêtements sombres des civils. Et puis, les mêmes nécessités quotidiennes nous frottaient à eux, les mêmes courants collectifs nous ballottaient, nous roulaient, nous brassaient ensemble : nous les pressions dans le métro, nous les heurtions dans les nuits sombres. Sans doute les aurions-nous tués sans pitié, si l'ordre en avait été donné, sans doute gardions-nous la mémoire de nos rancunes et de notre haine ; mais ces sentiments avaient pris un tour un peu abstrait et il s'était établi à la longue une sorte de solidarité honteuse et indéfinis-

sable entre les Parisiens et ces troupiers si semblables, au fond, aux soldats français. Une solidarité qui ne s'accompagnait d'aucune sympathie, qui était faite plutôt d'une accoutumance biologique. Au début, leur vue nous faisait mal et puis, peu à peu, on avait désappris de les voir, ils avaient pris un caractère institutionnel. Ce qui achevait de les rendre inoffensifs, c'était leur ignorance de notre langue. J'ai entendu cent fois, au café, des Parisiens s'exprimer librement sur la politique à deux pas d'un Allemand solitaire, attablé, les yeux vagues, devant un verre de limonade. Ils nous paraissaient des meubles plus encore que des hommes. Lorsqu'ils nous arrêtaient, avec une extrême politesse, pour nous demander leur chemin — pour la plupart d'entre nous ce fut la seule occasion de leur parler — nous nous sentions plus gênés que haineux ; pour tout dire nous *n'étions pas naturels*. Nous nous remémorions la consigne que nous nous étions donnée une fois pour toutes : ne jamais leur adresser la parole. Mais, en même temps, devant ces soldats égarés, une vieille serviabilité humaniste se réveillait, une autre consigne qui remontait à notre enfance et qui nous enjoignait de ne point laisser un homme dans la peine. Alors, on décidait selon l'humeur et l'occasion, on disait : « Je ne sais pas » ou « Prenez la deuxième rue à gauche » et, dans les deux cas, on s'éloignait mécontent de soi-même. Sur le boulevard Saint-Germain, une fois, une auto militaire s'est ren-

versée sur un colonel allemand. J'ai vu dix Français qui se précipitaient pour le dégager. Ils haïssaient l'occupant, j'en suis sûr ; et, parmi eux, il s'est certainement trouvé, deux ans plus tard, quelques F. F. I. pour faire le coup de feu sur ce même boulevard. Mais quoi ? Était-ce un occupant cet homme qui gisait écrasé sous son automobile ? Et que fallait-il faire ? Le concept d'ennemi n'est tout à fait ferme et tout à fait clair que si l'ennemi est séparé de nous par une barrière de feu.

Pourtant il y avait un ennemi — et le plus haïssable — mais il n'avait pas de visage. Ou du moins, ceux qui l'ont vu sont rarement revenus pour le décrire. Je le comparerais volontiers à une pieuvre. Elle s'emparait de nos meilleurs hommes dans l'ombre et les faisait disparaître. Il semblait qu'il y eût autour de nous des engoulements silencieux. Un beau jour on téléphonait à un ami et le téléphone sonnait longtemps dans l'appartement vide ; on sonnait à sa porte et il n'ouvrait pas ; si le concierge forçait la porte, on trouvait deux chaises rapprochées l'une de l'autre, dans le vestibule, et, entre leurs pieds, des bouts de cigarettes allemandes. Les femmes et les mères des disparus lorsqu'elles avaient assisté à l'arrestation, témoignaient qu'ils avaient été emmenés par des Allemands fort polis, semblables à ceux qui nous demandaient leur chemin dans la rue. Et lorsqu'elles allaient s'enquérir de leur sort, avenue Foch ou rue des

Saussaies, on les recevait avec courtoisie, elles se retiraient en emportant parfois de bonnes paroles. Dans l'avenue Foch, cependant, dans la rue des Saussaies, on entendait des immeubles voisins, tout le jour et tard dans la nuit, des hurlements de souffrance et de terreur. Il n'était personne à Paris dont un parent ou un ami n'ait été arrêté ou déporté ou fusillé. Il semblait qu'il y eût des trous cachés dans la ville et qu'elle se vidait par ces trous comme prise d'une hémorragie interne et indécélable. On en parlait peu d'ailleurs ; plus encore que la famine on dissimulait cette saignée ininterrompue, en partie par prudence, en partie par dignité. On disait : « Ils l'ont arrêté » et ce « Ils », semblable à celui dont usent parfois les fous pour nommer leurs persécuteurs fictifs, désignait à peine des hommes : plutôt une sorte de poix vivante et impalpable qui noircissait tout, jusqu'à la lumière. La nuit, on les entendait. Vers minuit résonnaient sur la chaussée les petits galops isolés des passants attardés qui voulaient rentrer chez eux avant le couvre-feu et puis c'était le silence. Et l'on savait que les seuls pas qui claquaient au dehors étaient *leurs* pas. Il est difficile de faire ressentir l'impression que pouvait donner cette ville déserte, ce *no man's land* plaqué contre nos fenêtres et qu'ils peuplaient seuls. Les maisons n'étaient jamais tout à fait une défense. La Gestapo opérait souvent ses arrestations entre minuit et cinq heures. Il semblait à chaque

instant que la porte pût s'ouvrir laissant passer un souffle froid, un peu de nuit et trois Allemands affables avec des revolvers. Même lorsqu'on ne les nommait pas, même lorsque nous n'y pensions pas, leur présence était parmi nous, on la sentait à une certaine manière qu'avaient les objets d'être moins à nous, plus étranges, plus froids, plus publics en quelque sorte, comme si un regard étranger violait l'intimité de nos foyers. Au matin, on retrouvait dans les rues de petits Allemands innocents qui se hâtaient vers leur bureau, avec une serviette sous le bras et qui ressemblaient plus à des avocats en uniforme qu'à des militaires. On essayait de retrouver sur ces visages inexpressifs et familiers un peu de la férocité haineuse que nous avions imaginée pendant la nuit. En vain. Pourtant l'horreur ne se dissipait pas ; et c'était peut-être le plus pénible cette horreur abstraite et qui n'arrivait à se poser sur personne. Tel est en tout cas le premier aspect de l'occupation : qu'on s'imagine donc cette coexistence perpétuelle d'une haine fantôme et d'un ennemi trop familier qu'on n'arrive pas à haïr.

Elle avait, cette horreur, encore beaucoup d'autres causes. Mais, avant d'aller plus loin, il faut éviter un malentendu : qu'on ne se la figure pas comme une émotion bouleversante et vive. Je l'ai déjà dit : *nous avons vécu*. Cela signifie que l'on pouvait travailler, manger, causer, dormir, parfois même rire — encore que le rire fût assez

rare. L'horreur semblait dehors, dans les choses. On pouvait s'en distraire un moment, se passionner pour une lecture, une conversation, une affaire ; mais on y revenait toujours et l'on s'apercevait qu'elle ne nous avait pas quittés. Calme et stable, presque discrète, elle colorait nos rêveries comme nos pensées les plus pratiques. C'était à la fois la trame de nos consciences et le sens du monde. Aujourd'hui qu'elle s'est dissipée, nous n'y voyons plus qu'un élément de notre vie ; mais lorsque nous y étions plongés, elle était si familière que nous la prenions parfois pour la tonalité naturelle de nos humeurs. Me comprendra-t-on si je dis à la fois qu'elle était intolérable et que nous nous en accommodions fort bien ?

Certains fous, dit-on, sont habités par le sentiment qu'un événement atroce a bouleversé leur vie. Et lorsqu'ils veulent comprendre ce qui leur donne une si forte impression de rupture entre leur passé et leur présent, ils ne trouvent rien, rien ne s'est produit. C'était à peu près notre cas. A chaque instant nous sentions qu'un lien avec le passé s'était cassé. Les traditions étaient rompues, les habitudes aussi. Et nous saisissions mal le sens de ce changement, que la défaite elle-même n'expliquait pas entièrement. Aujourd'hui je vois ce que c'était : Paris était mort. Plus d'autos, plus de passants — sauf à de certaines heures dans certains quartiers. On marchait entre des pierres ; il semblait que nous fussions les oubliés

d'un immense exode. Un peu de vie provinciale s'était accroché aux angles de la capitale; il restait un squelette de ville, pompeux et immobile, trop long et trop large pour nous : trop larges les rues qu'on découvrait à perte de vue, trop grandes les distances, trop vastes les perspectives : on s'y perdait, les Parisiens restaient chez eux ou menaient une vie de quartier, par peur de circuler entre ces grands palais sévères que chaque soir plongeait dans les ténèbres absolues. Ici encore, il faut se garder d'exagérer : beaucoup d'entre nous ont aimé la tranquillité bourgeoise, le charme suranné que cette capitale exsangue prenait au clair de lune ; mais leur plaisir même était teinté d'amertume : quoi de plus amer que de se promener dans sa rue, autour de son église, de sa mairie, et d'y goûter la même joie mélancolique qu'à visiter le Colisée ou le Parthénon sous la lune. Tout était ruine : maisons inhabitées du XVI^e, aux volets clos, hôtels et cinémas réquisitionnés, signalés par des barrières blanches contre lesquelles on venait buter tout à coup, bars et magasins fermés pour la durée de la guerre et dont le propriétaire était déporté, mort, ou disparu, socles sans statues, jardins coupés en deux par des chicanes ou défigurés par des casemates en béton armé, et toutes ces grosses lettres poussiéreuses au sommet des maisons, réclames électriques qui ne s'allumaient plus. Aux vitres des boutiques, on lisait des réclames qui semblaient gravées sur des pierres tombales :

choucroute à toute heure ; pâtisserie viennoise ; week-end au Touquet ; tout pour l'auto. Nous avons connu cela, direz-vous. A Londres aussi, il y avait le *black-out* et les restrictions. Je le sais bien : mais ces changements de votre vie n'avaient pas le même sens que les nôtres. Londres mutilée, en veilleuse restait la capitale de l'Angleterre, Paris n'était plus la capitale de la France. Autrefois toutes les routes, tous les rails menaient à Paris ; le Parisien était chez lui au milieu de la France, au milieu du monde. A l'horizon de toutes ses ambitions, de tous ses amours, il y avait New-York, Madrid, Londres. Nourrie par le Périgord, par la Beauce, par l'Alsace, par les pêcheries de l'Atlantique, la capitale n'était pas, comme la Rome antique, une cité parasitaire ; elle réglait les échanges et la vie de la Nation, elle élaborait les produits bruts, elle était la plaque tournante de la France. Avec l'armistice, tout changea : la division du pays en deux zones coupa Paris de la campagne ; les côtes de Bretagne et de Normandie devinrent zones interdites ; un mur de béton sépara la France de l'Angleterre, de l'Amérique. Restait l'Europe : mais l'Europe était un mot qui faisait horreur, il signifiait servitude ; la cité des rois avait perdu jusqu'à sa fonction politique ; un gouvernement fantôme, à Vichy, l'en avait dépouillée. La France, divisée par l'occupation en provinces fermées, avait oublié Paris. La Ville n'était plus qu'une grande agglomération plate

et inutile, hantée par les souvenirs de sa grandeur, et qu'on soutenait par des piqûres intermittentes. Elle devait sa vie languissante au nombre de wagons et de camions que les Allemands décidaient chaque semaine d'y laisser entrer. Que Vichy fit un peu la mauvaise tête, que Laval se fit tirer l'oreille pour livrer à Berlin des travailleurs, on suspendait aussitôt les piqûres. Paris s'étiolait et bâillait de faim sous le ciel vide. Retranché du monde, nourri par pitié ou par calcul, il n'avait plus qu'une existence abstraite et symbolique. Les Français ont vu mille fois, au cours de ces quatre ans, aux devantures des épiceries, des bouteilles de saint-émilion ou de meursault, en rangs serrés. Ils s'approchaient, aguichés, mais c'était pour lire sur une pancarte : étalage factice. Ainsi de Paris : ce n'était plus qu'un étalage factice. Tout était creux et vide : le Louvre sans tableaux, la Chambre sans députés, le Sénat sans sénateurs, le lycée Montaigne sans lycéens. L'existence artificielle que les Allemands y entretenaient encore, les représentations théâtrales, les courses, les fêtes misérables et lugubres se proposaient seulement de montrer à l'univers que la France était sauvée puisque Paris vivait encore. Étrange conséquence de la centralisation. Les Anglais, de leur côté, tout en écrasant Lorient, Rouen ou Nantes sous leurs bombes, avaient décidé de respecter Paris. Ainsi jouissions-nous, dans cette cité agonisante, d'un calme mortuaire et symbolique. Autour de

cet flot, le fer et le feu pleuvaient ; mais, de même que nous n'étions pas admis à partager le labeur de nos provinces, nous n'avions plus le droit de partager leurs souffrances. Un symbole : cette ville travailleuse et coléreuse n'était plus qu'un symbole. Nous nous regardions les uns les autres et nous nous demandions si nous n'étions pas devenus des symboles nous aussi.

C'est que, pendant quatre ans, on nous a volé notre avenir. Il fallait compter sur les autres. Et pour les autres nous n'étions qu'un *objet*. Sans doute la radio et la presse d'Angleterre nous témoignaient de l'amitié. Mais il aurait fallu que nous fussions bien outrecuidants ou bien naïfs pour croire que les Anglais poursuivaient cette guerre meurtrière dans le dessein de nous délivrer. Ils défendaient leurs intérêts vitaux, virilement, les armes à la main et nous savions bien que nous n'entrions dans leurs calculs que comme un facteur parmi d'autres. Quant aux Allemands, ils méditaient sur le meilleur moyen d'agglomérer ce morceau de terre au bloc « Europe ». Nous sentions notre destin nous échapper ; la France était pareille à un pot de fleurs qu'on met sur le rebord de la fenêtre quand il fait soleil et qu'on rentre pour la nuit, sans lui demander son avis.

Tout le monde connaît ces malades qu'on nomme « dépersonnalisés » et qui s'avisent soudain que « tous les hommes sont morts » parce qu'ils ont cessé de projeter leur avenir au delà

d'eux-mêmes et parce que, du même coup, ils ont cessé de sentir l'avenir des autres. Ce qu'il y avait peut-être de plus pénible, c'est que tous les Parisiens étaient dépersonnalisés. Avant la guerre, s'il nous arrivait de regarder avec sympathie un enfant, un jeune homme, une jeune femme, c'est que nous pressentions leur avenir, c'est que nous le devinions obscurément dans leurs gestes, dans les plis de leurs visages. Car un homme vivant, c'est avant tout un projet, une entreprise. Mais l'occupation a dépouillé les hommes de leur avenir. Jamais plus nous n'avons suivi un couple du regard en tentant d'imaginer son destin : nous n'avions pas plus de destin qu'un clou ou qu'un loquet de porte. Tous nos actes étaient provisoires, leur sens était limité à la journée même où ils étaient accomplis. Les ouvriers travaillaient à l'usine, au jour le jour : l'électricité pouvait manquer le lendemain, l'Allemagne pouvait cesser ses envois de matières premières, on pouvait décider brusquement de les déporter en Bavière ou dans le Palatinat ; les étudiants préparaient leurs examens, mais qui aurait osé assurer qu'ils pourraient s'y présenter ? Nous nous regardions et il semblait que nous voyions des morts. Cette déshumanisation, cette pétrification de l'homme étaient si intolérables que beaucoup, pour y échapper, pour recouvrer un avenir se sont jetés dans la Résistance. Étrange avenir, barré par les supplices, la prison, la mort, mais que du moins nous produisions de nos pro-

pres mains¹. Mais la Résistance n'était qu'une solution individuelle et nous l'avons toujours su : sans elle les Anglais auraient gagné la guerre, avec elle ils l'auraient perdue s'ils avaient dû la perdre. Elle avait surtout, à nos yeux, une valeur de symbole ; et c'est pourquoi beaucoup de résistants étaient désespérés : toujours des symboles. Une rébellion symbolique dans une cité symbolique ; seules les tortures étaient vraies.

Ainsi nous sentions-nous hors du jeu. Cette guerre que nous ne faisons plus, nous avons la honte de ne pas la comprendre. Nous voyions de loin les Anglais et les Russes s'adapter à la tactique allemande pendant que nous ruminions encore notre défaite de 1940 ; elle avait été trop rapide et nous n'avions rien appris. Celui qui nous félicite ironiquement d'avoir échappé à la guerre n' imagine pas avec quelle ardeur les Français auraient voulu reprendre le combat. Jour après jour, nous voyions nos villes détruites, nos richesses anéanties ; notre jeunesse dépérissait, trois millions des nôtres pourrissaient en Allemagne, la natalité française diminuait. Quelle bataille eût été plus destructive ? Mais ces sacrifices que nous eussions faits volontiers s'ils eussent dû hâter notre victoire n'avaient aucun sens et ne servaient à rien ou

1. S'il fallait trouver une excuse ou du moins une explication à la « Collaboration », il conviendrait de dire qu'elle fut, elle aussi, un effort pour rendre un avenir à la France.

servaient aux Allemands. Et cela, peut-être, tout le monde le comprendra : ce qui est terrible, ce n'est pas de souffrir ni de mourir, mais de souffrir, mais de mourir en vain.

Dans le délaissement absolu, il nous arrivait de voir passer au-dessus de nos têtes des avions alliés. Notre situation était si paradoxale que la sirène nous les signalait comme des ennemis. Les ordres étaient formels : il fallait quitter les bureaux, fermer les boutiques et descendre aux abris. Nous n'obéissions jamais : nous restions dans les rues, le nez en l'air. Et il ne faut pas voir dans cette indiscipline une vaine révolte ou une sottie affectation de courage : nous regardions désespérément les seuls amis qui nous restaient. Ce jeune pilote dans sa machine, qui passait au-dessus de nos têtes, il était relié à l'Angleterre, à l'Amérique par des attaches invisibles, c'était tout un monde immense et libre qui remplissait le ciel. Mais les seuls messages dont il était porteur, c'était des messages de mort. On ne saura jamais quelle foi en nos alliés il nous a fallu pour continuer à les aimer, pour *vouloir avec eux* ces destructions qu'ils accomplissaient sur notre sol, pour saluer malgré tout leurs bombardiers comme le visage de l'Angleterre. Si les bombes, manquant leur objectif, tombaient sur une agglomération urbaine, on s'ingéniait à trouver des excuses, parfois même on accusait les Allemands de les avoir lancées pour nous dresser contre les Anglais ou d'avoir intentionnellement donné

l'alerte trop tard. J'ai passé quelques jours au Havre, dans la famille d'un de mes camarades de captivité, pendant la période des gros bombardements. Le premier soir, nous étions groupés autour de la T. S. F., le père de famille manœuvrait les boutons de l'appareil avec une solennité naïve et touchante ; on eût dit qu'il célébrait la messe. Et, comme la B. B. C. nous donnait ses premières informations, nous entendîmes un grondement lointain d'avions. Nous savions fort bien qu'ils venaient lâcher leurs bombes sur nous ; je n'oublierai pas de longtemps le mélange de terreur et d'extase avec lequel une des femmes dit, à mi-voix : « Voilà les Anglais ! » Et, pendant un quart d'heure, sans bouger de leurs chaises, au bruit tout proche des explosions, ils écoutèrent la voix de Londres ; il leur semblait qu'elle était plus présente et que les escadrilles qui passaient au-dessus de notre tête lui donnait un corps. Mais ces actes de foi exigeaient une tension perpétuelle ; ils exigeaient souvent qu'on fit taire en soi l'indignation. Nous l'avons fait taire quand Lorient a été rasé, quand le centre de Nantes a été détruit, quand le cœur de Rouen a été atteint. Peut-être devinera-t-on les efforts qu'il fallait faire. Parfois la colère était la plus forte — et puis on la raisonnait comme une passion. Je me rappelle qu'en juillet 44, le train qui me ramenait de Chantilly a été mitraillé. C'était un train de banlieue tout à fait inoffensif ; trois avions sont passés ; en quelques secondes il y

avait, dans le wagon de tête, trois morts et douze blessés. Les voyageurs, debout sur la voie, regardaient passer les civières et les bancs verts qu'on avait été prendre sur les quais de la gare voisine faute de brancards pour transporter les corps. Ils étaient pâles d'émotion et de colère. On vous insultait, on vous reprochait d'être inhumains et barbares : « Qu'est-ce qu'ils ont besoin de venir attaquer un train sans défense ? Il n'y a pas assez d'ouvrages de l'autre côté du Rhin ? Qu'ils aillent donc sur Berlin ! Ah ! mais, c'est que la D. C. A. leur fait peur, etc. » Puis, tout à coup, quelqu'un trouva l'explication : « Écoutez donc : d'ordinaire ils visent la machine, ça ne blesse personne. Seulement, aujourd'hui, on a mis la locomotive en queue ; alors ils ont tiré sur le wagon de tête. Pensez : à cette vitesse ils ne se sont pas aperçus du changement. » Aussitôt tout le monde se tut ; les gens étaient soulagés parce que le pilote n'avait pas commis de faute impardonnable, parce que nous pouvions continuer à vous aimer. Mais ce ne fut pas notre moindre malheur que cette tentation de vous haïr contre laquelle il fallut lutter si souvent. Et je puis témoigner que, les jours où, sous les yeux ironiques des Allemands nos vainqueurs, nous regardions la fumée des incendies que vous aviez allumés aux portes de la ville, notre solitude a été totale.

Pourtant nous n'osions pas nous plaindre : nous avions une mauvaise conscience. Cette

honte secrète qui nous tourmentait, je l'ai connue d'abord en captivité. Les prisonniers étaient malheureux mais ils ne parvenaient pas à se prendre en pitié. « Eh bien ! disaient-ils, qu'est-ce qu'on va nous passer là-bas quand nous rentrerons ! » Leurs souffrances étaient sèches et aigres, déplaisantes, empoisonnées par le sentiment où ils étaient de les avoir méritées. Ils avaient honte devant la France. Mais la France avait honte devant le monde. Il est doux de pleurer un peu sur soi. Mais comment aurions-nous pu trouver de la pitié pour nous-mêmes quand nous étions entourés par le mépris des autres. Les Polonais de mon *Stalag* ne nous dissimulaient pas leur dédain, les Tchèques nous reprochaient de les avoir abandonnés en 38 ; on m'a rapporté qu'un Russe évadé et caché par un gendarme angevin disait de nous, avec un bon sourire : « Français, lapins ! lapins ! » Vous-mêmes vous n'avez pas toujours été tendres et je me souviens d'un certain discours du maréchal Smuts que nous avons dû écouter en silence. Après cela, bien sûr, nous étions tentés de nous buter sur notre humiliation, d'en rajouter. Peut-être eût-il été possible de nous défendre. Après tout, les trois plus grandes puissances du monde ont mis quatre ans à abattre l'Allemagne ; n'était-il pas naturel que nous cédions au premier choc, nous qui étions seuls à le soutenir ? Mais nous ne songions pas à plaider : les meilleurs d'entre nous sont entrés dans la Résistance par besoin de racheter le

pays. Les autres demeuraient hésitants et mal à l'aise ; ils rumaient leur complexe d'infériorité. Ne pensez-vous pas que c'est la pire peine, celle qu'on subit sans pouvoir la juger imméritée ni pourtant la prendre comme une rédemption ?

Mais dans le moment même où nous allions nous abandonner au remords, les gens de Vichy et les collaborateurs, en tentant de nous y pousser, nous renaient. L'occupation, ce n'était pas seulement cette présence constante des vainqueurs dans nos villes : c'était aussi sur tous les murs, dans les journaux, cette immonde image qu'ils voulaient nous donner de nous-mêmes. Les collaborateurs commençaient par en appeler à notre bonne foi. « Nous sommes vaincus, disaient-ils, montrons-nous beaux joueurs : reconnaissons nos fautes. » Et, tout aussitôt après : « Convenons que le Français est léger, étourdi, vantard, égoïste, qu'il ne comprend rien aux nations étrangères, que la guerre a surpris notre pays en pleine décomposition. » Des affiches humoristiques ridiculisaient nos derniers espoirs. Devant tant de bassesse et de ruses si grossières, nous nous raidissions, nous avions envie d'être fiers de nous-mêmes. Hélas, à peine relevions-nous la tête que nous retrouvions en nous nos vrais motifs de remords. Ainsi vivions-nous, dans le pire désarroi, malheureux sans oser nous le dire, honteux et dégoûtés de la honte. Pour comble de malheur, nous ne pouvions faire un pas,

ni manger, ni respirer même, sans nous rendre complices de l'occupant. Les pacifistes avant la guerre nous avaient plus d'une fois expliqué qu'un pays envahi doit refuser de se battre et faire de la résistance passive. C'est facile à dire : mais pour que cette résistance fût efficace, il eût fallu que le cheminot refusât de conduire son train, que le paysan refusât de labourer son champ : le vainqueur eût été peut-être gêné, bien qu'il pût se ravitailler sur son sol — mais la nation occupée se fût assurée de périr tout entière dans le plus bref délai. Il fallut donc travailler, maintenir à la nation un semblant d'organisation économique, lui garantir, malgré les destructions et les pillages, un minimum vital. Seulement la moindre activité servait l'ennemi qui s'était abattu sur nous, collait ses ventouses à notre peau et vivait en symbiose avec nous. Il ne se formait pas dans nos veines une goutte de sang dont il ne prît sa part. On a beaucoup parlé de « collaborateurs » et certes, il y eut, parmi nous, des traîtres authentiques : nous n'avons pas honte d'eux ; chaque nation a sa lie, cette frange de ratés et d'aigris qui profitent un moment des désastres et des révolutions ; l'existence de Quisling ou de Laval dans un groupement national est un phénomène *normal*, comme le taux du suicide ou de la criminalité. Mais ce qui nous semblait anormal, c'était la situation du pays, tout entier collaborateur. Les maquisards, notre fierté, ne travaillaient pas pour l'ennemi ; mais

il fallait bien que les paysans, s'ils voulaient les nourrir, continuassent à élever du bétail dont la moitié partait en Allemagne. Chacun de nos actes était ambigu : nous ne savions jamais si nous devions tout à fait nous blâmer ou tout à fait nous approuver ; un venin subtil empoisonnait les meilleures entreprises. Je n'en donnerai qu'un exemple : les cheminots, chauffeurs et mécaniciens, ont été admirables. Leur sang-froid, leur courage et souvent leur abnégation ont sauvé des vies par centaines, ont permis à des convois de vivres d'atteindre Paris. Ils étaient résistants pour la plupart et l'ont prouvé. Pourtant le zèle qu'ils mettaient à défendre notre matériel servait la cause allemande : ces locomotives miraculeusement préservées pouvaient être du jour au lendemain réquisitionnées ; parmi les vies humaines qu'ils avaient conservées, il fallait compter celles des militaires qui rejoignaient le Havre ou Cherbourg ; les trains de vivres transportaient aussi du matériel de guerre. Ainsi ces hommes, uniquement soucieux de servir leurs compatriotes, étaient, par la force des choses, du côté de nos ennemis contre nos amis ; et lorsque Pétain leur accrochait une médaille sur la poitrine, c'était l'Allemagne qui les décorait. D'un bout à l'autre de la guerre, nous n'avons pas *reconnu* nos actes, nous n'avons pas pu revendiquer leurs conséquences. Le mal était partout, tout choix était mauvais et pourtant il fallait choisir et nous étions responsables ; chaque battement de notre

cœur nous enfonçait dans une culpabilité dont nous avions horreur.

Peut-être eussions-nous mieux supporté la condition abjecte où nous étions réduits si nous avions pu réaliser contre Vichy cette unité que Vichy réclamait sans cesse. Mais il n'est pas vrai que le malheur rapproche. Tout d'abord, l'occupation dispersait les familles aux quatre coins du monde. Tel industriel parisien avait laissé sa femme et sa fille en zone libre et ne pouvait — du moins pendant les deux premières années — ni les revoir, ni leur écrire, sinon des cartes postales ; son fils aîné était captif dans un *Oflag*, son fils cadet avait rejoint de Gaulle. Paris était peuplé d'absents et ce n'est peut-être pas un des aspects les moins marquants de notre situation, ce culte du souvenir que nous avons pratiqué pendant quatre ans et qui s'adressait ainsi, à travers nos amis lointains, à une douceur de vivre, à une fierté de vivre disparues. En dépit de nos efforts les souvenirs pâlissaient chaque jour davantage, les visages s'éteignaient un à un. On a beaucoup parlé des prisonniers, et puis moins et puis moins encore ; non qu'on cessât d'y penser : mais après avoir été en nous des figures douloureuses et précises, ils étaient devenus des emplacements vides et béants, ils se confondaient peu à peu avec notre pauvreté de sang, ils nous manquaient comme la graisse, le sucre ou les vitamines, de la même façon totale et indifférenciée. Pareillement s'effaçaient le goût du

chocolat ou du foie gras, le souvenir de certaines journées rayonnantes, d'un 14 juillet à la Bastille, d'une promenade sentimentale, d'un soir au bord de la mer, de la grandeur de la France : nos exigences diminuaient avec notre mémoire, et, comme l'on s'accommode de tout, nous avions la honte de nous accommoder de notre misère, des rutabagas qu'on servait à notre table, des libertés infimes dont nous disposions encore, de notre sécheresse intérieure. Nous nous simplifions chaque jour davantage et nous finissions pas ne plus parler que de nourriture, moins peut-être par faim ou par crainte du lendemain que parce que la quête des « occasions » alimentaires était la seule entreprise qui fût demeurée à notre portée.

Et puis l'occupation réveillait de vieilles querelles, elle aggravait les dissentiments qui séparaient les Français. La division de la France en zone Nord et zone Sud ravivait la vieille rivalité entre Paris et la province, entre le Nord et le Midi. Les habitants de Clermont-Ferrand et de Nice accusaient les Parisiens de pactiser avec l'ennemi ; les Parisiens, de leur côté, reprochaient aux Français de zone libre d'être des « mous » et d'étaler insolemment leur satisfaction égoïste de n'être pas « occupés ». De ce point de vue, il faut l'avouer, les Allemands, en violant les clauses de l'armistice et en étendant l'occupation à tout le pays, nous ont rendu un grand service : ils ont restauré l'unité de la nation. Mais bien

d'autres conflits ont subsisté : celui du paysan et du citadin, par exemple. Les paysans, longtemps blessés par le mépris où ils croyaient être tenus, prenaient leur revanche et tenaient la dragée haute aux habitants des villes ; ceux-ci, en retour, les accusaient d'alimenter le marché noir et d'affamer les populations urbaines. Le gouvernement attisait la querelle par des discours qui, tantôt portaient les agriculteurs aux nues et tantôt leur reprochaient de cacher leurs récoltes. L'insolence des restaurants de luxe dressait les ouvriers contre la bourgeoisie. A vrai dire, ces établissements étaient surtout fréquentés par les Allemands et par une poignée de « collaborateurs ». Mais leur existence faisait toucher du doigt les inégalités sociales. De la même façon les classes laborieuses ne pouvaient pas ignorer qu'on recrutait surtout parmi elles les travailleurs de la relève : la bourgeoisie n'a pas ou presque pas été atteinte. Fut-ce le résultat, comme on l'a dit, d'une manœuvre allemande pour semer la discorde ou n'était-ce pas plutôt que les ouvriers étaient plus utiles à l'Allemagne ? Je ne sais. Mais, et c'est un signe de notre incertitude, on ne savait s'il fallait se réjouir de voir les étudiants échapper en majorité à la déportation ou souhaiter, par esprit de solidarité, qu'elle s'étendît également à toutes les couches sociales. Il faut enfin mentionner, pour être complet, que la défaite exaspéra le conflit des générations. Pendant quatre ans, les com-

battants de « 14 » reprochèrent à ceux de 40 d'avoir perdu la guerre et ceux de 40, en retour, accusèrent leurs aînés d'avoir perdu la paix.

Qu'on n'aille pas s'imaginer, pourtant, une France déchirée. La vérité n'est pas si simple. Ces querelles apparaissent surtout comme des obstacles à un immense et gauche désir d'union. Jamais, peut-être, il n'y eut tant de bonne volonté. Les jeunes gens rêvaient obscurément d'un ordre nouveau, le patronat, dans son ensemble, inclinait à faire des concessions. Partout, lorsqu'une brève bousculade mettait aux prises deux usagers du métro, lorsqu'une dispute affrontait un piéton et un cycliste maladroits, c'était le même murmure de la foule : « Si c'est pas malheureux ! se quereller entre Français ! et sous les yeux des Allemands ! » Mais les circonstances mêmes de l'occupation, les barrières que les Allemands dressaient entre nous, les nécessités de la lutte clandestine empêchaient, dans la plupart des cas, ces bonnes volontés de trouver leur emploi. Aussi ces quatre ans furent-ils un long rêve impuissant d'unité. C'est ce qui donne son urgence angoissante au moment présent : les barrières sont tombées, notre sort est entre nos mains. Qui triomphera des vieilles querelles réveillées ou de ce grand désir de solidarité ? Mais à vous tous qui nous regardez de Londres, il faut demander un peu de patience : le souvenir de l'occupation n'est pas effacé, nous nous réveillons à peine. Pour moi, quand au dé-

tour d'une rue, je rencontre un soldat américain, j'ai un brusque sursaut instinctif : je crois que c'est un Allemand. Et, inversement, un militaire allemand qui s'était caché dans une cave et qui, affamé, voulait se rendre, put, quinze jours après la libération, descendre sans encombre les Champs-Élysées à bicyclette. L'accoutumance de la foule était telle qu'elle ne le voyait pas. Il nous faut beaucoup de temps pour oublier et la France de demain n'a pas encore montré son vrai visage.

Mais nous vous demandons d'abord de comprendre que l'occupation fut souvent plus terrible que la guerre. Car, en guerre, chacun peut faire son métier d'homme au lieu que, dans cette situation ambiguë nous ne pouvions vraiment ni *agir*, ni même *penser*. Sans doute, pendant cette période, la France n'a pas toujours — la Résistance mise à part — fait preuve de grandeur. Mais d'abord, il faut comprendre que la Résistance active devait, par nécessité, se limiter à une minorité. Et puis, il me semble que cette minorité qui s'est offerte au martyre, délibérément et sans espoir, suffit amplement à racheter nos faiblesses. Et, enfin, si ces pages vous ont aidé à mesurer ce que notre pays a souffert, dans la honte, dans l'horreur et dans la colère, vous penserez comme moi, je crois, qu'il a droit au respect jusque dans ses erreurs.

QU'EST-CE QU'UN COLLABORATEUR ?

Le prince Olaf, qui vient de rentrer en Norvège, estime que les « collaborateurs » représentent 2 % de la population totale. Nul doute que le pourcentage n'ait été en France à peu près analogue. Une enquête dans les différents pays occupés permettrait d'établir une sorte de pourcentage moyen des collaborateurs dans les collectivités contemporaines. Car la collaboration, comme le suicide, comme le crime, est un phénomène normal. Seulement, en temps de paix ou dans les guerres qui ne se terminent pas par un désastre, ces éléments de la collectivité demeurent à l'état latent ; comme les facteurs déterminants font défaut, le « collaborateur » ne se manifeste ni à autrui, ni à lui-même, il vaque à ses affaires, il est peut-être patriote, car il ignore la nature qu'il porte en lui et qui se révélera un jour dans des circonstances favorables. Pendant

la guerre actuelle qui a permis d'*isoler* la collaboration, comme on fait d'une maladie, il y avait un jeu de société en faveur chez les Anglais : on tentait de déterminer, en passant en revue les personnalités de Londres, quelles étaient celles qui eussent collaboré si l'Angleterre eût été envahie. Ce jeu n'était pas si sot : il revenait à dire que la collaboration est une vocation. Par le fait il n'y a pas eu, chez nous, de grosse surprise : il suffisait de connaître Déat ou Bonnard avant la guerre pour trouver naturel qu'ils se soient rapprochés des Allemands victorieux. Donc, s'il est vrai qu'on ne collabore pas par hasard mais sous l'action de certaines lois sociales et psychologiques, il convient de définir ce qu'on nomme un collaborateur.

Ce serait une erreur de confondre collaborateur et fasciste, bien que tout collaborateur dût accepter, par principe, l'idéologie des nazis. En fait certains fascistes notoires se sont abstenus de pactiser avec l'ennemi parce qu'ils estimaient que les conditions n'étaient pas favorables à l'apparition d'un fascisme dans une France affaiblie et occupée ; d'anciens Cagouleurs sont passés à la résistance. Diversement il s'est trouvé un certain nombre de radicaux, de socialistes, de pacifistes pour considérer l'occupation comme un moindre mal et pour faire bon ménage avec les Allemands.

De la même façon, il faut se garder d'assimiler le collaborateur au bourgeois conservateur. Certes la bourgeoisie était fort hésitante depuis

Munich. Elle craignait une guerre dont Thierry Maulnier a dit clairement qu'elle consacrerait le triomphe du prolétariat. C'est ce qui explique la mauvaise volonté de certains officiers de réserve. Mais si la bourgeoisie a fait mollement la guerre, il ne s'ensuit pas qu'elle entendait se livrer à l'Allemagne. Tous les ouvriers, presque tous les paysans ont été résistants : la plupart des collaborateurs, c'est un fait, se sont recrutés parmi les bourgeois. Mais il n'en faut pas conclure que la bourgeoisie *en tant que classe* était favorable à la collaboration. D'abord elle a fourni de nombreux éléments à la résistance : la quasi-totalité des intellectuels, une partie des industriels et des commerçants ont milité contre la puissance occupante. Si l'on voulait définir un point de vue strictement bourgeois, il vaudrait mieux dire que la bourgeoisie conservatrice était dans son ensemble pétiniste et attentiste. On a dit que les intérêts du capitalisme sont internationaux et que la bourgeoisie française eût tiré profit d'une victoire de l'Allemagne. Mais c'est un principe abstrait : il s'agissait, en l'espèce, d'une subordination pure et simple de l'économie française à l'économie allemande. Les chefs d'industrie n'ignoraient pas que le but de l'Allemagne était de détruire la France comme puissance industrielle et, par conséquent, de détruire le capitalisme français. Et comment la bourgeoisie française, qui a toujours confondu l'autonomie nationale avec sa propre souveraineté de classe

dirigeante, n'eût-elle pas compris que la collaboration, en faisant de la France un pays satellite de l'Allemagne, contribuait à ruiner la souveraineté bourgeoise ? Issu le plus souvent de la bourgeoisie, le collaborateur se retournait aussitôt contre elle. Pour Déat, pour Luchaire, le gaulliste était le prototype du bourgeois qui « n'a pas compris » parce qu'il tient à sa fortune.

En réalité, la collaboration est un fait de désintégration, elle a été dans tous les cas une décision individuelle, non une position de classe. Elle représente à l'origine une fixation par des formes collectives étrangères d'éléments mal assimilés par la communauté indigène. C'est en cela qu'elle se rapproche de la criminalité et du suicide qui sont aussi des phénomènes de désassimilation. Partout où la vie sociale est restée intense, dans les foyers religieux ou politiques, ces phénomènes ne trouvent pas de place. Dès que des facteurs divers viennent interférer et provoquer une sorte d'hésitation sociale, ils apparaissent. Ainsi peut-on tenter une classification à gros traits du personnel de la collaboration : il se recrute parmi les éléments marginaux des grands partis politiques : Déat, Marquet qui n'ont pu s'assimiler au parti socialiste S.F.I.O., Doriot exclu du parti communiste ; parmi les intellectuels qui vomissent la bourgeoisie, leur classe d'origine, sans avoir le courage ou la simple possibilité de s'intégrer au prolétariat : Drieu la Rochelle qui fut obsédé toute sa vie à la fois par le fascisme italien et le

communisme russe, Ramon Fernandez qui fut un temps communisant puis abandonna le parti communiste pour le P.P.F., parce que, disait-il, « j'aime les trains qui partent » (cette oscillation perpétuelle du fascisme au communisme, du communisme au fascisme est typique des forces de désintégration qui travaillent dans les zones marginales de la bourgeoisie) ; parmi les ratés du journalisme, des arts, de l'enseignement : c'est le cas de Laubreaux, qui fut critique de *Je Suis Partout*. Venu de Nouméa à la conquête de Paris, jamais assimilé, assommé dès son arrivée en France par un procès en plagiat, il a balancé longtemps entre la droite et la gauche, fut secrétaire infidèle d'Henri Béraud, puis rédacteur à la *Dépêche de Toulouse*, grand organe radical-socialiste du Sud-Ouest, avant d'échouer dans les rangs des néo-fascistes français.

Mais il n'y a pas seulement dans une communauté des cas individuels de désintégration : des groupes entiers peuvent être arrachés à la collectivité par des forces qui s'exercent sur eux du dehors : c'est l'ultramontanisme, par exemple, qui explique l'attitude collaboratrice de certains membres du haut clergé. Il existait déjà pour eux, avant même qu'ils entrassent en rapport avec les puissances occupantes, une sorte d'attraction vers Rome qui agit comme force désaxante. Au contraire le petit clergé, solidement enraciné dans sa terre, gallican, fort éloigné de Rome, s'est montré dans son ensemble, farouchement résis-

tant. Et surtout, la Révolution française, faute de vouloir et de pouvoir pousser jusqu'au bout ses principes, a laissé subsister en marge de la communauté démocratique un déchet qui s'est perpétué jusqu'à nos jours. Il serait exagéré de soutenir, comme on l'a fait, que la France a été coupée en deux depuis 1789. Mais, par le fait, pendant que la majorité des bourgeois s'accommodaient d'une démocratie capitaliste qui consacrait le régime de la libre entreprise, une petite part de la classe bourgeoise est demeurée en dehors de la vie nationale française parce qu'elle a refusé de s'adapter à la constitution républicaine. Pour les « émigrés de l'intérieur », royalistes de l'Action française, fascistes de *Je Suis Partout*, l'effondrement de 1940 a été avant tout la fin de la République. Sans liens réels avec la France contemporaine, avec nos grandes traditions politiques, avec un siècle et demi de notre histoire et de notre culture, ils n'étaient protégés par rien contre la force attractive d'une communauté étrangère.

Ainsi peut-on expliquer ce curieux paradoxe : la majorité des collaborateurs ont été recrutés parmi ce qu'on a appelé les « anarchistes de droite ». Ils n'acceptaient aucune loi de la République, se déclaraient libres de refuser l'impôt ou la guerre, recouraient à la violence contre leurs adversaires en dépit des droits reconnus par notre Constitution. Cependant c'est sur la conception d'un ordre rigoureux qu'ils étayaient leur indis-

cipline et leur violence : et lorsqu'ils ont offert leurs services à une puissance étrangère, il s'est trouvé tout naturellement que celle-ci était soumise à un régime dictatorial. C'est qu'en effet ces éléments, dont l'anarchie marque seulement la désintégration profonde, précisément parce qu'ils subissaient cette désintégration plutôt qu'ils ne la voulaient, n'ont cessé de souhaiter en contre-partie une intégration radicale. La liberté anarchique dont ils jouissaient, ils ne l'ont jamais assumée, jamais reprise à leur compte, ils n'avaient pas le courage de tirer les conséquences de leur attitude rigoureusement individualiste : ils poursuivaient en marge de la société concrète, le rêve d'une société autoritaire où ils pourraient s'intégrer et se fondre. Ainsi ont-ils préféré l'ordre, que la puissance allemande leur paraissait représenter, à la réalité nationale dont ils s'étaient exclus.

Aucune classe ne porte donc, en tant que telle, la responsabilité de la collaboration. Celle-ci ne manifeste même pas, comme on l'a cru, un certain affaiblissement de l'idéal démocratique : elle mesure seulement les résultats, au sein des collectivités contemporaines, du jeu normal des forces sociales de désintégration. Le déchet social, pratiquement négligeable en temps de paix, devient très important dans le cas d'une défaite suivie d'occupation. Il serait injuste d'appeler la bourgeoisie une « classe » de collaboration. Mais on peut et on doit la juger en tant que classe sur

le fait que la collaboration s'est recrutée presque exclusivement en son sein : cela suffit à montrer qu'elle a perdu son idéologie, sa puissance et sa cohésion interne.

Il ne suffit pas d'avoir déterminé l'aire sociale de la collaboration. Il y a une psychologie du collaborateur, dont nous pouvons tirer de précieux renseignements. Certes on peut décider *a priori* que les trahisons sont toujours motivées par l'intérêt et l'ambition. Mais si, peut-être, cette psychologie à grands traits rend plus faciles les classifications et les condamnations, elle ne correspond pas tout à fait à la réalité. Il y'a eu des collaborateurs désintéressés, qui ont souhaité en silence la victoire allemande sans tirer profit de leurs sympathies. La plupart de ceux qui ont écrit dans la presse ou participé au gouvernement étaient des ambitieux sans scrupules, cela est certain. Mais il en est aussi qui occupaient, avant la guerre, des situations assez importantes pour les dispenser d'une trahison. Et quelle étrange ambition : si, vraiment, cette passion est, en son fond, la recherche d'un pouvoir absolu sur les hommes, il y avait une contradiction manifeste dans l'ambition du collaborateur qui, l'eût-on mis à la tête du pseudo-gouvernement français, ne pouvait être qu'un agent de transmission. Ce n'était pas son prestige personnel mais la force des armées occupantes qui lui conférait son autorité ; soutenu par des armées étrangères, il ne pouvait être que l'agent de l'étranger. Premier en France, en

apparence, il n'eût été, si le nazisme eût triomphé, que le millième en Europe. La véritable ambition, si les principes moraux n'y avaient suffi, eût dû le conduire à résister : le chef d'une petite troupe de maquisards avait plus d'initiative, plus de prestige et d'autorité réelle que Laval n'en a jamais eu. Si nous voulons comprendre l'attitude des collaborateurs, il faut donc les considérer sans passion et les décrire avec objectivité d'après leurs paroles et leurs actes.

Il va de soi qu'ils ont tous cru d'abord à la victoire allemande. On ne conçoit pas un journaliste, un écrivain, un industriel ou un politicien qui eût accepté de profiter quatre ans seulement des avantages de l'occupation, en sachant ou en pressentant que son équipée se terminerait par l'emprisonnement ou par la mort. Mais cette erreur intellectuelle qui permet de comprendre leur attitude ne saurait la justifier : j'ai connu beaucoup de gens qui, en 1940, croyaient l'Angleterre perdue ; les faibles se sont abandonnés au désespoir, d'autres se sont enfermés dans une tour d'ivoire, d'autres enfin ont commencé la résistance, par fidélité à leurs principes, en pensant que l'Allemagne avait gagné la guerre, mais qu'il restait en leur pouvoir de lui faire perdre la paix. Si les collaborateurs ont conclu de la victoire allemande à la nécessité de se soumettre à l'autorité du Reich c'est qu'il y avait chez eux une décision profonde et originelle qui constituait le fond de leur personnalité : celle de se

plier au fait accompli, quel qu'il fût. Cette tendance première qu'ils décoraient eux-mêmes du nom de « réalisme » a des racines profondes dans l'idéologie de notre temps. Le collaborateur est atteint de cette maladie intellectuelle qu'on peut appeler l'historicisme. L'histoire nous apprend en effet qu'un grand événement collectif soulève, dès son apparition, des haines et des résistances, qui, pour être parfois fort belles, seront considérées plus tard comme inefficaces. Ceux qui se sont dévoués à une cause perdue, pensaient les collaborateurs, peuvent bien apparaître comme de belles âmes : ils n'en sont pas moins des égarés et des attardés dans leur siècle. Ils meurent deux fois puisqu'on enterre avec eux les principes au nom desquels ils ont vécu. Les promoteurs de l'événement historique, au contraire, qu'il s'agisse de César ou de Napoléon ou de Ford, seront peut-être blâmés de leur temps au nom d'une certaine éthique ; mais cinquante ans, cent ans plus tard on ne se souviendra que de leur efficacité et on les jugera au nom des principes qu'ils ont eux-mêmes forgés. J'ai cent fois relevé chez les plus honnêtes professeurs d'histoire, dans les livres les plus objectifs, cette tendance à entériner l'événement accompli simplement parce qu'il est accompli. Ils confondent la nécessité de se soumettre au fait, en tant qu'ils sont des chercheurs, avec une certaine inclination à l'approuver moralement, en tant qu'ils sont des agents moraux. Les collaborateurs ont

repris à leur compte cette philosophie de l'histoire. Pour eux, la domination du fait va avec une croyance vague au progrès, mais à un progrès décapité : la notion classique de progrès, en effet, suppose une ascension qui rapproche indéfiniment d'un terme idéal. Les collaborateurs s'estiment trop positifs pour croire sans preuve à ce terme idéal et, par conséquent, au sens de l'histoire. Mais, s'ils repoussent au nom de la science ces interprétations métaphysiques, ils n'abandonnent pas pour autant l'idée de progrès : celui-ci se confond pour eux avec la marche de l'histoire. On ne sait où l'on va, mais puisqu'on change, c'est qu'on s'améliore. Le dernier phénomène historique est le meilleur simplement parce qu'il est le dernier : on entrevoit qu'il contribue à façonner la figure humaine, cette ébauche à qui chaque instant qui passe apporte une retouche, on est saisi par une sorte de pithiatisme et l'on s'abandonne passivement aux courants qui s'esquissent, on flotte vers une destination inconnue, on connaît les délices de ne pas penser, de ne pas prévoir et d'accepter les obscures transformations qui doivent faire de nous des hommes nouveaux et imprévisibles. Le réalisme dissimule ici la crainte de faire le métier d'homme — ce métier têtue et borné qui consiste à dire oui ou non selon des principes, à « entreprendre sans espérer, à persévérer sans réussir » — et un appétit mystique du mystère, une docilité à un avenir qu'on renonce à forger et qu'on se

borne à augurer. L'hégélianisme mal compris a, bien entendu, son mot à dire. On accepte la violence parce que tous les grands changements sont basés sur la violence et l'on confère à la force une obscure vertu morale. Ainsi le collaborateur se place pour estimer ses actes dans le plus lointain avenir : ce rapprochement avec l'Allemagne qu'il méditait contre l'Angleterre, nous le considérons, nous, comme une rupture d'engagement et un injustifiable manque de parole. Le collaborateur quoique vivant dans notre siècle, le jugeait du point de vue des siècles futurs, tout juste comme l'historien juge la politique de Frédéric II ; il lui avait déjà trouvé un nom : c'était tout simplement un « renversement d'alliances » qui avait des antécédents et des exemples nombreux dans l'histoire.

Cette façon de juger l'événement à la lumière de l'avenir a été, je crois, pour tous les Français une des tentations de la défaite : elle représentait une forme subtile d'évasion. En sautant quelques siècles et en se retournant sur le présent pour le contempler de loin et le replacer dans l'histoire, on le changeait en passé et on masquait son caractère insoutenable. On voulait oublier une écrasante défaite en ne l'envisageant plus que dans ses conséquences historiques. Mais on oubliait que l'histoire, si elle se comprend rétrospectivement et par grandes masses, se vit et se fait au jour le jour. Ce choix de l'attitude historiciste et cette passéification continue du présent

est typique de la collaboration. Les moins coupables sont des idéalistes désillusionnés qui, lassés de proposer en vain leur idéal, ont cru tout à coup qu'il fallait l'imposer. Si par exemple, le pacifisme français a fourni tant de recrues à la collaboration c'est que les pacifistes, incapables d'enrayer la guerre, avaient tout à coup décidé de voir dans l'armée allemande la force qui réaliserait la paix. Leur méthode avait été jusqu'alors la propagande et l'éducation. Elle s'était révélée inefficace. Alors ils se sont persuadé qu'ils changeaient seulement de moyen : ils se sont placés dans l'avenir pour juger de l'actualité et ils ont vu la victoire nazie apporter au monde une paix allemande comparable à la fameuse paix romaine. Le conflit avec la Russie puis avec l'Amérique ne leur a pas ouvert les yeux : ils y ont vu simplement des maux nécessaires. Ainsi est né un des paradoxes les plus curieux de ce temps : l'alliance des pacifistes les plus ardents avec les soldats d'une société guerrière.

Par sa docilité aux faits — ou plutôt à ce fait unique : la défaite française — le collaborateur « réaliste » fait une morale renversée : au lieu de juger le fait à la lumière du droit, il fonde le droit sur le fait ; sa métaphysique implicite, identifie l'être et le devoir-être. Tout ce qui est est bien ; ce qui est bien c'est ce qui est. Sur ces principes, il bâtit hâtivement une éthique de la virilité. Empruntant à Descartes sa maxime « Tâcher plutôt de se vaincre que de vaincre le

monde », il pense que la soumission aux faits est une école de courage et de dureté virile. Pour lui, tout ce qui ne prend pas son point de départ dans une appréciation objective de la situation n'est qu'une rêverie de femme et de songe-creux. Il explique la résistance non pas par l'affirmation d'une valeur mais par un attachement anachronique à des mœurs et à une idéologie mortes. Il se cache cependant cette contradiction profonde : c'est qu'il a *choisi*, lui aussi, les faits dont il veut partir. La puissance militaire de la Russie, la puissance industrielle de l'Amérique, la résistance têtue de l'Angleterre sous le « blitz », la révolte des Européens asservis, l'aspiration des hommes à la dignité et à la liberté, ce sont aussi des faits. Mais il a choisi, au nom du réalisme, de ne pas en tenir compte. D'où la faiblesse interne de son système : cet homme qui parle sans cesse de la « dure leçon des faits » n'a retenu que les faits qui avantagent sa doctrine. Il est perpétuellement de mauvaise foi, dans sa hâte d'écarter ce qui le gêne : c'est ainsi que Déat quinze jours après l'entrée des Allemands en U.R.S.S., ne craignait pas d'écrire « A présent que le colosse russe s'est effondré... »

Tenant pour acquise la victoire allemande, le collaborateur vise à remplacer les rapports juridiques de réciprocité et d'égalité entre les nations et entre les hommes, par une sorte de lien féodal de suzerain à vassal. Chateaubriant se considère comme l'homme-lige de Hitler. Faute d'être inté-

gré dans la société française et d'être soumis aux lois universelles d'une communauté, le collaborateur cherche à s'intégrer à un système nouveau où les relations tombent dans la singularité et vont de personne à personne. Son réalisme l'y aide : le culte du fait particulier et le mépris du droit, qui est universalité, le conduisent à se soumettre à des réalités rigoureusement individuelles : un homme, un parti, une nation étrangère. Dès lors sa morale, variable et contradictoire, sera la pure obéissance aux caprices du suzerain ; Déat se contredit cent fois, selon les ordres qui lui viennent d'Abetz. Il n'en souffre pas : la cohérence de son attitude consiste justement à changer de point de vue autant de fois que le maître le veut. Mais cette soumission féodale n'est pas elle-même sans contradiction profonde. Si Machiavel est le maître à penser des dictateurs, c'est Talleyrand qui est le modèle du collaborateur. Cet ambitieux se contente d'un rôle subordonné : mais c'est qu'il pense avoir une partie à jouer. Sa fidélité à l'Allemagne est sujette à caution. Combien de politiciens vichysois ou parisiens ont répété durant l'occupation : « Les Allemands sont des enfants ; ils ont un complexe d'infériorité vis-à-vis de la France : nous les aurons comme nous voudrons. » Les uns envisageaient de supplanter les Italiens dans leur rôle de « brillants seconds », les autres estimaient que leur heure sonnerait lorsque l'Allemagne et l'Amérique souhaiteraient qu'une tierce puis-

sance amorçât des pourparlers. Ayant posé la force comme source du droit et comme l'apanage du maître, le collaborateur s'est réservé la ruse. Il reconnaît donc sa faiblesse et ce prêtre de la puissance virile et des vertus masculines s'accommode des armes du faible, de la femme. On relèvera partout dans les articles de Chateaubriant, de Drieu, de Brazillach de curieuses métaphores qui présentent les relations de la France et de l'Allemagne sous l'aspect d'une union sexuelle où la France joue le rôle de la femme. Et très certainement la liaison féodale du collaborateur à son maître, a un aspect sexuel. Pour autant qu'on puisse concevoir l'état d'esprit de la collaboration, on y devine comme un climat de féminité. Le collaborateur parle au nom de la force, mais il n'est pas la force : il est la ruse, l'astuce qui s'appuie sur la force, il est même le charme et la séduction puisqu'il prétend jouer de l'attrait que la culture française exerce, d'après lui, sur les Allemands. Il me paraît qu'il y a là un curieux mélange de masochisme et d'homosexualité. Les milieux homosexuels parisiens, d'ailleurs, ont fourni de nombreuses et brillantes recrues.

Mais ce qui constitue peut-être la meilleure explication psychologique de la collaboration c'est la haine. Le collaborateur semble rêver d'un ordre féodal et rigoureux : nous l'avons dit c'est le grand rêve d'assimilation d'un élément désintégré de la communauté. Mais il s'agit seulement d'un songe. En fait il haït cette société où il n'a

pu jouer de rôle. S'il rêve de lui donner le mors fasciste, c'est pour l'asservir et la réduire pratiquement à l'état de machine. Il est typique que Déat ou Luchaire ou Darnand fussent parfaitement conscients de leur impopularité. Ils ont écrit cent fois, avec une lucidité entière, que l'immense majorité du pays désapprouvait leur politique. Mais ils étaient loin de déplorer l'indignation et la fureur qu'ils provoquaient : elles leur étaient nécessaires. Par elles, ils réalisaient sous eux comme une totalité impuissante et vainement révoltée, cette communauté française où ils n'avaient pu se fondre et qui les excluait. Puisqu'ils ne pouvaient y réussir de l'intérieur, ils la maturaient de l'extérieur ; ils s'intégreraient à l'Europe allemande pour violer cette nation orgueilleuse. Peu leur importait d'être esclaves de Hitler, s'ils pouvaient infecter la France entière de cet esclavage. Telle était la nature particulière de leur ambition. Chez Drieu la Rochelle, les choses n'étaient pas si simples : il a commencé par se haïr lui-même. Il s'est peint tout au long de vingt années comme un désaxé, un désintégré, un « homme de trop » et il a rêvé pour lui-même une discipline de fer qu'il était incapable de se donner spontanément. Mais cette haine de soi est devenue — comme en témoigne *Gilles* — une haine de l'homme. Incapable de supporter cette dure vérité : « Je suis un enfant faible et veule, lâche devant mes passions », il a voulu se voir comme un produit typique d'une société tout

entière pourrie. Il a rêvé le fascisme pour elle alors qu'il lui aurait suffi de se donner à lui-même des règles strictes de conduite : il a voulu anéantir l'humain en lui et chez les autres, en transformant les sociétés humaines en fourmilières. Pour ce pessimiste, l'avènement du fascisme correspondait, au fond au suicide de l'humanité.

Réalisme, refus de l'universel et de la loi, anarchie et rêve d'une contrainte de fer, apologie de la violence et de la ruse, féminité, haine de l'homme : autant de caractères qui s'expliquent par la désintégration. Le collaborateur, qu'il ait ou non l'occasion de se manifester comme tel, est un ennemi que les sociétés démocratiques portent perpétuellement en leur sein. Si nous voulons éviter qu'il ne survive à la guerre sous d'autres formes, il ne suffit pas d'exécuter quelques traîtres. Il faut, autant que possible, achever l'unification de la société française c'est-à-dire le travail que la Révolution de 89 a commencé ; et c'est ce qui ne peut se réaliser que par une révolution nouvelle, cette révolution qu'on a tentée en 1830, en 1848, en 1871 et qui a toujours été suivie d'une contre-révolution. La démocratie a toujours été une pépinière de fascistes parce qu'elle tolère, par nature, toutes les opinions ; il convient qu'on fasse enfin des lois restrictives : il ne doit pas y avoir de liberté contre la liberté.

Et comme la thèse favorite du collaborateur —

aussi bien que du fasciste — c'est le *réalisme*, il faut profiter de notre victoire pour entériner l'échec de toute politique réaliste. Certes il convient de se soumettre aux faits, de tirer des leçons de l'expérience : mais cette souplesse, ce positivisme politique ne doivent être que des moyens pour réaliser une fin qui n'est pas soumise aux faits et ne tire pas d'eux son existence. En donnant l'exemple d'une politique basée sur des principes, nous contribuerons à faire disparaître l'espèce des « pseudo-réalistes ». En face d'eux, en effet, la résistance, qui a fini par triompher, montre que le rôle de l'homme est de savoir dire *non* aux faits même lorsqu'il semble qu'on doive s'y soumettre. Certes il faut vouloir se vaincre plutôt que la fortune, mais s'il faut se vaincre d'abord, c'est, finalement, pour mieux vaincre la fortune.

(*La République Française*, éditée à New-York.
Août 1945.)

LA FIN DE LA GUERRE

On avait dit aux gens de pavoiser : ils ne l'ont pas fait, la guerre a pris fin dans l'indifférence et dans l'angoisse.

Rien n'avait changé dans la vie quotidienne. Les bourdonnements de la radio, les caractères gras des journaux ne parvenaient pas à nous persuader. Nous eussions souhaité quelque prodige, un signe au ciel pour nous prouver que la paix s'était inscrite dans les choses. Un maigre canon toussait dans une ennuyeuse après-midi d'été. Les gens passaient sur les ponts, dans les rues, avec des yeux morts, occupés de leur faim chronique et de leurs soucis. Comment se réjouir, le ventre creux, de la fin de cette guerre qui n'en finit pas de finir et qui, après avoir ravagé nos terres, s'en va mourir au diable, du côté de ces îles dont les noms rappellent les amandes doubles et les paris en famille. Et quelle fin abstraite : on craint des

troubles au Japon, l'armée japonaise contre-attaque en Mandchourie, l'empereur et ses capitaines parlent de la prochaine revanche, les Chinois sont au bord de la guerre civile ; et, par derrière tout cela, de jeunes et énormes puissances se considèrent avec surprise, avec une froideur cérémonieuse, se mesurent et se tiennent en respect, comme ces lutteurs qui se font des caresses rapides aux avant-bras et aux épaules, avant de s'empoigner. Cependant quelques hommes ont décidé dans leur bureau que la guerre était terminée. Un d'eux l'annonce, il parle devant le pick-up, un papier à la main. Pour le croire, il faudrait que nous n'eussions pas désappris, en dix ans, à croire aux paroles de ces hommes qui s'avancent vers un pick-up, un papier à la main. Ce n'est pas qu'on ose imaginer qu'il mente. Simple-ment on pense que toute cette histoire de guerre et de paix se déroule à un certain niveau de vérité : la vérité des mots historiques, des prises d'armes et des cérémonies commémoratives. Les gens se regardent avec une vague déception : la Paix, ce n'est que ça ?

Ce n'est pas la Paix. La Paix, c'est un commencement. Nous vivons une agonie. Nous avons cru longtemps que la Guerre et la Paix étaient deux espèces bien tranchées, comme le Noir et le Blanc, comme le Chaud et le Froid. Ce n'était pas vrai et nous le savons aujourd'hui. Nous avons appris entre 34 et 39 que la paix peut finir sans que la guerre éclate. Nous sommes rompus aux subtili-

tés exquises de la neutralité armée, de l'intervention, de la prébelligérance. On passe de la paix à la guerre, en notre siècle, par un jeu continu de dégradés. Il va falloir, dans l'hypothèse la plus optimiste, refaire ce chemin en sens inverse. Aujourd'hui, 20 août 45, dans ce Paris désert et affamé, la guerre a pris fin, la Paix n'a pas commencé.

La Paix nous apparaissait comme un *retour*. Retour des années folles de 18-25, retour de la prospérité française, de la grandeur française. Pendant les guerres, les gens attendent toujours la Paix de leurs années de jeunesse ; ils confondent la jeunesse et la Paix. C'est toujours une autre Paix qui vient. Celle qui s'annonce vaguement, au delà des derniers orages, c'est une énorme Paix mondiale où la France n'a plus qu'une toute petite place. Le petit canon qui toussait, l'autre après-midi, consacrait le glissement de la France et de l'Europe. Un verdict rendu à l'autre bout du monde nous apprenait que la période de nos hontes et de nos douleurs était close. Il n'y avait qu'à dire merci. Cela signifiait qu'il fallait reconstruire la France en tenant compte de ses nouvelles limites. Le voile d'illusion qui nous masquait depuis cinquante ans son importance réelle s'était déchiré à l'instant même où les Japonais capitulaient. Nous autres, hommes de quarante ans, nous répétons volontiers depuis quelque temps que la France doit avant tout se résigner à jouer les seconds

rôles. Mais nous sommes tellement habitués à lui voir tenir les premiers que nous ne parlons pas d'elle comme d'une actrice vieillissante, mais comme d'une vedette qui, pour quelque raison de moralité, devrait consentir un certain temps à l'incognito. Cependant une jeunesse plus austère surgit derrière nous, mieux adaptée aux tâches nouvelles parce qu'elle n'a connu qu'une France humiliée. Ces jeunes gens sont les hommes de la Paix. Nous avons été ceux d'une bataille perdue, d'une guerre qui finit en queue de poisson. Serons-nous des attardés, des égarés dans ce temps qui vient ? Cette fin de guerre c'est aussi un peu la nôtre, ou, tout au moins, c'est la fin de notre jeunesse.

Nous avons cru sans preuve que la paix était l'état naturel et la substance de l'Univers, que la guerre n'était qu'une agitation temporaire de sa surface. Aujourd'hui nous reconnaissons notre erreur : la fin de la guerre, c'est tout simplement la fin de *cette* guerre. L'avenir n'est pas engagé : nous ne croyons plus à la fin des guerres ; et même, nous sommes tellement accoutumés au bruit des armes, tellement engourdis par nos blessures et notre faim, que nous n'arrivons même plus tout à fait à la souhaiter. Si l'on nous apprenait demain qu'un nouveau conflit vient d'éclater, nous dirions : « C'est dans l'ordre », avec un haussement d'épaules résigné. Chez les meilleurs je découvre en outre un sourd consentement à la guerre qui est comme une adhésion

au plein tragique de la condition humaine. Le pacifisme recélait encore l'espoir qu'un jour, à force de patience et de pureté, on ferait descendre le ciel sur terre; les pacifistes croyaient encore que l'homme a de naissance le droit que tout, ici-bas, ne se passe pas toujours mal. Aujourd'hui je vois beaucoup de jeunes gens réfléchis et modestes qui ne se reconnaissent aucun droit, pas même celui d'espérer. Ils détestent la violence mais ils ne sont pas assez optimistes, ils sont trop appliqués pour oser croire qu'on pourra s'en passer. J'en ai vu qui refusaient de faire état de leur santé précaire au conseil de révision, de crainte d'être réformés. « J'aurais bonne mine, disaient-ils, à la prochaine. » Aussi semble-t-il que cette guerre, qui fut beaucoup plus atroce que la précédente, ait laissé de moins mauvais souvenirs. Peut-être parce qu'on a cru longtemps qu'elle était moins stupide. Il ne paraissait pas stupide de se battre contre l'impérialisme allemand, de résister à l'armée d'occupation. Aujourd'hui seulement on s'aperçoit que Mussolini, Hitler, Hiro-Hito n'étaient que des roitelets. Ces puissances de rapine et de sang qui se jetaient sur les démocraties, c'étaient de loin les nations les plus faibles. Les roitelets sont morts et déchus, leurs petites principautés féodales, Allemagne, Italie, Japon, sont à terre. Le monde est simplifié : deux géants se dressent, seuls, et ne se regardent pas d'un bon œil. Mais il faudra quelque temps avant que cette guerre-ci ne révèle

son vrai visage. Ses ultimes moments ont été pour nous avertir de la fragilité humaine. Aussi aimons-nous qu'elle finisse mais non pas la façon dont elle finit. Plus d'un Européen eût préféré que le Japon fût envahi, écrasé sous les bombardements de la flotte : mais cette petite bombe qui peut tuer cent mille hommes d'un coup et qui, demain, en tuera deux millions, elle nous met tout à coup en face de nos responsabilités. A la prochaine, la terre peut sauter : cette fin absurde laisserait en suspens pour toujours les problèmes qui font depuis dix mille ans nos soucis. Personne ne saurait jamais si l'homme eût pu surmonter les haines de race, s'il eût trouvé une solution aux luttes de classe. Lorsqu'on y pense, tout semble vain. Pourtant il fallait bien qu'un jour l'humanité fût mise en possession de sa mort. Jusqu'ici elle poursuivait une vie qui lui venait on ne sait d'où et n'avait même pas le pouvoir de refuser son propre suicide faute de disposer des moyens qui lui eussent permis de l'accomplir. Les guerres creusaient de petits trous en entonnoirs, vite comblés, dans cette masse compacte de vivants. Chaque homme était à l'abri dans la foule, protégé contre le néant antédiluvien par les générations de ses pères, contre le néant futur par celles de ses neveux, toujours au milieu du temps, jamais aux extrêmes. Nous voilà pourtant revenus à l'An Mille, chaque matin nous serons à la veille de la fin des temps ; à la veille du jour où notre honnêteté, notre cou-

rage, notre bonne volonté n'auront plus de sens pour personne, s'abîmeront de pair avec la méchanceté, la mauvaise volonté, la peur dans une indistinction radicale. Après la mort de Dieu, voici qu'on annonce la mort de l'homme. Désormais ma liberté est plus pure : cet acte que je fais aujourd'hui, ni Dieu ni homme n'en seront les témoins perpétuels. Il faut que je sois, en ce jour même et dans l'éternité, mon propre témoin. Moral parce que je veux l'être, sur cette terre minée. Et l'humanité tout entière, si elle continue de vivre, ce ne sera pas simplement parce qu'elle est née, mais parce qu'elle aura décidé de prolonger sa vie. Il n'y a plus d'*espèce humaine*. La communauté qui s'est faite gardienne de la bombe atomique est au-dessus du règne naturel car elle est responsable de sa vie et de sa mort : il faudra qu'à chaque jour, à chaque minute elle consente à vivre. Voilà ce que nous éprouvons aujourd'hui dans l'angoisse. Mais non, direz-vous : nous sommes tout simplement à la merci d'un fou. Cela n'est pas vrai : la bombe atomique n'est pas à la disposition du premier aliéné venu ; il faudrait que ce fou fût un Hitler, et, de ce nouveau Führer, comme du premier, nous serions tous responsables. Ainsi, au moment où finit cette guerre, la boucle est bouclée, en chacun de nous l'humanité découvre sa mort possible, assume sa vie et sa mort.

Faut-il renoncer à construire cette paix, la plus périlleuse de toutes, parce que nous ne croyons

plus à la Paix, parce que notre pays a perdu beaucoup de ses pouvoirs, parce que le suicide possible de la terre entache nos entreprises d'un subtil néant ? Bien au contraire. Je comprends mais je n'approuve pas les sentiments de cette jeune Russe, naturalisée française depuis l'enfance, qui pleurerait le jour de la victoire en disant : « Je suis d'un petit pays ! Je suis d'un petit pays ; je voudrais être d'un grand pays qui soit vainqueur pour de vrai. » Encore était-elle russe par la naissance : elle regrettait peut-être sa patrie d'origine. Mais nous qui sommes nés en France, qu'avons-nous à dire ? C'est peu de dire qu'elle est notre patrie, c'est vague surtout. Elle est notre situation concrète, notre chance et notre lot : c'est encore, c'est plus que jamais dans les cadres nationaux que prend place le développement de la personne ; l'internationalisme, qui fut un beau rêve, n'est plus que l'illusion têtue de quelques trozkystes. Que pouvons-nous donc ? Renier la collectivité française, c'est nous renier nous-même. Et si nous parions pour la vie, pour nos amis, pour notre personne, nous parions pour la France, nous prenons l'engagement de chercher à l'intégrer dans ce monde rude et fort, dans cette humanité en péril de mort. Il faut bien aussi parier pour la terre, quand bien même elle devrait un beau jour se casser en miettes. Simplement parce que nous y sommes. Dieu est mort, les « Droits imprescriptibles et sacrés » sont morts et enterrés. la guerre est morte, avec

elle ont disparu les justifications et les alibis qu'elle offrait aux âmes faibles, les espoirs de Paix juste et douce qu'elle entretenait au fond des cœurs. « Jusqu'ici je vivais dans l'angoisse, disait Tristan Bernard quand on est venu l'arrêter. A présent, je vais vivre dans l'espoir. » Au jour de la capitulation du Japon, nous pourrions dire précisément le contraire. Nous ne lirons plus chaque matin dans les journaux la nouvelle réconfortante d'une petite ou d'une grande défaite allemande. Les quotidiens nous renseigneront sur la renaissance de l'esprit guerrier en Allemagne, sur la guerre civile en Chine, sur les difficultés diplomatiques que rencontreront les Trois, les Quatre. ou les Cinq. Mais il faut parier. La guerre, en mourant, laisse l'homme nu, sans illusion, abandonné à ses propres forces, ayant enfin compris qu'il n'a plus à compter que sur lui. C'est la seule bonne nouvelle que nous annonçait, l'autre après-midi, cette cérémonieuse et grêle canonnade.

(*Temps Modernes*. Octobre 45.)

II

INDIVIDUALISME ET CONFORMISME AUX ÉTATS-UNIS

Comment parler sur 135 millions d'Américains ? Il faudrait avoir vécu dix ans ici et nous y passerons six semaines. On nous dépose dans une ville où nous piquons quelques détails, hier Baltimore, aujourd'hui Knoxville, après-demain la Nouvelle-Orléans, et puis nous nous envolons, après avoir admiré la plus grande usine ou le plus grand pont ou le plus grand barrage du monde, la tête pleine de chiffres et de statistiques.

Nous aurons vu plus d'acier et d'aluminium que d'êtres humains. Mais peut-on parler sur l'acier ? Quant aux « impressions », elles viennent quand elles veulent.

Les uns nous disent : « Tenez-vous-en aux faits ! »

Mais quels faits ? La longueur en pieds de ce

chantier de constructions navales ou le bleu électrique du chalumeau oxhydrique dans la lumière pâle de ce hangar ? Si je choisis, je décide déjà de ce qu'est l'Amérique.

Et les autres, au contraire : « Prenez du recul ! » Mais je me méfie de ces reculs qui sont déjà des généralisations. Je décide donc de livrer mes impressions et mes constructions personnelles, sous ma propre responsabilité. Cette Amérique peut-être que je la rêve. En tout cas, je serai honnête avec mon rêve : je l'exposerai tel que je le fais.

Et, aujourd'hui, je voudrais vous donner mon impression à propos de ces deux « slogans » contradictoires qui courent les rues de Paris : « L'Américain est conformiste », et « L'Américain est individualiste ».

J'avais entendu parler comme tout le monde du fameux « creuset » américain qui, à des températures de fusion diverses, transforme un Polonais, un Italien, un Finlandais en citoyens des États-Unis. Mais je ne savais pas très exactement ce que cela voulait dire.

Or j'ai rencontré un* Européen en voie de fusion dès le lendemain de mon arrivée. On m'a présenté, dans le grand hall du Plaza, à un homme brun, de taille assez modeste, qui, comme tout le monde ici, parlait en nasillant un peu et sans qu'on vît bouger ses lèvres ni ses joues, qui riait de la bouche, mais non des yeux, par accès brusques, qui s'exprimait en bon français, mais

avec un fort accent, en truffant ses discours de barbarismes et d'américanismes.

Comme je le félicitais de sa connaissance de notre langue, il me répondit avec étonnement : « Mais c'est que je suis français. » Il est né à Paris, n'habite l'Amérique que depuis quinze ans et, avant la guerre, retournait en France tous les six mois. Pourtant, l'Amérique le possède déjà jusqu'à moitié. Sa mère n'a jamais quitté Paris ; lorsqu'il parle de « Paname », avec un accent volontairement canaille, il ressemble beaucoup plus à un Yankee qui veut montrer sa connaissance de l'Europe qu'à un Français exilé qui se rappelle son pays. Il se croit obligé, par instants, de m'envoyer des clins d'œil coquins en me disant : « Ah ! Ah ! La Nouvelle-Orléans, belles femmes ! » Mais il obéit plutôt, ce faisant, à la représentation qu'on se fait du Français en Amérique qu'au désir de se créer une complicité avec un compatriote. « Belles femmes », et il rit, mais à froid, le puritanisme n'est pas loin, je me sens glacé.

J'avais l'impression d'assister à une métamorphose d'Ovide : le visage de cet homme est encore trop expressif, il a gardé ce mimétisme un peu agaçant de l'intelligence qui fait reconnaître partout une tête française. Mais bientôt il sera arbre ou rocher. Je me demandais avec curiosité quelles forces puissantes devaient entrer en jeu pour réaliser si sûrement et si rapidement ces désintégrations et ces intégrations.

Or ces forces sont douces et persuasives. Il suffit de se promener dans les rues, d'entrer dans un magasin, de tourner un bouton de radio pour les rencontrer, pour en sentir l'effet sur soi comme un souffle chaud.

En Amérique — du moins celle que je connais — vous n'êtes jamais seul dans la rue : les murs vous parlent. A droite, à gauche, ce sont des affiches, des réclames lumineuses, d'immenses vitrines qui contiennent simplement un grand panneau avec un montage photographique ou des statistiques. Ici c'est une femme au visage bouleversé qui tend ses lèvres à un soldat américain ; là, c'est un avion qui lance des bombes sur un village et, sous l'image, ces mots : « Plus de bombes, des bibles. » La nation marche avec vous, elle vous donne des conseils et des ordres. Mais elle le fait à mi-voix et elle a souci d'expliquer minutieusement son injonction : pas un commandement qui ne s'accompagne d'un bref commentaire ou d'une image justificative, qu'il s'agisse d'une réclame pour un produit de beauté (Aujourd'hui plus que jamais vous devez être belle. Soignez votre visage pour son retour ; achetez la crème X) ou de la propagande en faveur des War Bonds.

Hier, je déjeunais au restaurant de Fontana, un village artificiel qui s'est construit autour d'un grand barrage du Tennessee.

Le long de la route qui mène à ce barrage et que parcourent sans relâche des camions, des

autos, des wagonnets, une grande affiche reproduit sous forme de dessins sans parole une parabole sur la solidarité dans le travail : deux ânes attachés l'un à l'autre s'efforcent de s'approcher de deux tas de foin assez éloignés. Chacun tire sur le licol en sens inverse. Les voilà qui s'étranglent à demi. Mais ils ont compris : ils se rapprochent et se mettent à brouter gentiment tous les deux ensemble le premier tas de foin ; lorsqu'ils l'ont mangé, nous les voyons entamer de concert le second.

Visiblement c'est à dessein qu'on a banni tout commentaire, il *faut* que le passant tire de *lui-même* la conclusion. On ne lui fait pas violence, bien au contraire, l'image est un appel à son intelligence. Il est obligé de l'interpréter, de la comprendre, on ne la lui assène pas comme faisait la propagande nazie avec ses affiches criardes. Elle reste en demi-teinte, elle réclame son concours pour être déchiffrée. Et quand il a compris, c'est comme s'il avait formé la pensée lui-même, il est plus qu'à demi persuadé.

Dans les usines, on a installé des haut-parleurs partout. Ils ont mission de lutter contre l'isolement de l'ouvrier en face de la matière.

Si vous parcourez cet immense chantier naval, aux environs de Baltimore, vous retrouvez d'abord cette dispersion humaine, cette grande solitude des travailleurs que nous connaissons bien en Europe : les hommes masqués penchés sur des plaques d'acier manœuvrent tout le jour

le chalumeau oxhydrique. Mais, dès qu'ils mettent leur casque, ils peuvent entendre la musique. Et la musique, c'est déjà un conseil qui s'insinue sournoisement en eux, c'est déjà du rêve dirigé. Et puis la musique cesse et on leur donne des informations sur la guerre ou sur leur travail.

Lorsque nous avons quitté Fontana, l'ingénieur qui s'était aimablement dévoué à nous promener partout nous conduisit dans une petite pièce vitrée où un disque de cire vierge tournait, déjà prêt à enregistrer notre voix. Il nous expliqua que tous les étrangers qui avaient visité le barrage avaient, à leur départ, résumé leur impression au micro. Nous n'avons eu garde de refuser à un hôte si bienveillant ; ceux d'entre nous qui savaient l'anglais ont parlé et on a enregistré leur discours. Demain, il sera retransmis au chantier, à la cafeteria, dans toutes les maisons du village et les ouvriers seront incités à poursuivre leur travail en apprenant avec joie l'excellente impression qu'ils ont faite sur des étrangers.

Ajoutez à cela les conseils de la radio, des correspondances dans les journaux et surtout l'action des innombrables associations dont le but est presque toujours éducatif.

Vous voyez que le citoyen américain est bien encadré.

Mais ce serait une erreur de voir là une manœuvre oppressive du gouvernement ou des grands capitalistes américains.

Sans doute le gouvernement actuel fait la

guerre, il est obligé d'user, pour la propagande de guerre, de semblables méthodes. Sans doute aussi un de ses soucis principaux est-il éducatif.

Par exemple, dans le Tennessee, où les fermiers ruinaient la terre en semant chaque année du maïs, il s'efforce de leur apprendre peu à peu à laisser reposer le sol en variant d'année en année les cultures ; et pour atteindre son but il a entre-mêlé les dons (électricité à bas prix, irrigation gratuite) et les raisonnements. Mais il s'agit ici d'un phénomène beaucoup plus spontané et beaucoup plus diffus.

C'est vraiment du cœur de la collectivité que jaillit cette tendance éducative : chaque Américain se fait éduquer par d'autres Américains et il en éduque d'autres à son tour. Partout à New-York, dans les collèges et hors des collèges, il y a des cours d'américanisation.

On y enseigne tout : à coudre, à faire la cuisine, à flirter même. Il y a un cours, dans un collège new-yorkais, sur la façon dont une jeune fille doit s'y prendre pour se faire épouser par son flirt. Dans tout cela, il s'agit moins de former un homme qu'un Américain pur. Seulement l'Américain ne distingue pas entre la raison américaine et la raison tout court. Tous les conseils qui émaillent sa route sont si parfaitement motivés, si pénétrants qu'ils se sent bercé par une immense sollicitude qui ne le laisse jamais seul et sans recours.

J'ai connu de ces mères de famille « modernes »

qui ne commandaient rien à leurs enfants sans d'abord les persuader d'obéir. Elles s'assuraient sur eux un prestige plus total et peut-être plus redoutable que si elles avaient usé de menaces et de coups. De la même façon l'Américain, dont on sollicite, à toute heure du jour, la raison et la liberté, met son point d'honneur à faire ce qu'on lui demande : c'est en agissant comme tout le monde qu'il se sent à la fois le plus raisonnable et le plus national, c'est en se montrant le plus conformiste qu'il se sent le plus libre.

Car, autant que je puis juger, les traits qui caractérisent la nation américaine sont à l'inverse de ceux qu'Hitler a donnés à l'Allemagne, que Maurras a voulu donner à la France.

Pour Hitler (ou pour Maurras), un raisonnement est bon pour l'Allemagne si d'abord il est Allemand. Toujours suspect s'il a une petite odeur d'universalité.

Au contraire, la spécialité de l'Américain c'est de tenir sa pensée pour universelle. On reconnaît là une influence du puritanisme que je n'ai pas à démêler ici. Mais surtout il y a cette présence concrète, quotidienne, d'une Raison de chair et d'os, d'une Raison qu'on voit. Aussi ai-je trouvé chez la plupart de mes interlocuteurs une foi naïve et passionnée dans les vertus de la Raison. Un Américain me disait un soir : « Enfin, si la politique internationale était l'affaire d'hommes raisonnables et sains, est-ce que la guerre ne serait pas supprimée pour toujours ? » Des Fran-

çais qui étaient présents lui dirent que la chose n'allait pas de soi et il se fâcha. « Allez, leur dit-il, avec un mépris indigné, allez construire des cimetières ! » Pour moi, je ne dis rien, la discussion entre nous n'était pas possible : je crois au mal et il n'y croit pas.

C'est cet optimisme à la Rousseau qui l'écarte de notre point de vue lorsqu'il s'agit de l'Allemagne nazie. Pour admettre les atrocités, il lui faudrait admettre que l'homme peut être tout entier mauvais. « Croyez-vous qu'il y ait deux Allemagnes ? », me demanda un médecin américain. Je lui répondis que je ne le croyais pas.

— Je comprends, me dit-il. Vous ne pouvez pas penser autrement, parce que la France a beaucoup souffert. Mais c'est dommage.

Ici intervient la machine : elle aussi est un facteur d'universalisation. De l'objet mécanique, en effet, il n'est généralement qu'une façon de se servir ; celle qui est indiquée sur le prospectus qui l'accompagne. Du tire-bouchon mécanique, du frigidaire ou de son automobile, l'Américain se sert en même temps que tous les autres Américains et de la même façon qu'eux. D'ailleurs, cet objet n'est pas fait sur mesure ; il s'adresse à n'importe qui, il obéira à n'importe qui pourvu qu'on sache l'utiliser comme il faut.

Ainsi l'Américain, dans le tramway, quand il enfonce son nickel dans la fente, dans le métro, au bar automatique, se sent n'importe qui. Non pas une unité anonyme, mais un homme qui a

dépouillé son individualité et qui s'est élevé jusqu'à l'impersonnalité de l'Universel.

C'est cette liberté totale dans le conformisme qui m'a frappé d'abord : aucune ville n'est plus libre que New-York ; vous pouvez y faire ce que vous voulez. C'est l'opinion publique qui fait la police elle-même. Conformistes par liberté, dépersonnalisés par rationalisme, identifiant dans un même culte la Raison universelle et leur Nation particulière, tels me sont d'abord apparus les quelques Américains que j'ai rencontrés.

Mais presque aussitôt j'ai découvert leur profond individualisme. Cette liaison du conformisme social et de l'individualisme est peut-être ce qu'un Français aura, de France, la plus grande peine à comprendre. Pour nous, l'individualisme a gardé la vieille forme classique de « la lutte de l'individu contre la société et singulièrement contre l'État ». Il n'est pas question de cela en Amérique. D'abord, l'État n'a longtemps été qu'une administration. Depuis quelques années, il tend à jouer un autre rôle, mais cela n'a pas modifié les sentiments des Américains à son égard. C'est « leur » État, c'est l'expression de « leur » Nation : ils ont pour lui un profond respect et un amour de propriétaire ¹.

Pour peu que l'on se soit promené quelques

1. Une bande de R. P. F. ayant tenté de troubler une réunion politique à laquelle je me trouvais participer, une bagarre en résulta. Un Américain qui partageait

jours à New-York, on ne peut manquer de percevoir la liaison profonde du conformisme américain et de l'individualité. Prise dans sa longueur et dans sa largeur — à plat — New-York est la ville la plus conformiste du monde. A partir de Washington Square et si l'on excepte l'antique Broadway, pas une rue oblique ou tournante : une dizaine de longs sillons parallèles remontent tout droit de la pointe de Manhattan vers la rivière Harlem ; ce sont les avenues, elles sont traversées par des centaines de sillons plus petits que leur sont rigoureusement perpendiculaires.

Ce quadrillage, c'est New-York : les rues se ressemblent tant qu'on ne leur a pas donné de nom, on s'est borné à leur assigner, comme aux soldats, un numéro matricule.

Mais si vous levez le nez tout change : en hauteur, New-York est le triomphe de l'individualisme. Les buildings échappent par le haut à toute réglementation urbaniste, ils ont vingt-sept, cinquante-cinq, cent étages, ils sont gris, bruns, blancs, mauresques, médiévaux, Renaissance ou modernes. Dans le bas Broadway ils se pressent les uns contre les autres, écrasant de minuscules

nos idées s'étonna que nous n'ayons pas fait appel à la police. Je lui expliquai nos répugnances mais il demeura troublé : « Chez nous, me dit-il, la police est le bien de tous les citoyens. Nous trouvons *naturel* de recourir à elle. »

églises noires et puis ils s'écartent, tout à coup, et laissent entre eux un trou béant de lumière. Vus de Brooklyn ils m'ont semblé avoir la solitude et la noblesse des bouquets de palmiers près des rivières dans le Souss marocain : des bouquets de gratte-ciel que l'œil cherche toujours à réunir et qui se défont toujours.

Ainsi l'individualisme américain m'est apparu d'abord comme une troisième dimension.

Il ne s'oppose point au conformisme, il le suppose au contraire; mais il est, au sein du conformisme, une direction nouvelle, en hauteur ou en profondeur.

D'abord il y a la lutte pour la vie — et elle est très âpre. Chaque individu veut réussir — c'est-à-dire gagner de l'argent. Mais il ne faudrait pas y voir l'avidité ou seulement le goût du luxe. L'argent n'est aux États-Unis, me semble-t-il, que le signe nécessaire mais symbolique de la réussite. On doit réussir parce que la réussite prouve les vertus morales et l'intelligence et aussi parce qu'elle indique qu'on bénéficie de la protection divine.

Et puis on doit réussir parce que, seulement alors, on pourra se poser, en face de la foule, comme une personne. Voyez les journaux américains : tant que vous n'avez pas réussi, il est vain d'espérer que vos articles paraîtront comme vous les avez remis. On coupera, on taillera. Mais si vous avez un nom qui fait de l'argent, alors tout est changé : on passera sans coupures

ce que vous écrivez, vous avez acquis le droit d'être vous-même.

De même au théâtre : une dame très versée dans la littérature française et connue dans les milieux d'édition, me demandait si, éventuellement, j'aurais plaisir à ce qu'une pièce de moi fût jouée aux États-Unis. Je lui répondis que j'en serais heureux, si à ce qu'on m'avait dit, les metteurs-en-scène n'avaient pas l'habitude de remanier d'eux-mêmes le texte qui leur était soumis. Elle parut fort étonnée et « s'ils ne le font pas, dit-elle, qui le fera ? Ce que vous avez écrit est fait pour être lu. Mais ils doivent travailler dessus pour qu'on puisse l'entendre. »¹

Ainsi l'individualisme en Amérique, dans la lutte pour la vie, est surtout l'aspiration passionnée de chacun vers l'état d'individu. Il y a des individus comme il y a des gratte-ciel en Amérique, il y a Ford, il y a Rockefeller, il y a Hemingway, il y a Roosevelt. Ils sont des modèles et des exemples.

En ce sens les buildings sont des ex-votos à la réussite, ils sont, derrière la statue de la Liberté, comme les statues d'un homme ou d'une entreprise qui se sont élevés au-dessus des autres. Ce sont d'immenses entreprises publicitaires

1. D'où le quiproquo de l'affaire Kravchenko. Le Rewriting étant dans les mœurs, Kravchenko, est, pour un Américain, l'auteur de son livre. Nous, au contraire, nous avons peine à le considérer comme tel.

construites par des particuliers ou par des collectivités, en grande partie pour manifester leur triomphe financier. Leurs propriétaires n'occupent qu'une faible partie des locaux et louent le reste. Aussi n'est-ce pas à tort qu'ils m'ont paru symboliser l'individualisme new-yorkais. Ils marquent tout simplement que l'individualité, aux États-Unis, se conquiert. C'est pour cela, sans doute, que les New-Yorkais m'ont paru si passionnément attachés à une économie libérale.

Pourtant chacun connaît la puissance des trusts aux États-Unis — ce qui représente en somme une autre forme d'économie dirigée. Mais le New-Yorkais n'a pas perdu le souvenir de cette époque où un homme pouvait gagner une fortune par ses propres moyens. Ce qui lui répugne dans l'économie dirigée c'est le fonctionnarisme. Ainsi, assez paradoxalement, cet homme qui se laisse si docilement conduire dans sa vie publique et privée est intransigeant lorsqu'il s'agit de son « job ». C'est qu'il place là son indépendance, son initiative et sa dignité de personne.

Pour le reste, il y a les « associations ». On comptait en 1930 que Washington contenait plus de cent cinquante agences centrales d'associations et de groupements. Je n'en citerai qu'une : la Foreign Policy Association.

A quelque 17^e étage, nous avons rencontré « autour d'une tasse de thé » quelques-unes de ces grandes femmes à cheveux gris, aimables, un peu froides, intelligentes comme des hommes,

qui, depuis la guerre, représentent la majorité dans ces associations. Elles nous ont raconté comment, en 1917, un certain nombre de personnes, intimement persuadées que les États-Unis entraient dans la guerre sans rien connaître de la politique extérieure, avaient décidé de consacrer leur temps libre à donner au pays la culture qui lui manquait.

La Ligue a 26.000 adhérents aujourd'hui, 300 sections dans les différents États. Plus de 500 journaux reçoivent sa documentation. Les hommes politiques consultent ses publications. Elle a d'ailleurs renoncé à informer le grand public : elle informe les informateurs (savants, professeurs, prêtres, journalistes). Toutes les semaines, elle publie un bulletin comportant l'étude d'une question internationale et un commentaire des événements de Washington ; une fois par quinzaine elle envoie aux journaux une documentation qu'ils reproduisent ou utilisent partiellement.

Imagine-t-on dans la France de 1939, une association de cette espèce documentant Bonnet où Daladier et envoyant ses périodiques à Maurras pour l'*Action Française* et à Cachin pour l'*Humanité* ?

Mais ce qui m'a frappé surtout, ce sont les derniers mots de notre hôtesse : « Ce qu'il y a, m'a-t-elle dit, c'est que nous protégeons l'individu. Hors des ligues, un homme est seul ; dans les ligues, il est une personne ; et il se protège

contre chacune en appartenant à plusieurs. » On voit le sens de cet individualisme : il faut d'abord que le citoyen s'encadre et se protège, il faut qu'il passe un contrat social avec d'autres citoyens de son espèce. Et c'est cette collectivité réduite qui lui confèrera sa fonction individuelle et sa valeur de personne. A l'intérieur de l'association il prendra des initiatives, il pourra mener une politique personnelle et influencer, s'il en est capable, l'orientation collective.

Autant le solitaire éveille de méfiance aux États-Unis, autant on y favorise cet individualisme dirigé, encadré. C'est ce que montrent, sur un tout autre plan, les tentatives que font les chefs d'industrie pour encourager l'auto-critique chez leur personnel.

Lorsque l'ouvrier est syndiqué, lorsque la propagande gouvernementale et celle du patronat l'ont suffisamment intégré à la communauté, *alors* on lui demande de se distinguer des autres et de faire preuve d'initiative. Nous avons rencontré plus d'une fois, à l'entrée des usines, des kiosques aux couleurs vives où sont exposés, derrière une vitre, les perfectionnements proposés par des membres du personnel et les photos de leur inventeur, qu'on prime fréquemment.

J'en ai dit assez, j'espère, pour faire comprendre comment le citoyen américain est soumis, de sa naissance à sa mort, à une force d'organisation et d'américanisation intense, comment il est d'abord dépersonnalisé par un appel constant à

sa raison, à son civisme, à sa liberté et comment, lorsqu'il est dûment encadré dans la nation, par des organisations professionnelles et par les ligues d'édification morale et d'éducation, il récupère soudain sa conscience de lui-même et son autonomie de personne ; libre à lui de s'échapper alors vers un individualisme presque nietzschéen que symbolisent les gratte-ciel dans le ciel clair de New-York. De toute façon, ce n'est pas, comme chez nous, l'individualisme, mais le conformisme qui est à la base : la personnalité doit se conquérir, elle est une fonction sociale ou l'affirmation de la réussite.

(*Figaro*. Février 45.)

VILLES D'AMÉRIQUE

Les premiers jours, j'étais perdu. Je n'avais pas l'œil fait aux gratte-ciel et ils ne m'étonnaient pas : ils m'apparaissaient — plutôt que comme des constructions humaines habitées par des hommes, — comme ces parties mortes du paysage urbain, rochers, collines, qu'on rencontre dans les villes bâties sur un sol tourmenté et que l'on contourne sans même y prêter attention. En même temps, mes yeux cherchaient perpétuellement quelque chose qui les retînt un instant et que je ne trouvais jamais : un détail, une place peut-être ou un monument. Je ne savais pas encore qu'il faut regarder les maisons et les rues d'ici par masses.

Pour apprendre à vivre dans ces villes, à les aimer comme les Américains les aiment, il a fallu que je survole les immenses déserts de l'Ouest et du Sud. En Europe nos cités se touchent, elles

baignent dans des campagnes humaines, travaillées au mètre carré. Et puis, très loin de nous, de l'autre côté des mers, nous savons vaguement qu'il y a le désert, un mythe. Ce mythe, pour l'Américain, est une réalité quotidienne. Entre la Nouvelle-Orléans et San-Francisco, nous avons volé pendant des heures au-dessus d'une terre rouge et sèche, grumelée de buissons vert-de-gris. Tout à coup une ville surgissait, un petit damier à ras du sol, et puis, de nouveau, la terre rouge, la savane, les pierres torturées du grand Canyon, les neiges des Rocky Mountains.

Au bout de quelques jours de ce régime, j'ai compris qu'une ville américaine était, à l'origine, un campement dans le désert. Des gens qui venaient de loin, attirés par une mine, un gisement de pétrole, un terrain fertile, arrivaient un beau jour et s'installaient au plus vite, dans une clairière, au bord d'un fleuve. On construisait les organes essentiels, banque, mairie, église et puis, par centaines, des maisons de bois à un étage. La route, s'il y en avait une, servait d'épine dorsale et puis, perpendiculairement à la route, on traçait des rues, comme des vertèbres. Il serait difficile de compter les villes américaines qui ont ainsi la raie au milieu.

Rien n'a changé depuis le temps des Caravanes vers l'Ouest : on fonde chaque année des villes aux États-Unis et on les fonde selon les mêmes procédés.

Voici Fontana, dans le Tennessee, près d'un

des grands barrages du T.V.A. Il y a douze ans, des pins poussaient sur la terre rouge de la montagne. Dès que la construction du barrage a commencé, on a abattu les pins et trois villages ont surgi du sol : deux villages blancs qui ont respectivement 3.000 et 5.000 habitants, un village nègre. Les ouvriers y habitent avec leurs familles ; il y a quatre ou cinq ans, au plus fort des travaux, on enregistrait une naissance par jour. La moitié du village a des airs de cité lacustre : les maisons sont en bois, avec des toits verts, on les a bâties sur pilotis pour éviter l'humidité. L'autre moitié est faite de demeures démontables, les « prefabricated houses ». Elles sont en bois aussi ; on les construit à 1.000 kilomètres de là, on les charge sur des camions ; à leur arrivée, il suffit de quatre heures et d'une seule équipe pour les monter. Les plus petites coûtent 2.000 dollars à l'employeur qui les loue 19 dollars par mois à ses ouvriers (31 dollars si elles sont meublées). Au-dedans, avec leurs meubles en série, leur chauffage central, leurs lampes électriques, leurs frigidaires, elles font penser à des cabines. Chaque pouce de ces petites pièces à l'aspect antiseptique a été utilisé : il y a des armoires dans les murs et des tiroirs sous le lit.

On sort, un peu oppressé, avec le sentiment d'avoir vu, dans un monde de l'an 3.000, la reconstitution soigneuse et réduite d'un logement de 1944. Dès qu'on a mis le pied dehors, on voit des centaines d'habitations toutes pareilles, tas-

sées, écrasées contre la terre, mais qui gardent encore dans leur forme même je ne sais quoi de nomade. On dirait un cimetière de roulottes. Cité lacustre et cimetières de roulottes se font face ; entre elles, une route large grimpe vers les pins : voilà une ville ou plutôt une matrice de ville américaine, avec tous ses organes essentiels : en bas un uniprix, plus haut la clinique, au sommet une église « mixte » où l'on fait ce qu'on pourrait appeler un service minimum, c'est-à-dire valable pour toutes les confessions.

Ce qui frappé c'est la légèreté, la fragilité de ces bâtiments. Le village ne pèse pas, il semble à peine posé sur le sol ; il n'est pas parvenu à marquer d'une empreinte humaine cette terre rougeâtre et les bois noirs : il est *provisoire*. Et d'ailleurs, il va bientôt partir sur les routes : dans deux ans le barrage sera terminé, les ouvriers s'en iront, on démontera les « prefabricated houses » et on les enverra au Texas, autour d'un puits de pétrole ou en Géorgie, près d'une plantation de coton, reconstituer un autre Fontana, sous d'autres cieux, avec de nouveaux habitants.

Ce village baladeur n'est pas l'exception ; aux Etats-Unis, les cités naissent comme elles meurent, en un jour. Les Américains ne s'en plaignent pas : l'essentiel pour eux, c'est d'emporter leur « home » avec eux. Ce home, c'est l'ensemble des objets, meubles, photos, souvenirs, qui leur appartiennent, qui leur renvoient leur image et qui constituent le paysage intérieur et vivant

de leur logement. Ce sont leurs pénates. Ils les traînent partout, comme Enée.

La « house » c'est la carcasse : on l'abandonne sous le moindre prétexte.

Nous avons en France des cités ouvrières. Mais elles sont sédentaires ; et puis elles ne deviendront jamais de vraies villes : elles sont, au contraire, le produit artificiel des cités voisines. En Amérique, de même que tout citoyen peut, en théorie, devenir président de la République, chaque Fontana peut devenir Detroit ou Minneapolis : il suffit d'un peu de chance. Et réciproquement, Detroit ou Minneapolis sont des Fontana qui ont eu de la chance. Detroit, pour ne prendre qu'un exemple, avait 300.000 habitants en 1905. Aujourd'hui il en a 1 million.

Ces habitants ont parfaitement conscience de cette chance : ils aiment à rappeler dans leurs films, dans leurs livres, le temps où leur cité n'était qu'un campement. Et c'est pourquoi ils passent sans difficulté de la ville au campement : entre celui-ci et celle-là, ils ne font aucune différence. Detroit et Minneapolis, Knoxville, Memphis, sont *nées provisoires* et le sont restées. Sans doute elles ne s'en iront plus jamais sur les routes, à dos de camion. Mais elles restent en fusion, elles n'ont jamais atteint une température interne de solidification.

Pour un Américain, ce qui ne serait pour nous qu'un changement de situation est l'occasion d'une véritable rupture avec son passé. Nom-

breux sont ceux qui, partant pour la guerre, ont liquidé leur appartement et vendu jusqu'à leurs complets : à quoi bon conserver ce qui sera passé de mode à leur retour ? Les femmes de soldats réduisent fréquemment leur train de vie et s'en vont habiter plus modestement dans un autre quartier. Ainsi la tristesse, la fidélité à l'absent se marquent par un déménagement.

Ce sont les déménagements, aussi, qui marquent les fluctuations des fortunes américaines.

Il est de règle, aux États-Unis, que les beaux quartiers glissent du centre à la périphérie : au bout de cinq ans le centre est « pourri » ; si vous y promenez, vous rencontrerez, dans des rues sales, des résidences délabrées qui gardent sous leur crasse un air de prétention, une architecture compliquée, maisons de bois à un étage dont l'entrée est un péristyle soutenu par des colonnes, chalets gothiques, « coloniaux », etc. Ce furent des demeures aristocratiques, à présent des pauvres les habitent. Il y a de ces temples gréco-romains dans le sinistre quartier noir de Chicago ; du dehors ils ont encore bonne mine. Seulement, à l'intérieur, douze familles nègres, mangées aux poux et aux rats, s'entassent dans cinq ou six pièces.

En même temps il s'opère continuellement des changements sur place : on achète un immeuble pour le démolir et bâtir un immeuble plus grand sur le même terrain ; au bout de cinq ans on revend ce dernier à un entrepreneur qui le jette

bas pour en construire un troisième. Le résultat : une ville de là-bas est pour ses habitants un paysage mouvant, tandis que pour nous nos cités sont des coquilles.

Il faut trouver en France de bien vieilles gens, si l'on veut s'entendre dire ce qu'un Américain de 40 ans me disait hier à Chicago : « Quand j'étais jeune homme tout ce quartier-ci était occupé par le lac. Mais on a comblé cette partie du lac et on a bâti dessus. » Et ce matin un avocat de 35 ans, qui me montrait le quartier nègre : « J'y suis né. A cette époque-là, c'était la résidence des blancs, vous n'y auriez pas vu un noir, sauf des domestiques. Aujourd'hui les blancs sont partis et 250.000 nègres s'entassaient dans leurs maisons. »

M. Verdier, propriétaire des grands magasins « City of Paris » à San-Francisco, a vu le tremblement de terre et l'incendie qui détruisirent les trois quarts de la ville. C'était alors un jeune homme : il a gardé une parfaite mémoire du sinistre. Il a assisté à la reconstruction de la cité qui gardait encore vers 1913 un aspect asiatique, puis à son américanisation rapide. Il a donc les souvenirs superposés de trois San-Francisco.

Nous, nous changeons dans des villes immuables et nos maisons, nos quartiers nous survivent ; les villes américaines changent plus vite que leurs habitants et ce sont eux qui leur survivent.

A vrai dire, nous visitons les États-Unis en

temps de guerre ; la vie énorme des cités américaines s'est tout à coup pétrifiée ; on ne construit plus, on ne déménage plus guère. Mais cette stagnation est toute provisoire : les villes se sont immobilisées comme le danseur qui reste, sur l'écran, la jambe en l'air, quand le film s'arrête ; on sent partout la poussée de sève qui, tout de suite après la guerre, va les faire éclater.

D'abord, il y a des problèmes urgents : par exemple, il faut rebâtir le quartier noir de Chicago. Le gouvernement s'y est employé avant Pearl-Harbour. Mais c'est à peine si les immeubles qu'il a édifiés peuvent abriter 7.000 personnes. Or il y en a 250.000 à loger. Ensuite les industriels veulent agrandir et transformer leurs usines : les fameux abattoirs de Chicago vont être entièrement modernisés.

Enfin l'Américain moyen est hanté par l'image de la « maison moderne », pour laquelle on fait une publicité considérable, qui sera, nous dit-on, cent fois plus confortable que les habitations d'aujourd'hui et dont la construction par quantités massives entre certainement dans les projets de « conversion industrielle » qui prennent naissance un peu partout en ce moment.

Après la guerre, l'Amérique va certainement être prise d'une véritable ivresse de bâtir. Aujourd'hui l'Américain regarde sa ville avec objectivité : il ne songe pas à la trouver laide, mais il pense qu'elle est bien vieille. Si elle était encore plus vieille, comme sont les nôtres, il pourrait

y retrouver un passé social, une tradition. Nous vivons ordinairement dans les demeures de nos grands-pères. Nos rues reflètent les usages et les mœurs de siècles passés ; elles tamisent un peu le présent ; rien n'est purement présent de ce qui arrive dans la rue Montorgueil ou dans celle du Pot-de-Fer. Mais eux, ils vivent à trente ans dans des maisons qui ont été construites quand ils en avaient vingt.

Trop jeunes pour leur sembler *anciennes*, elles leur paraissent simplement périmées : elles sont en retard sur les autres outils, sur les autos, qu'on peut revendre tous les deux ans, sur les frigidaires ou les appareils de radio. C'est pourquoi ils considèrent leurs villes sans vaine sentimentalité, raisonnablement. Ils s'y sont un peu attachés, comme on s'attache à sa voiture, mais ils les tiennent avant tout pour des instruments qu'ils troqueront sans hésiter contre des instruments plus commodes.

Une ville, pour nous, c'est surtout un passé ; pour eux, c'est d'abord un avenir, ce qu'ils aiment en elle, c'est tout ce qu'elle n'est pas encore et tout ce qu'elle peut être.

Quelles sont les impressions d'un Européen lorsqu'il débarque dans une cité américaine ? D'abord, il se dit qu'on lui a monté le coup. On ne lui parlait que des gratte-ciel, on lui présentait New-York, Chicago comme des « villes debout ». Or son premier sentiment, au contraire, est que la hauteur moyenne d'une ville des États-

Unis est très sensiblement inférieure à celle d'une ville française. L'immense majorité des maisons n'a pas plus de deux étages. Même dans les très grandes villes, l'immeuble à cinq étages est l'exception.

Ensuite, il est frappé par la légèreté des matériaux employés. Aux États-Unis, on ne fait pour ainsi dire jamais usage de la pierre. Les gratte-ciel : revêtement de béton sur une armature métallique ; les autres édifices : briques ou bois de construction. Même dans les cités les plus riches et dans les quartiers les plus élégants de ces cités, il est fréquent de trouver des maisons de bois. Les belles demeures coloniales de la Nouvelle-Orléans sont en bois ; en bois beaucoup des jolis chalets où habitent les stars et les metteurs-en-scène d'Hollywood ; en bois le cottage « style californien » de San-Francisco ; partout vous rencontrerez des groupes de maisons de bois écrasées entre deux buildings de vingt étages.

Les maisons de briques sont couleur de sang séché ou, au contraire, peinturlurées, barbouillées de jaune vif, de vert ou de blanc cru¹. Dans la plupart des villes, elles n'ont pas de toit ; ce sont des cubes ou des parallépipèdes rectangles,

1. Kisling, Masson se sont plaints souvent de ce que le paysage urbain des États-Unis incite peu à la peinture. C'est en partie, je crois, parce que les villes sont déjà peintes. Elles n'ont pas les couleurs hésitantes des nôtres. Que faire de ces teintes qui sont déjà de l'art ou, du moins, de l'artifice ? Les laisser où elles sont.

aux façades rigoureusement plates. Toutes ces demeures hâtivement construites et faites à dessein pour être hâtivement démolies se rapprochent singulièrement, comme on voit, des « prefabricated houses » de Fontana.

La légèreté de ces maisons de pacotille, leurs couleurs criardes alternant avec le rouge sombre des briques, l'extraordinaire variété de leurs décorations, qui ne parvient pas à dissimuler l'uniformité de leur type, tout cela donne le sentiment, lorsqu'on est au centre de la cité, de se promener dans les faubourgs d'une ville d'eaux, à Trouville, à Cabourg, à la Baule. Seuls, ces éphémères chalets au bord de la mer, avec leur architecture prétentieuse et leur fragilité, peuvent donner une idée des immeubles américains à ceux de mes lecteurs français qui n'ont pas vu les États-Unis.

J'ajouterais volontiers, pour compléter l'impression, qu'on songe aussi, par moments, à une cité-exposition, mais vieillie, salie, comme celles qui survivent dix ans, dans quelque parc, à la solennité qui les a fait naître. Car ces bicoques se salissent vite, surtout dans des régions industrielles.

Chicago, noirci par ses fumées, assombri par les brouillards du lac Michigan, est d'un rouge ténébreux et sinistre. Pittsburg est plus sombre encore. Et rien n'est plus saisissant, d'abord, que le contraste entre la formidable puissance, l'abondance inépuisable de ce qu'on nomme le « colosse américain » et l'insignifiance chétive de ces mai-

sonnettes qui bordent les routes les plus larges du monde. Mais rien ne marque mieux, à la réflexion, que l'Amérique n'est pas *faite*, que ses idées, ses projets, sa structure sociale et ses villes n'ont qu'une réalité strictement provisoire.

Ces cités tirées au cordeau n'offrent pas trace d'organisation. Beaucoup d'entre elles ont la structure rudimentaire d'un polypier. Los-Angeles, en particulier, ressemble à un gros ver de terre qu'on pourrait couper en vingt tronçons sans le tuer. Si vous parcourez cette énorme agglomération probablement la plus grande du monde, vous rencontrez successivement vingt villes juxtaposées, rigoureusement identiques les unes aux autres, chacune avec son quartier pauvre, ses rues commerçantes, ses boîtes de nuit, sa banlieue élégante, et vous aurez l'impression qu'un centre urbain de taille moyenne s'est reproduit à vingt exemplaires par scissiparité¹.

Cette juxtaposition est de règle en Amérique, où les quartiers s'ajoutent les uns aux autres au fur et à mesure que la prospérité d'une région amène de nouveaux immigrants. Vous passez sans transition d'une rue misérable à une avenue aristocratique ; une esplanade bordée de skyscrapers, de musées, de monuments publics, ornée de pelouses et d'arbres s'arrête brusquement, à

1. Pour en donner une idée, je suggère au lecteur de se représenter non pas une ville de la Côte d'Azur mais la Côte d'Azur tout entière de Cannes à Menton.

pic au-dessus d'une gare fumeuse ; il n'est pas rare de découvrir, au pied des plus grands buildings, le long d'une avenue aristocratique, une « zone » de petits potagers misérables.

C'est que le passé, dans ces villes qui vont vite, qui ne sont pas construites pour vieillir et qui progressent comme les armées modernes, en encerclant des flots de résistance qu'elles ne peuvent pas détruire, ne se manifeste pas, comme chez nous, par des *monuments*, mais par des *résidus*. C'est un résidu le pont de bois qui, à Chicago, enjambe un canal à deux pas des gratte-ciel les plus hauts du monde. C'est un résidu le métro aérien de Chicago, de New-York, qui roule bruyamment dans les rues centrales, soutenu par de gros piliers de fer et par des poutres transversales qui, de chaque côté, touchent presque aux façades des maisons. Ils sont là, tout simplement, parce qu'on n'a pas pris le temps de les démolir : comme une indication de travaux à faire.

Ce désordre se retrouve dans chaque perspective particulière. Nulle part je n'ai vu tant de terrains vagues : il est vrai qu'ils ont une fonction précise : ils servent de parcs à autos. Mais ils n'en rompent pas moins brusquement l'alignement de la rue. Tout d'un coup, il semble qu'une bombe soit tombée sur trois ou quatre maisons, les réduisant en poudre, et qu'on vienne tout juste de déblayer ; c'est un « parking » : deux cents mètres carrés de terre nue avec, peut-

être, pour seul ornement, une affiche de publicité sur un grand panneau à claire-voie. Tout d'un coup la ville paraît inachevée, mal ajustée ; tout d'un coup on retrouve le désert et ces grands emplacements vides qui frappaient à Fontana. J'ai retenu ce paysage de Los-Angeles : en pleine ville, deux immeubles modernes, deux cubes blancs, encadrent un terrain vague, au sol défoncé : parking. Quelques autos sont rangées là, qui paraissent abandonnées. Un palmier croît entre les autos, comme une mauvaise herbe. Au fond, une colline herbue, à pente rapide, qui ressemble un peu à ces buttes de nos fortifications où l'on jette les ordures ménagères. Au sommet de la butte, une maison de bois. Un peu en dessous, une ficelle est tendue entre deux petits arbres : du linge multicolore y sèche. Tournez autour du pâté de maisons et voilà la colline qui disparaît : on a maçonné, bitumé, sillonné de routes goudronnées, percé d'un tunnel magnifique son autre versant.

Ce qui frappe surtout dans les cités américaines c'est le désordre en hauteur. Ces bicoques de brique sont de taille inégale : un étage, deux étages, un étage, un étage, trois étages. voilà les proportions successives que j'ai notées au hasard d'une promenade à Detroit. Vous retrouverez les mêmes à l'autre bout du pays, à Albuquerque ou à San-Antonio. En profondeur, au-dessus de ce crénelage irrégulier, on aperçoit des immeubles de toutes formes et de toutes dimensions,

longs étuis, épaisses boîtes de trente étages, à trente, à quarante fenêtres par étage ; dès qu'il y a un peu de brouillard, les couleurs s'évanouissent, il ne reste que des volumes, toutes les variétés de polyèdres. Entre eux, des vides énormes, des terrains vagues découpés dans le ciel.

A New-York, à Chicago même, le gratte-ciel est chez lui, il impose un ordre nouveau à la ville. Mais partout ailleurs il est déplacé : l'œil ne peut établir aucune unité entre ces grandes asperges et les maisonnettes qui courent à ras du sol ; il cherche malgré lui cette ligne si bien connue dans les villes européennes, la ligne des toits, et il ne la trouve pas. C'est pourquoi l'Européen, au début, a le sentiment de traverser, plutôt qu'une ville, un chaos de rochers ressemblant à une ville, quelque chose comme Montpellier-le-Vieux.

Mais aussi il a tort de visiter les villes américaines comme on visite Paris ou Venise : elles ne sont pas faites pour cela. Les rues n'ont pas, ici, la même signification que les nôtres. En Europe, une rue est intermédiaire entre le chemin de grande communication et le « lieu public » couvert. Elle est de plain-pied avec les cafés comme le prouve l'usage de la « terrasse » que ceux-ci poussent sur le trottoir aux beaux jours. Aussi change-t-elle d'aspect plus de cent fois en une journée, car la foule qui la peuple se renouvelle et les hommes sont, en Europe, sa composition essentielle. La rue américaine est un

tronçon de grand'route. Elle s'étend parfois sur plusieurs kilomètres. Elle n'incite pas à la promenade : les nôtres sont obliques, tortueuses, pleines de replis et de secrets. Elle, c'est une ligne droite, elle se livre d'un coup ; elle est sans mystère ; où qu'on soit placé, on la voit d'un bout à l'autre. D'ailleurs les distances sont trop grandes dans les villes américaines pour qu'on se déplace à pied : dans la plupart d'entre elles les déplacements s'opèrent en automobile, en bus, en métro presque exclusivement. De métro en escalier roulant, d'escalier roulant en ascenseur, d'ascenseur en taxi, de taxi en bus et de nouveau en métro puis en ascenseur, il m'est arrivé, en certains jours, d'être emporté comme un colis d'un rendez-vous à un autre rendez-vous sans mettre un pied devant l'autre.

J'ai constaté dans certaines villes une véritable atrophie des trottoirs : à Los-Angeles, par exemple, sur l'avenue La Cienega, bordée de bars, de théâtres, de restaurants, d'antiquaires et de résidences privées, ils ne sont plus guère que le chemin transversal qui conduit les invités et les clients de la chaussée à la maison. Depuis les façades jusqu'à la chaussée de cette avenue de luxe on a semé du gazon. J'ai suivi longtemps un étroit sentier entre les pelouses, sans rencontrer âme qui vive, pendant que les autos sillonnaient la route, à ma droite : toute l'animation de la rue s'était réfugiée sur la chaussée.

A New-York, à Chicago, il n'y a pas de quar-

tiers mais il y a une vie de quartier : l'Américain ne connaît pas sa ville ; à dix « blocks » de chez lui il s'égare. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas foule dans les rues commerçantes : mais c'est une foule qui ne flâne pas ; les gens font des courses ou sortent de l'Underground pour aller à leur bureau.

C'est à peine si, de temps à autre, j'ai vu quelques nègres rêver devant une boutique.

Pourtant on se met rapidement à aimer les villes d'Amérique. Sans doute elles se ressemblent toutes. Et c'est une déception, lorsque vous arrivez à Wichita, à Saint-Louis, à Albuquerque, à Memphis, de constater que, derrière ces noms magnifiques et prometteurs, se cache la même cité standard, en damier, avec les mêmes feux rouges et verts qui règlent la circulation et le même air provincial. Mais on apprend peu à peu à les distinguer : Chicago, noble et sinistre, couleur du sang qui ruisselle dans ses abattoirs, avec ses canaux, l'eau grise du lac Michigan et ses rues écrasées entre des buildings patauds et puissants, ne ressemble aucunement à San-Francisco, ville aérée, marine, salée, construite en amphithéâtre.

Et puis on finit par aimer ce qu'elles ont en commun : cet air de provisoire. On étouffe un peu dans nos belles villes closes, pleines comme des œufs. Nos rues, tournantes et obliques, viennent buter contre des murs, contre des maisons ; une fois qu'on est en ville, le regard n'en sort

plus. En Amérique, ces longues rues droites, que ne barre aucun obstacle, conduisent le regard, comme des canaux, jusqu'en dehors de la ville. Où que vous soyez, vous voyez au bout de chacune d'elles la montagne ou les champs ou la mer.

Provisoires et fragiles, informes, inachevées, elles sont hantées par la présence de l'immense espace géographique qui les entoure. Précisément parce que leurs boulevards sont des routes, elles semblent toujours des étapes sur les routes. Elles n'oppressent pas, elles n'enferment jamais : rien n'est définitif en elles, rien n'est arrêté. Vous sentez, du premier coup d'œil, que votre contact avec elles est provisoire : ou bien vous les quitterez ou bien elles changeront autour de vous.

Gardons-nous d'exagérer : dans ces mêmes villes, nous avons connu les dimanches de la province américaine, plus oppressants que partout ailleurs ; nous avons connu les hostelleries « style colonial » des faubourgs où les familles bourgeoises vont manger en silence, pour 2 dollars par tête, le cocktail de crevettes et le dindon à la sauce sucrée, en écoutant l'orgue électrique. Il ne faut pas oublier l'épais ennui qui pèse sur l'Amérique.

Mais ces villes légères, si semblables encore à Fontana, aux campements du Far-West, montrent l'autre face des États-Unis : leur liberté. Chacun est libre, ici, non de critiquer ou de ré-

former les mœurs, mais de les fuir, de s'en aller dans le désert ou dans une autre ville. Les villes sont ouvertes. Ouvertes sur le monde, ouvertes sur l'avenir. C'est ce qui leur donne à toutes un air aventureux et, dans leur désordre, dans leur laideur même, une sorte d'émouvante beauté.

(*Figaro*, 1945.)

NEW-YORK, VILLE COLONIALE

Je savais bien que j'aimerais New-York, mais je croyais pouvoir l'aimer tout de suite, comme j'avais tout de suite aimé les briques rouges de Venise et les maisons massives et sombres de Londres. Je ne savais pas qu'il y eût pour l'Européen fraîchement débarqué un « mal de New-York », tout comme il y a un mal de mer, un mal de l'air, un mal de montagne.

Un car officiel m'avait conduit, à minuit, de l'aéroport de La Guardia au Plaza Hotel. J'avais appuyé mon front contre la vitre, mais je n'avais pu voir que des lumières rouges et vertes et des bâtiments obscurs. Le jour suivant, je me trouvais sans transition aucune à l'angle de la 58^e Rue et de la 5^e Avenue. Je marchai longtemps sous le ciel glacé. C'était un dimanche de janvier 1945, un dimanche abandonné. Je cherchais New-York et ne pouvais le trouver. Il semblait se retirer devant moi, comme une cité fantôme, à

mesure que j'avais dans une avenue qui me paraissait froidement quelconque et sans originalité. Ce que je cherchais, sans doute, c'était une cité européenne.

Nous autres, Européens, nous vivons sur ce mythe de la grande ville que nous avons forgé au xix^e siècle. Les mythes des Américains ne sont pas les nôtres et la cité américaine n'est pas notre cité. Elle n'a ni la même nature ni les mêmes fonctions. En Espagne, en Italie, en Allemagne, en France, nous trouvons des villes rondes, qui furent d'abord encerclées de remparts destinés non seulement à protéger les habitants contre l'invasion ennemie, mais aussi à leur dissimuler l'inexorable présence de la nature. Ces villes sont, en outre, divisées en quartiers également ronds et fermés. Les maisons entassées, enchevêtrées pèsent lourdement sur le sol. Elles semblent avoir une tendance naturelle à se rapprocher les unes des autres, à tel point que, de temps en temps on est obligé de se frayer de nouveaux chemins à coups de hache, tout comme dans les forêts vierges. Les rues se jettent dans d'autres rues : fermées à chacune de leurs extrémités, elles n'ont pas l'air de mener vers le dehors de la ville ; on y tourne en rond. Elles sont plus que de simples artères : chacune constitue un milieu social. On s'y arrête, on y fait des rencontres, on y boit, on y mange, on y demeure. Le dimanche, on s'habille et l'on y va faire un tour pour le seul plaisir de saluer

des amis, pour voir et se faire voir. Ce sont ces rues-là qui ont inspiré à Jules Romains son « unanimisme ». Elles sont animées d'un esprit collectif qui varie à chaque heure du jour.

Ainsi donc, mon regard européen et myope, s'aventurant lentement, épiant tout, s'efforçait en vain de découvrir à New-York quelque chose qui le retint, quelque chose, n'importe quoi : une rangée de maisons barrant soudain la route, un coin de rue, quelque vieille maison patinée par les ans. En vain : New-York est une ville pour presbytes : on ne peut « accommoder » qu'à l'infini. Mon regard ne rencontrait que l'espace. Il glissait sur des pâtés de maisons, toutes semblables, sans que rien l'arrête, il allait se perdre dans le vague, à l'horizon.

Céline disait de New-York : « C'est une ville verticale. » C'est vrai, mais elle m'apparut d'abord comme une ville en long. Le trafic qui s'immobilise dans les rues de traverse, jouit de tous les privilèges et s'écoule inlassablement dans les avenues. Que de fois les chauffeurs de taxis, qui prennent volontiers des voyageurs pour les conduire au nord ou au sud, refusent tout net de charger pour l'est ou l'ouest ! Les rues transversales ne servent guère qu'à marquer la limite des immeubles entre les avenues. Celles-ci les coupent, les écartent et se précipitent vers le nord. Ce fut à cause de cela que, touriste naïf, je cherchai longtemps et vainement à découvrir des « quartiers ». En France, les

agglomérations nous encerclent et nous protègent : le quartier riche protège les riches contre les pauvres ; le quartier pauvre nous met à l'abri du dédain des riches ; pareillement la ville entière nous protège contre la nature.

A New-York, où les grands axes sont des avenues parallèles, je n'ai pu sauf dans le bas-Broadway découvrir de quartiers ; seulement des atmosphères, masses gazeuses étirées longitudinalement et dont rien ne marque le commencement ou la fin. Graduellement, j'ai appris à reconnaître l'atmosphère de la 3^e Avenue, où les gens se rencontrent, sourient, bavardent, à l'ombre du bruyant métro aérien, sans même se connaître ; et ce bar irlandais où un Allemand, passant près de ma table, s'arrêta un moment pour me dire : « Vous êtes français ? Moi, je suis boche » ; le confort rassurant des magasins de Lexington ; la morne élégance de Park Avenue ; le luxe froid et l'impassibilité de stuc de la 5^e Avenue ; la frivolité gaie des 6^e et 7^e ; les foires aux victuailles de la 9^e ; le no man's land de la 10^e. Chaque avenue enveloppe les rues voisines dans sa propre atmosphère, mais, un block plus loin, vous plongez soudain dans un autre monde. Non loin du silence palpitant de Park Avenue, où roulent les voitures de maîtres, j'arrive sur la 1^{re} Avenue, où la terre tremble perpétuellement sous le passage des camions. Comment puis-je me croire en sûreté sur une de ces interminables trajectoires « nord-sud »

lorsque, à quelques pas de là, à l'est ou à l'ouest, me guettent d'autres mondes longitudinaux ? Derrière le Waldorf, Astoria et les tentes blanches et bleues des buildings « distingués », j'aperçois l'Elevated, qui emporte avec lui un peu de la misère de Bowery.

Tout New-York est ainsi rayé de significations parallèles et non communicantes. Ces longues lignes tirées au cordeau m'ont donné soudain la sensation de l'espace. Nos villes d'Europe sont construites pour nous protéger contre lui : les maisons s'y groupent comme des moutons. Mais l'espace traverse New-York, l'anime, le dilate. L'espace, le grand espace vide des steppes et des pampas, coule dans ses artères comme un courant d'air froid, séparant les riverains de droite des riverains de gauche. A Boston, un ami américain qui me faisait visiter les beaux quartiers me dit en désignant le côté gauche d'un boulevard : « Les gens « bien » demeurent là. » Et il ajouta ironiquement, désignant le côté droit : « Personne n'a jamais su qui demeure par ici. » Il en est de même à New-York : entre les deux côtés d'une rue, il y a tout l'espace.

New-York est à mi-chemin entre la ville pour piétons et la ville pour autos. On ne se promène pas dans New-York : on y passe, c'est une ville en mouvement. Si je marche rapidement, j'y suis à l'aise ; si je m'arrête, je me trouble et je me demande : « Pourquoi suis-je dans cette rue plutôt que dans l'une des centaines d'autres qui

lui ressemblent ? Pourquoi devant ce drugstore-ci, devant cette succursale de Schrafft's ou Woolworth's, plutôt que devant n'importe quelle autre succursale, n'importe lequel de ces milliers de drugstores, tous semblables ? »

Et soudain apparaît l'espace pur. J'imagine qu'un triangle, s'il lui était donné de prendre conscience de sa position dans l'espace, serait effrayé de constater la rigueur des coordonnées qui la définissent, mais, en même temps, de découvrir qu'il est simplement n'importe quel triangle, n'importe où. A New-York, vous ne vous égarez jamais : un regard vous suffit pour faire le point : vous êtes sur l'East Side, à l'angle de la 52^e Rue et de Lexington. Mais cette précision spatiale n'est accompagnée d'aucune précision affective. Dans l'anonymat numérique des rues et avenues, je suis simplement n'importe qui n'importe où. Où que je sois ma position est repérée. En longitude et en latitude. Mais aucune raison valable n'excuse ma présence en tel endroit plutôt qu'en tel autre, puisque tel endroit ou tel autre sont tellement identiques. Jamais égaré, toujours perdu.

Suis-je perdu dans une cité ou dans la nature ? Contre la violence de la nature New-York n'est pas une protection. C'est une ville à ciel ouvert. Les orages inondent ses rues si larges, si longues à traverser quand il pleut. Les ouragans secouent les maisons de briques et balancent les gratte-ciel. La radio les annonce solennellement comme

des déclarations de guerre. En été, l'air vibre entre les maisons : en hiver, la ville est noyée, de sorte qu'on se pourrait croire en quelque banlieue de Paris quand la Seine déborde : mais là-bas, ce n'est que la neige qui fond.

La nature pèse si lourdement sur New-York que la plus moderne des villes est aussi la plus sale. De ma fenêtre, je vois le vent jouer avec des papiers épais, boueux, qui voltigent sur le pavé. Quand je sors, je marche dans une neige noirâtre, sorte de croûte boursouflée de la même teinte que le trottoir, à croire que c'est le trottoir lui-même qui se gondole. Dès la fin de mai, la chaleur s'abat sur la ville comme une bombe atomique. C'est le Mal. Les gens s'abordent en se disant : « *It's a murder.* » Les trains emportent des millions de citadins qui fuient et qui laissent, lorsqu'ils descendent, une trace humide sur la banquette, comme les escargots. Ce n'est pas la ville qu'ils fuient, c'est la Nature. Jusque dans les profondeurs de mon appartement, je subis les assauts d'une nature hostile, sourde, mystérieuse. Je crois camper au cœur d'une jungle grouillante d'insectes. Il y a le gémissement du vent ; il y a les décharges électriques que je reçois chaque fois que je touche un bouton de porte ou que je serre la main d'un ami ; il y a les cafards qui courent dans ma cuisine, les ascenseurs qui me donnent la nausée, la soif inextinguible qui me brûle du matin au soir. New-York est une ville coloniale, un terrain

de camping. Toute l'hostilité, toute la cruauté de la Nature sont présentes dans cette cité, le monument le plus prodigieux que l'homme se soit jamais élevé à soi-même. C'est une ville légère ; son manque apparent de poids surprend la plupart des Européens. Dans cet espace immense et malveillant, dans ce désert de roc qui ne tolère aucune végétation, on a construit des milliers de maisons en briques, en bois ou en ciment armé qui semblent toutes, sur le point de s'envoler.

J'aime New-York. J'ai appris à l'aimer. Je me suis habitué à ses ensembles massifs, à ses grandes perspectives. Mes regards ne s'attardent plus sur les façades en quête d'une maison qui, par impossible, ne serait pas identique aux autres maisons. Ils filent tout de suite à l'horizon chercher les buildings perdus dans la brume, qui ne sont plus rien que des volumes, plus rien que l'encadrement austère du ciel. Quand on sait regarder les deux rangées d'immeubles qui, comme des falaises, bordent une grande artère, on est récompensé : leur mission s'achève là-bas, au bout de l'avenue, en de simples lignes harmonieuses, un lambeau de ciel flotte entre elles.

New-York ne se révèle qu'à une certaine hauteur, à une certaine distance, à une certaine vitesse : ce ne sont ni la hauteur ni la distance ni la vitesse du piéton. Cette ville ressemble étonnamment aux grandes plaines andalouses : monotone quand on la parcourt à pied, superbe et

changeante quand on la traverse en voiture.

J'ai appris à aimer son ciel. Dans les villes d'Europe, où les toits sont bas, le ciel rampe au ras du sol et semble apprivoisé. Le ciel de New-York est beau parce que les gratte-ciel le repoussent très loin au-dessus de nos têtes. Solitaire et pur comme une bête sauvage, il monte la garde et veille sur la cité. Et ce n'est pas seulement une protection locale : on sent qu'il s'étale au loin sur toute l'Amérique ; c'est le ciel du monde entier.

J'ai appris à aimer les avenues de Manhattan. Ce ne sont pas de graves petites promenades encloses entre des maisons : ce sont des routes nationales. Dès que vous mettez le pied sur l'une d'elles, vous comprenez qu'il faut qu'elle file jusqu'à Boston ou Chicago. Elle s'évanouit hors de la ville et l'œil peut presque la suivre dans la campagne. Un ciel sauvage au-dessus de grands rails parallèles : voilà ce qu'est New-York, avant tout. Au cœur de la cité, vous êtes au cœur de la nature.

Il a fallu que je m'y habitue, mais, à présent que c'est chose faite, nulle part je ne me sens plus libre qu'au sein des foules new-yorkaises. Cette ville légère, éphémère, qui semble chaque matin, chaque soir, sous les rayons curieux du soleil, la simple juxtaposition de parallépipèdes rectangles, jamais n'opprime ni ne déprime. Ici, l'on peut connaître l'angoisse de la solitude, non celle de l'écrasement.

En Europe, nous nous attachons à un quartier, à un bouquet de maisons, à un coin de rue, et nous ne sommes plus libres. Mais à peine vous êtes-vous plongé dans New-York que vous vivez complètement à la dimension de New-York. Vous pouvez l'admirer le soir du haut de Queensborough Bridge, le matin de New-Jersey, à midi du soixante-dix-septième étage du Centre Rockefeller ; mais vous ne serez jamais captivé par aucune de ses rues, parce qu'aucune d'entre elles ne se distingue par une beauté qui lui soit propre. La beauté est présente à toutes, comme sont présents toute la nature et le ciel de toute l'Amérique. Nulle part vous ne sentirez mieux la simultanéité des vies humaines.

En dépit de son austérité, New-York émeut les Européens. Certes, nous avons appris à aimer nos vieilles cités, mais ce qui nous touche en elles, c'est un mur romain qui fait partie de la façade d'une auberge, ou une maison qu'habita Cervantes, ou la place des Vosges, ou l'hôtel de ville de Rouen. Nous aimons des villes-musées — et toutes nos villes sont un peu comme des musées où nous vagabondons parmi les demeures des ancêtres. New-York n'est pas une ville-musée ; pourtant aux yeux des Français de ma génération, elle a déjà la mélancolie du passé. Quand nous avions vingt ans, vers 1925, nous avons entendu parler des gratte-ciel. Ils symbolisaient pour nous la fabuleuse prospérité américaine. Nous les avons découverts avec stupéfaction

dans les films. Ils étaient l'architecture de l'avenir, tout comme le cinéma était l'art de l'avenir et le jazz la musique de l'avenir. Aujourd'hui, nous savons à quoi nous en tenir sur le jazz. Nous savons qu'il porte en soi plus de passé que d'avenir. C'est une musique d'inspiration populaire nègre, susceptible d'un développement limité et qui dégénère doucement. Le jazz se survit. Les films parlants n'ont pas tenu les promesses du muet. Hollywood piétine dans de vieilles ornières.

Sans aucun doute la guerre a révélé aux Américains que l'Amérique était la plus grande puissance du monde. Mais l'ère de la vie facile est passée ; de nombreux économistes redoutent une nouvelle crise. Aussi ne construit-on plus de gratte-ciel. Il paraît qu'ils sont trop difficiles à louer.

L'homme qui se promenait dans New-York avant 1930 voyait dans les grands buildings dominant la cité les premiers signes d'une architecture appelée à rayonner sur le pays tout entier. Les gratte-ciel, alors, étaient vivants. Aujourd'hui, pour un Français qui arrive d'Europe, ils ne sont déjà plus que des monuments historiques, témoins d'une époque révolue. Ils se dressent encore vers le ciel, mais mon esprit ne les suit plus, et les New-Yorkais passent à leur pied sans même les regarder. Je ne puis les considérer sans mélancolie : ils parlent d'une époque où nous croyions que la dernière des

guerres venait de se terminer, où nous croyions à la paix. Déjà, ils sont quelque peu négligés : demain, peut-être, on les démolira. En tout cas, il a fallu pour les construire une foi que nous n'avons plus.

Je marche entre les petites maisons de briques, couleur de sang séché. Elles sont plus jeunes que les maisons d'Europe, mais leur fragilité les fait paraître bien plus vieilles. Je vois au loin l'Empire States Building, ou le Chrysler Building, qui pointent vainement vers le ciel, et je songe soudain que New-York est sur le point d'acquiescer une Histoire et qu'il a déjà ses ruines.

C'en est assez pour orner d'un peu de douceur la ville la plus rude du monde.

(*Town and Country*, 1946.)

PRÉSENTATION

Tout a été dit sur les États-Unis. Mais celui qui a une fois traversé l'Atlantique ne saurait plus se satisfaire, même des livres les plus pénétrants ; non qu'il ne croie ce qu'ils disent, mais son adhésion reste abstraite. Lorsqu'un ami prétend expliquer notre caractère et démêler nos intentions, lorsqu'il rapporte chacun de nos actes à des principes, des préjugés, des croyances et une conception du monde qui, selon lui, nous sont propres, nous l'écoutons, mal à notre aise, sans pouvoir nier ce qu'il dit, ni tout à fait l'accepter. Peut-être la construction est vraie, mais de quelle vérité ? Il manque la chaleur intime, la vie, cette imprévisibilité qu'on est toujours pour soi-même et cette familiarité lassée qu'on est aussi, et cette décision de s'accommoder de soi ou de se fuir, et les délibérations perpétuelles, et l'invention perpétuelle de ce qu'on est, et le

serment d'être *cela* et pas autre chose, bref la liberté. Pareillement lorsqu'on nous présente, en Europe, un soigneux agencement de ces notions — melting-pot, puritanisme, réalisme, optimisme, etc. — dont on nous dit qu'elles sont les clés du caractère américain, nous ressentons une certaine satisfaction intellectuelle et nous pensons qu'en effet cela doit être ainsi. Mais quand nous nous promenons à New-York, dans la 3^e, dans la 6^e, dans la 10^e avenue, à cette heure du soir qui, pour Vinci, rend plus de douceur aux figures des hommes, nous rencontrons les visages les plus pathétiques du monde, incertains et chercheurs, appliqués, pleins d'une bonne foi étonnée, avec des yeux qui appellent et nous connaissons que les plus belles constructions ne nous serviront guère : elles permettront de comprendre le système mais pas les hommes. Le système c'est un grand appareil extérieur, une machine implacable qu'on pourrait appeler l'esprit objectif des États-Unis et qu'ils nomment là-bas l'Américanisme, c'est un monstrueux complexe de mythes, de valeurs, de recettes, de slogans, de chiffres et de rites. Mais il ne faudrait pas croire qu'il soit déposé dans la tête de chaque Américain comme le Dieu de Descartes a déposé les notions premières dans l'esprit de l'homme ; il ne faudrait pas croire qu'il se « réfracte » dans les cerveaux et dans les cœurs et qu'il y détermine à chaque instant des affections ou des pensées qui soient son expression rigoureuse. En fait

il est dehors ; on le *présente* aux citoyens ; la plus habile propagande le leur présente sans cesse mais ne fait jamais que le leur présenter : ce n'est pas lui qui est en eux, c'est eux qui sont en lui ; ils luttent contre lui ou ils l'acceptent, ils y étouffent ou ils le dépassent, ils le subissent ou le réinventent à chaque fois, ils s'y laissent aller ou font des efforts furieux pour s'en évader ; de toute façon il leur reste extérieur, transcendant car ils sont des hommes et c'est une chose. Il y a les grands mythes, celui du bonheur, celui de la liberté, celui de la maternité triomphante, il y a le réalisme, l'optimisme — et puis il y a les Américains qui ne sont rien, d'abord, qui grandissent entre ces statues colossales et qui se débrouillent comme ils peuvent au milieu d'elles. Il y a le mythe du bonheur, il y a ces slogans envoûtants qui vous avertissent d'être heureux au plus vite, il y a les films qui « finissent bien » et qui chaque soir montrent aux foules éreintées la vie en rose, il y a cette langue, chargée d'expressions optimistes et abandonnées « *have a good time* », « *enjoy* », « *life is fun* », etc. — et puis il y a ces hommes qui sont poursuivis jusque dans la félicité la plus conformiste par un obscur malaise qui ne sait pas dire son nom, ces hommes qui sont tragiques par peur de l'être, par cette absence totale du tragique en eux et autour d'eux.

Il y a cette collectivité qui s'enorgueillit d'être la moins « historique » du monde, de ne jamais

compliquer ses problèmes par des coutumes héritées et des droits acquis, de se mettre, vierge, en face d'un avenir vierge où tout est possible ; et puis il y a les tâtonnements aveugles de tant d'égarés qui cherchent à s'appuyer sur une tradition, sur un folklore, il y a ces films qui écrivent l'histoire américaine pour la foule et qui, faute de pouvoir lui offrir une Jeanne d'Arc du Kentucky, un Charlemagne du Kansas, l'exaltent avec l'histoire d'Al Jolson, le chanteur de jazz, de Gershwin, le compositeur. Il y a la doctrine de Monroe, l'isolationnisme, le mépris de l'Europe et puis il y a l'attachement sentimental de chaque Américain pour son pays d'origine, le complexe d'infériorité des intellectuels devant la culture du vieux Continent, les critiques qui disent : « Comment pouvez-vous admirer nos romanciers, vous qui avez Flaubert ? », les peintres qui disent : « Je ne pourrai jamais peindre tant que je resterai aux États-Unis », il y a l'effort obscur et lent de toute une nation pour s'emparer de l'histoire universelle et pour se l'assimiler comme son patrimoine. Il y a le mythe de l'égalité et il y a la « ségrégation » et ces grands hôtels des plages atlantiques qui inscrivent sur leur fronton « Interdit aux Juifs et aux chiens » et ces lacs du Connecticut où les juifs n'ont pas le droit de se baigner, et ce « tchin » racial où le plus bas degré est assigné aux Slaves, le plus haut aux Hollandais immigrés depuis 1680 ; il y a le mythe de la liberté et la dictature de l'opi-

nion publique, celui du libéralisme économique et ces grandes compagnies qui s'étendent sur tout un continent, qui ne sont finalement à personne, et où chacun travaille, du haut en bas de l'échelle, comme un fonctionnaire dans une industrie d'Etat. Il y a cette manie de la légalité qui pousse chaque citoyen à réclamer à tout propos des lois nouvelles et il y a cette anarchie secrète, cette « loi du cœur » qui le pousse à tourner toutes les lois. Il y a la croyance souriante au progrès et le découragement profond, le pessimisme des intellectuels qui pensent que l'action est impossible. Il y a le respect de la science, de l'industrie, le positivisme, l'amour maniaque des « gadgets » et il y a l'humour sombre du « New Yorker » qui se moque amèrement de la civilisation mécanique et ces cent millions d'Américains qui trompent chaque jour leur immense besoin de merveilleux, en lisant, dans les *Comics*, les aventures invraisemblables de Superman, de Wonderwoman et de Mandrake le magicien.

Il y a ces mille tabous qui proscrivent l'amour hors du mariage, et puis il y a ces tapis de préservatifs usagés dans les arrière-cours des collèges mixtes, ces autos arrêtées, le soir, tous feux éteints, sur les routes, il y a tous ces hommes et toutes ces femmes qui boivent avant de faire l'amour, pour fauter dans l'ivresse et sans mémoire. Il y a ces maisons coquettes et propres, ces appartements tout blancs avec la

radio, le fauteuil à bascule, la pipe dans l'étui, des paradis: et puis il y a les locataires de ces appartements qui, après dîner, plantent là fauteuils, radio, femme, pipe, enfants et vont se saouler solitairement au bar d'en face. Nulle part peut-être on ne trouvera un tel décalage entre les hommes et les mythes, entre la vie et la représentation collective de la vie. Un Américain me disait à Berne : « La vérité, c'est que chacun de nous est rongé par la peur d'être moins américain que son voisin. » J'accepte cette explication : elle montre que l'Américanisme n'est pas un simple mythe qu'une propagande habile enfoncerait dans les crânes mais que chaque Américain le réinvente à chaque minute en tâtonnant, que c'est à la fois une grande forme extérieure qui se dresse à l'entrée du port de New-York, en face de la statue de la Liberté, et le produit quotidien d'inquiètes libertés. Il y a une angoisse de l'Américain en face de l'Américanisme ; il y a une ambivalence de son angoisse, comme s'il se demandait à la fois : « Suis-je assez américain ? » et « Comment m'évader de l'Américanisme ? » Un homme, en Amérique, c'est une certaine réponse simultanée à ces deux questions ; et chaque homme doit trouver seul ses réponses.

On sera fort déçu si l'on cherche ici une étude exhaustive des problèmes de l'Amérique. Il est inutile que je dise ce qui manque : en un sens, presque tout. Mais notre but a été de montrer des hommes. Parmi tous ces articles, six seulement

ont été écrits par des Européens ; six seulement présentent « objectivement » la situation. Dans tous les autres, les auteurs parlent d'eux-mêmes et de leur condition ; ce sont des Noirs qui parlent des Nègres, c'est un psychanalyste américain qui parle de la psychanalyse, une New-Yorkaise qui parle de Broadway, c'est la propre fille de Mrs Gertrude R... qui raconte la vie de celle-ci. Aussi, chacun de ces témoignages est-il passionné : le « Mom » de Wylie est une explosion de rage ; nous ne le publions certes pas à titre d'information mais comme type de certaines réactions violentes et injustes des Américains à leurs propres mythes. Ce sont des actes, aussi : « Black Metropolis » n'est pas comparable aux études de l'Européen Myrdale sur le problème noir aux U. S. A. ; c'est un effort de Nègres intelligents et instruits pour élever le niveau de leur race ; la présentation des *Negro Spirituals* est faite par un grand poète noir qui veut montrer aux Blancs l'originalité de la musique nègre ; l'article de Greenberg sur l'art américain est un épisode du combat qu'il mène contre une certaine forme de peinture et d'esthétique. Chacun de ces hommes se sent étroitement solidaire de ce qu'il dénonce ou de ce qu'il approuve. C'est lui-même qu'il flagelle ou caresse. Et ne croyez pas qu'aucun d'eux (sauf peut-être Wylie, encore n'est-ce même pas sûr) pense *dire du mal* de l'Amérique. Pour un Français dénoncer un abus, c'est dire du mal de la France, parce qu'il la

voit au passé et comme interchangeable. Pour un Américain, c'est préparer une réforme, car il voit son pays au futur. Lorsque Greenberg écrit que l'art, aux États-Unis, est laissé « aux semi-éduqués, aux crédules, aux vieilles filles et aux visionnaires arriérés », on peut être sûr qu'il considère que cet état de choses est provisoire. Ils tiennent tous que l'Amérique n'est pas faite ; ils écrivent tous leurs articles du point de vue de l'avenir. Ce sont ces hommes que nous avons voulu présenter, avec leur foi, leurs fureurs, leurs injustices passionnées, leur lucidité aussi, leur bonne volonté, leur manière de juger, à la fois, et de *faire* l'Amérique. Chacun de ces articles me semble un visage. Un visage inquiet, d'une émouvante liberté. Et c'est bien ce que nous avons voulu offrir aux lecteurs qui n'ont pas traversé l'Atlantique et qui ne connaissent pas encore l'étrange douceur lasse que prennent les visages, à New-York, quand les premières lampes s'allument dans Broadway.

(*Temps Modernes*, Août 46.)

III

MATÉRIALISME ET RÉVOLUTION ¹

I. — LE MYTHE RÉVOLUTIONNAIRE.

Les jeunes gens d'aujourd'hui ne sont pas à l'aise. Ils ne se reconnaissent plus le droit d'être jeunes et tout se passe comme si, plus qu'un âge de la vie, la jeunesse était un phénomène de classe, une enfance indûment prolongée, un sur-sis d'irresponsabilité accordé aux fils de famille : les ouvriers passent sans transition de l'adolescence à l'âge d'homme. Et il semble bien que notre temps, qui procède à la liquidation des bourgeoisies européennes, liquide aussi cette période abstraite et métaphysique, dont on a tou-

1. Comme on m'a reproché sans bonne foi de ne pas citer Marx dans cet article, je précise que mes critiques ne s'adressent pas à lui mais à la scolastique marxiste de 1949. Ou, si l'on veut, à Marx à *travers* le néo-marxisme stalinien.

jours dit qu'il « faut qu'elle se passe ». Par honte de leur jeunesse et de cette disponibilité qui fut autrefois à la mode, la plupart de mes anciens élèves se sont mariés de bonne heure ; ils sont pères de famille avant d'avoir fini leurs études. Ils reçoivent encore à la fin de chaque mois un mandat de leur famille, mais il ne suffit pas : il faut qu'ils donnent des leçons, qu'ils fassent des traductions ou des « remplacements ». Ce sont des demi-travailleurs, en partie comparables à des femmes entretenues, en partie à des ouvrières à domicile. Ils ne prennent plus le temps, comme nous faisions à leur âge, de jouer avec les idées avant d'en adopter une : ils sont citoyens et pères, ils votent, il faut qu'ils s'engagent. Sans doute n'est-ce pas un mal ; il est convenable, après tout, qu'on leur demande de choisir tout de suite : pour ou contre l'homme, pour ou contre les masses. Mais s'ils prennent le premier parti, les difficultés commencent, car on leur persuade qu'ils doivent dépouiller leur subjectivité. Or, s'ils envisagent de le faire, comme ils sont encore dedans, c'est pour des motifs qui demeurent subjectifs ; ils se consultent avant de se jeter à l'eau et du coup la subjectivité prend d'autant plus d'importance à leurs yeux qu'ils méditent plus sérieusement de l'abandonner ; et ils constatent avec irritation que leur conception de l'objectivité est encore subjective. Ainsi tournent-ils en eux-mêmes sans pouvoir prendre parti et s'ils se décident, ce sera les yeux fermés, en

sautant, par impatience ou lassitude. Ils n'en ont pas fini, pour autant : on leur dit à présent de choisir entre le matérialisme et l'idéalisme ; on leur dit qu'il n'y a pas de milieu et que, si ce n'est l'un ce sera l'autre. Or, à la plupart d'entre eux, les principes du matérialisme semblent philosophiquement faux : ils ne peuvent comprendre comment la matière pourrait engendrer *l'idée* de matière. Ils protestent cependant qu'ils repoussent l'idéalisme de toutes leurs forces ; ils savent qu'il sert de mythe aux classes possédantes et que ce n'est pas une philosophie rigoureuse mais une pensée assez vague qui a pour fonction de masquer la réalité ou de l'absorber dans l'idée. « Il n'importe, leur répond-on : puisque vous n'êtes pas matérialistes, vous serez idéalistes en dépit de vous-mêmes, et si vous répugnez aux ruses éventées des universitaires, vous serez victimes d'une illusion plus subtile et d'autant plus dangereuse. »

Ainsi sont-ils traqués jusque dans leurs pensées qu'on empoisonne à la racine, condamnés à servir malgré eux une philosophie qu'ils détestent ou à adopter par discipline une doctrine à laquelle ils ne peuvent croire. Ils ont perdu l'insouciance qui était le propre de leur âge sans acquérir la certitude de l'âge mûr ; ils ne sont plus disponibles et pourtant ne peuvent s'engager ; ils demeurent à la porte du communisme sans oser entrer ni s'éloigner. Ils ne sont pas coupables : ce n'est pas leur faute si, aujourd'hui,

d'hui, ceux-là mêmes qui se réclament de la dialectique veulent les contraindre à choisir entre deux contraires et repoussent, sous le nom méprisant de Tiers Parti, la synthèse qui les embrasserait. Puisqu'ils sont profondément sincères, puisqu'ils souhaitent l'avènement du régime socialiste, puisqu'ils sont prêts à servir la Révolution de toutes leurs forces, le seul moyen de les aider c'est de se demander avec eux si le matérialisme et le mythe de l'objectivité sont vraiment exigés par la cause de la Révolution et s'il n'y a pas un décalage entre l'action du révolutionnaire et son idéologie. Je me retourne donc vers le matérialisme et j'entreprends à nouveau de l'examiner.

Il semble que sa première démarche soit pour nier l'existence de Dieu et la finalité transcendante, la deuxième pour ramener les mouvements de l'esprit à ceux de la matière, la troisième pour éliminer la subjectivité en réduisant le monde, avec l'homme dedans, à un système d'objets reliés entre eux par des rapports universels. J'en conclus de bonne foi que c'est une doctrine métaphysique et que les matérialistes sont des métaphysiciens. On m'arrête aussitôt : je me trompe ; ils ne détestent rien tant que la métaphysique ; il n'est même pas sûr que la philosophie trouve grâce à leurs yeux. Le matérialisme dialectique, selon M. Naville est « l'expression d'une découverte progressive des interactions du monde, découverte qui n'est nullement

passive mais qui implique l'activité du découvreur, du chercheur et du lutteur ». D'après M. Garaudy la première démarche du matérialisme est pour nier qu'il y ait un savoir légitime en dehors du savoir scientifique. Et pour madame Angrand on ne saurait être matérialiste qu'on ne rejette d'abord toute spéculation *a priori*.

Ces invectives contre la métaphysique, ce sont de vieilles connaissances : on les rencontrait au siècle dernier sous la plume des positivistes. Mais ceux-ci, plus conséquents, refusaient de se prononcer sur l'existence de Dieu, parce qu'ils tenaient pour invérifiables toutes les conjectures qu'on pouvait former sur ce sujet ; et ils avaient une fois pour toutes renoncé à s'interroger sur les rapports de l'esprit avec le corps parce qu'ils pensaient que nous n'en pouvions rien connaître. Il est clair en effet que l'athéisme de M. Naville ou de madame Angrand n'est pas « l'expression d'une découverte progressive ». C'est une prise de position nette et *a priori* sur un problème qui dépasse infiniment notre expérience. Cette position est aussi la mienne, mais je ne pensais pas être moins métaphysicien en refusant à Dieu l'existence que Leibniz en la lui accordant. Et le matérialiste, qui reproche aux idéalistes de faire de la métaphysique quand ils réduisent la matière à l'esprit, par quel miracle serait-il dispensé d'en faire, lorsqu'il réduit l'esprit à la matière. L'expérience ne se prononce pas en faveur de sa doc-

trine — ni d'ailleurs de la doctrine opposée : elle se borne à mettre en évidence l'étroite connexion du physiologique et du psychique ; et cette connexion est susceptible d'être interprétée de mille manières différentes. Lorsque le matérialiste se prétend *certain* de ses principes, son assurance ne lui peut venir que d'intuitions ou de raisonnements *a priori*, c'est-à-dire de ces spéculations mêmes qu'il condamne. Je comprends maintenant que le matérialisme est une métaphysique dissimulée sous un positivisme ; mais c'est une métaphysique qui se détruit elle-même, car, en sapant par principe la métaphysique, elle ôte tout fondement à ses propres affirmations.

Du même coup elle détruit aussi le positivisme dont elle se couvre. C'est par modestie que les disciples de Comte réduisaient le savoir humain aux seules connaissances scientifiques : ils contenaient la raison dans les limites étroites de notre expérience parce que c'est là seulement qu'elle se montre efficace. La réussite de la science était pour eux un fait ; mais c'était un fait *humain* : du point de vue de l'homme et pour l'homme il est vrai que la science réussit. Ils n'avaient garde de se demander si l'univers *en soi* supporte et garantit le rationalisme scientifique, pour la bonne raison qu'ils eussent été obligés de sortir d'eux-mêmes et de l'humanité pour comparer l'univers tel qu'il *est* à la représentation que la science nous en donne et de prendre sur l'homme et sur le monde le point de vue de Dieu. Le maté-

rialiste, lui, n'est pas si timide : il sort de la science et de la subjectivité, il sort de l'humain et se substitue au Dieu qu'il nie pour contempler le spectacle de l'univers. Il écrit tranquillement : « La conception matérialiste du monde signifie simplement la conception de la nature telle qu'elle est, sans aucune addition étrangère¹. » Il s'agit bien, dans ce texte surprenant, de supprimer la subjectivité humaine, cette « addition étrangère à la nature ». Le matérialiste en niant sa subjectivité pense l'avoir fait évanouir. Mais la ruse est facilement décelable : pour supprimer la subjectivité, le matérialiste se déclare *objet*, c'est-à-dire matière de science. Mais, une fois qu'il a supprimé la subjectivité au profit de l'objet, au lieu de se voir chose parmi les choses, ballotté par les ressacs de l'univers physique, il se fait *regard objectif* et prétend contempler la nature telle qu'elle est absolument. Il y a un jeu de mot sur l'objectivité, qui tantôt signifie la qualité passive de l'objet regardé et tantôt la valeur absolue d'un regard dépouillé des faiblesses subjectives. Ainsi le matérialiste, ayant dépassé toute subjectivité et s'étant assimilé à la pure vérité objective, se promène dans un monde d'objets habité par des hommes-objets. Et quand

1. K. Marx et Fr. Engels : *Œuvres complètes* : Ludwig Feuerbach, t. XIV, p. 65r, édition russe. Je cite ce texte pour l'usage qu'on en fait aujourd'hui. Je me propose de montrer ailleurs que Marx avait une conception bien plus profonde et bien plus riche de l'objectivité.

il revient de son voyage, il nous fait part de ce qu'il a appris : « Tout ce qui est rationnel est réel, nous dit-il ; tout ce qui est réel est rationnel. » D'où lui vient cet optimisme rationaliste ? Nous comprenons qu'un kantien vienne nous faire des déclarations sur la nature puisque, selon lui, la raison constitue l'expérience. Mais le matérialiste n'admet pas que le monde soit le produit de notre activité constituante : bien au contraire c'est nous qui sommes à ses yeux le produit de l'univers. Pourquoi donc saurions-nous que le réel est rationnel puisque nous ne l'avons pas créé et que nous n'en reflétons, au jour le jour, qu'une infime partie. La réussite de la science peut, à la rigueur, nous inciter à penser que cette rationalité est *probable* ; mais il peut s'agir d'une rationalité locale, statistique ; elle peut valoir pour un certain ordre de grandeur et s'effondrer au-dessus ou au-dessous de cette limite. De ce qui nous paraît une induction téméraire ou si l'on veut un postulat, le matérialisme fait une certitude. Pour lui, il n'y a point de doute : la Raison est dans l'homme et hors de l'homme. Et la grande revue du matérialisme s'appelle tranquillement « *la Pensée*, organe du rationalisme moderne... ». Seulement, par un retournement dialectique qu'on pouvait prévoir, le rationalisme matérialiste « passe » dans l'irrationalisme et se détruit lui-même : si le fait psychique est conditionné rigoureusement par le biologique et le fait biologique, à son tour, par l'état

physique du monde, je vois bien que la conscience humaine peut exprimer l'univers de la façon dont un effet exprime sa cause, mais non de celle dont une pensée exprime son objet. Une raison captive, gouvernée du dehors, manœuvrée par des chaînes de causes aveugles, comment serait-ce encore une raison ? Comment croirais-je aux principes de mes déductions si c'est seulement l'événement extérieur qui les a déposés en moi et si, comme dit Hegel, « la raison est un os » ? Par quel hasard les produits bruts des circonstances seraient-ils en même temps les clés de la Nature ? Voyez d'ailleurs comment Lénine parle de notre conscience : « Elle n'est, dit-il, que le reflet de l'être, dans le meilleur des cas un reflet approximativement exact. » Mais qui décidera si le cas présent, en l'espèce le matérialisme, est « le meilleur des cas » ? Il faudrait être à la fois dehors et dedans pour comparer. Et comme il ne peut en être question, aux termes mêmes de notre déclaration, nous n'avons aucun critère de la validité du reflet, sauf des critères internes et subjectifs : sa convenance avec d'autres reflets, sa clarté, sa distinction, sa permanence. Bref les critères idéalistes. Encore ne détermineront-ils qu'une vérité *pour l'homme* et cette vérité, n'étant pas construite, comme celle que les kantians nous proposent, mais subie, ne sera jamais qu'une foi sans fondement et qu'une habitude. Dogmatique quand il affirme que l'univers produit la pensée, le matérialisme passe aus-

sitôt dans le scepticisme idéaliste. Il pose d'une main les droits imprescriptibles de la Raison et, de l'autre, il les ôte. Il détruit le positivisme par un rationalisme dogmatique, il détruit l'un et l'autre par l'affirmation métaphysique que l'homme est un objet matériel, il détruit cette affirmation par la négation radicale de toute métaphysique. Il dresse la science contre la métaphysique et, à son insu, une métaphysique contre la science. Il ne demeure que des ruines. Comment pourrai-je donc être matérialiste ?

On me répondra que je n'y ai rien compris, que j'ai confondu le matérialisme naïf d'Helvétius et d'Holbach avec le matérialisme *dialectique*. Il y a, me dit-on, un mouvement dialectique au sein de la nature par quoi les contraires, en s'opposant, sont soudain surmontés et réunis en une synthèse nouvelle ; et cette production neuve « passe » à son tour en son contraire pour se fondre à lui dans une autre synthèse. Je reconnais aussitôt le mouvement propre à la dialectique hégélienne, qui est tout entière basée sur le dynamisme des Idées. Je me rappelle comment, dans la philosophie de Hegel, une Idée en appelle une autre, comment chacune produit son contraire, je sais que le ressort de cet immense mouvement est l'attraction qu'exercent l'avenir sur le présent et le tout, alors même qu'il n'existe pas encore, sur ses parties. Cela est aussi vrai des synthèses partielles que de la Totalité absolue qui sera enfin l'Esprit. Le principe de cette Dia-

lectique est donc qu'un tout gouverne ses parties, qu'une idée tend d'elle-même à se compléter et à s'enrichir, que la progression de la conscience n'est pas linéaire, comme celle qui va de la cause à l'effet, mais synthétique et pluridimensionnelle, puisque chaque idée retient en elle et s'assimile la totalité des idées antérieures, que la structure du concept n'est pas la simple juxtaposition d'éléments invariables qui pourraient, le cas échéant, s'associer à d'autres éléments pour produire d'autres combinaisons, mais une organisation dont l'unité est telle que ses structures secondaires ne sauraient être considérées à part du tout, sans devenir « abstraites » et perdre leur nature.

Cette dialectique, on l'accepte sans peine lorsqu'il s'agit des idées : les idées sont naturellement synthétiques. Seulement il paraît que Hegel l'avait mise à l'envers et qu'elle est, en réalité, le propre de la matière. Et si vous demandez de quelle matière il est question, on vous répondra qu'il n'y en a pas deux et que c'est la matière dont parlent les savants. Or ce qui la caractérise, c'est son inertie. Cela signifie qu'elle est incapable de rien produire par soi-même. Véhicule de mouvements et d'énergie, ces mouvements et cette énergie lui viennent toujours du dehors : elle les emprunte et les cède. Le ressort de toute dialectique, c'est l'idée de totalité : les phénomènes n'y sont jamais des apparitions isolées ; lorsqu'ils se produisent ensemble, c'est toujours

dans l'unité supérieure d'un tout et ils sont liés entre eux par des rapports internes, c'est-à-dire que la présence de l'un modifie l'autre dans sa nature profonde. Mais l'univers de la science est quantitatif. Et la quantité est tout juste le contraire de l'unité dialectique. C'est en apparence seulement qu'une somme est une unité. En fait les éléments qui la composent n'entretiennent que des relations de contiguïté et de simultanéité : ils sont là ensemble, voilà tout. Une unité numérique n'est aucunement influencée par la coprésence d'une autre unité; elle demeure inerte et séparée au sein du nombre qu'elle concourt à former. Et il faut bien qu'il en soit ainsi pour que l'on puisse compter : car si deux phénomènes se produisaient dans une union intime et se modifiaient réciproquement, il serait impossible de décider si nous avons affaire à deux termes séparés ou à un seul. Ainsi, comme la matière scientifique représente, en quelque sorte, la réalisation de la quantité, la science est, par ses soucis profonds, ses principes et ses méthodes, le contraire de la dialectique. Parle-t-elle de forces qui s'appliquent à un point matériel, son premier soin est d'affirmer leur indépendance : chacune d'elles agit comme si elle était seule. Étudie-t-elle l'attraction que les corps exercent les uns sur les autres, elle a soin de la définir comme une relation strictement externe, c'est-à-dire de la réduire à des modifications dans la direction et la vitesse de leurs mouvements. Il

lui arrive d'utiliser le mot de « synthèse », à propos, par exemple, des combinaisons chimiques. Mais ce n'est jamais dans le sens hégélien : les particules qui entrent en combinaison conservent leurs propriétés ; qu'un atome d'oxygène s'associe avec des atomes de soufre et d'hydrogène pour former de l'acide sulfurique ou avec l'hydrogène seul pour former de l'eau, il demeure identique à lui-même, ni l'eau ni l'acide ne sont de véritables tous qui allèrent et gouvernent leurs composantes, mais de simples résultantes passives : des *états*. Tout l'effort de la biologie est pour réduire à des processus physico-chimiques les prétendues synthèses vivantes. Et quand M. Naville, qui est matérialiste, éprouve le besoin de faire une psychologie scientifique, il s'adresse au « behaviourisme » qui conçoit les conduites humaines comme des sommes de réflexes conditionnés. Nulle part, dans l'univers de la science, nous ne rencontrons de totalité organique : l'instrument du savant est l'analyse, son but est de réduire partout le complexe au simple et la recomposition qu'il fait ensuite n'est qu'une contre-épreuve, au lieu que le dialecticien, par principe, considère les complexes comme irréductibles.

Certes Engels prétend que « les sciences de la nature... ont prouvé que la nature, en dernière instance, procède dialectiquement et non métaphysiquement, qu'elle ne se meut pas dans un cercle éternellement identique qui se répéterait

perpétuellement mais qu'elle connaît une histoire réelle ». Et il cite l'exemple de Darwin à l'appui de sa thèse : « Darwin a infligé un rude coup à la conception métaphysique de la nature en démontrant que le monde organique tout entier... est le produit d'un processus de développement qui dure depuis des millions d'années¹. » Mais d'abord il est clair que la notion d'*histoire naturelle* est absurde : l'histoire ne se caractérise ni par le changement ni par l'action pure et simple du passé ; elle est définie par la reprise intentionnelle du passé par le présent : il ne saurait y avoir qu'une histoire humaine. En outre, si Darwin a montré que les espèces dérivent les unes des autres, sa tentative d'explication est d'ordre mécanique et non dialectique. Il rend compte des différences individuelles par la théorie des petites variations ; et chacune de ces variations est l'effet, à ses yeux, non d'un « processus de développement », mais du hasard mécanique : statistiquement, il ne se peut pas que, dans un groupe d'individus de même espèce, il n'y en ait pas quelques-uns qui l'emportent par la taille, le poids, la force ou par quelque détail particulier. Quant à la lutte pour la vie, elle ne saurait *produire* une synthèse nouvelle par fusion de contraires : elle a des effets strictement négatifs puisqu'elle *élimine* définitivement les plus

1. Engels : *M. E. Dühring bouleverse la science*, t. I, p. 11. Edit. Costes, 1931.

faibles. Il suffit, pour le comprendre, d'en comparer les résultats à l'idéal vraiment dialectique de la lutte de classe : dans le dernier cas, en effet, le prolétariat fondra en lui la classe bourgeoise dans l'unité d'une société sans classe. Dans la lutte pour la vie, les forts font purement et simplement disparaître les faibles. Enfin l'avantage de hasard ne se *développe pas* : il demeure inerte et se transmet sans changement par l'hérédité ; c'est un *état* et ce n'est pas lui qui, par un dynamisme interne, se modifiera pour produire un degré d'organisation supérieure : simplement une autre variation de hasard viendra s'ajouter à lui du dehors et le processus d'élimination se reproduira mécaniquement. Faut-il conclure à la légèreté d'Engels ou à sa mauvaise foi ? Il utilise pour prouver que la nature a une histoire, une hypothèse scientifique explicitement destinée à ramener toute histoire naturelle aux enchaînements mécaniques.

Engels est-il plus sérieux lorsqu'il parle de la physique ? « En physique, nous dit-il, tout changement est un passage de la quantité à la qualité, de la quantité de mouvement — de forme quelconque — inhérente au corps (?) ou communiquée au corps. Ainsi la température de l'eau est d'abord indifférente à son état liquide ; mais si l'on augmente ou diminue la température de l'eau il arrive un moment où son état de cohésion se modifie et l'eau se transforme dans un cas en vapeur et dans un autre en glace... » Mais

il nous dupe avec un jeu de miroir. La recherche scientifique, en effet, ne se soucie aucunement de montrer le passage de la quantité à la qualité : elle part de la qualité sensible, conçue comme une apparence illusoire et subjective, pour retrouver derrière elle la quantité, conçue comme la vérité de l'univers. Engels prend naïvement la température comme si elle se donnait *d'abord* comme une quantité pure. Mais en fait elle apparaît en premier lieu comme une qualité : c'est cet état de malaise ou de contentement qui nous fait boutonner plus étroitement notre manteau ou l'enlever au contraire. Le savant a réduit cette qualité sensible à une quantité lorsqu'il a convenu de substituer aux informations vagues de nos sens la mesure des dilatations cubiques d'un liquide. La transformation de l'eau en vapeur est pour lui un phénomène également quantitatif ou, si l'on veut, elle n'existe pour lui que *comme* quantité. C'est par la pression qu'il définira la vapeur — ou par une théorie cinétique qui la réduira à un certain état quantitatif (position, vitesse) de ses molécules. Il faut donc choisir : ou bien nous restons sur le terrain de la qualité sensible ; alors la vapeur est une qualité, mais la température en est une aussi ; nous ne faisons pas œuvre de science et nous assistons à l'action d'une qualité sur une autre. Ou bien nous considérons la température comme une quantité, mais alors le passage de l'état liquide à l'état gazeux se définira scientifiquement comme un change-

ment quantitatif, c'est-à-dire par une pression mesurable exercée sur un piston ou par des relations mesurables entre les molécules. Pour le savant la quantité engendre la quantité ; la loi est une formule quantitative et la science ne dispose d'aucun symbole pour exprimer la qualité en tant que telle. Ce qu'Engels prétend nous donner comme une démarche de la science, c'est le pur et simple mouvement de son esprit qui va de l'univers scientifique à celui du réalisme naïf et qui revient ensuite au monde scientifique pour regagner celui de la sensation pure. Et d'ailleurs, quand même nous le laisserions faire, ce va-et-vient de la pensée ressemble-t-il le moins du monde à un processus dialectique ? Où voit-il une progression ? Admettons que le changement de température, pris comme quantitatif, produise une transformation qualitative de l'eau : voici l'eau changée en vapeur. Après ? Elle exercera une pression sur une soupape d'échappement et la soulèvera ; elle montera dans les airs, se refroidira, redeviendra eau. Où est la progression ? Je vois un cycle. Sans doute l'eau n'est plus contenue dans le récipient, mais dehors, sur les herbes et la terre, sous forme de rosée. Mais au nom de quelle métaphysique verra-t-on dans ce changement de lieu un progrès ?¹

1. Qu'on n'espère pas se tirer d'affaire en parlant ici de quantités intensives. Ce mythe de la quantité intensive qui a perdu les psychophysiciens, Bergson en a

On voudra peut-être objecter que certaines théories modernes — comme celle d'Einstein — sont synthétiques. Dans son système, on le sait, il n'y a plus d'élément isolé : chaque réalité se définit par rapport à l'univers. Il y aurait fort à discuter là-dessus. Je me bornerai à remarquer qu'il ne s'agit point d'une synthèse car les relations qu'on peut établir entre les diverses structures d'une synthèse sont *internes* et *qualitatives*, au lieu que les relations qui permettent, dans les théories d'Einstein, de définir une position ou une masse demeurent *quantitatives* et *externes*. Au reste la question n'est pas là : qu'il s'agisse de Newton ou d'Archimède, de Laplace ou d'Einstein, le savant n'étudie pas la totalité concrète mais les conditions générales et abstraites de l'univers. Non point *cet* événement qui reprend et fond en lui lumière, chaleur, vie et qui se nomme scintillement du soleil à travers le feuillage un jour d'été, mais la lumière en général, les phénomènes calorifiques, les conditions générales de la vie. Il ne s'agit en aucun

montré depuis longtemps les confusions et les erreurs. La température, en tant qu'elle est ressentie par nous, est une qualité. Il ne fait pas *plus* chaud qu'hier mais autrement chaud. Et inversement, le *degré*, mesuré d'après la dilatation cubique est une quantité pure et simple, à laquelle demeure attachée, pour le vulgaire, une vague idée de qualité sensible. Et la physique moderne, loin de conserver cette notion ambiguë, réduit la chaleur à certains *mouvements* atomiques. Où est donc l'intensité ? Et l'intensité d'un son, d'une lumière, qu'est-ce, sinon un rapport mathématique ?

cas d'examiner *cette* réfraction à travers ce morceau de verre qui a son histoire et qui, d'un certain point de vue, se donne comme la synthèse concrète de l'univers, mais les conditions de possibilité de la réfraction *en général*. La science est faite de *concepts*, au sens hégélien du terme. La dialectique en son essence est au contraire le jeu des notions. On sait que la notion, pour Hegel, organise et fond ensemble les concepts dans l'unité organique et vivante de la réalité concrète. La Terre, la Renaissance, la Colonisation au XIX^e siècle, le Nazisme font l'objet de *notions* ; l'être, la lumière, l'énergie sont des concepts abstraits. L'enrichissement dialectique réside dans le passage de l'abstrait au concret, c'est-à-dire des concepts élémentaires, à des notions de plus en plus riches. Ainsi le mouvement de la dialectique est en sens inverse de celui de la science.

« Il est vrai, m'a avoué un intellectuel communiste : science et dialectique tirent dans des directions opposées. Mais c'est que la science exprime le point de vue bourgeois, qui est analytique. Notre dialectique au contraire est la pensée même du prolétariat. » Je le veux bien — encore que la science soviétique ne semble pas différer beaucoup, en ses méthodes, de la science des États bourgeois — mais en ce cas, pourquoi les communistes empruntent-ils à la science des arguments et des preuves pour fonder leur matérialisme ? L'esprit profond de la science est matérialiste, je le crois : mais justement voilà qu'on

nous la donne pour analytique et bourgeoise. Du coup, les positions sont renversées et je vois clairement deux classes en lutte : l'une, la bourgeoisie est matérialiste, sa méthode de penser est l'analyse, son idéologie est la science — l'autre, le prolétariat, est idéaliste, sa méthode de penser est la synthèse, son idéologie est la dialectique. Et comme il y a lutte entre les classes, il doit y avoir incompatibilité entre les idéologies. Mais pas du tout : il paraît que la dialectique couronne la science et exploite ses résultats ; il paraît que la bourgeoisie, usant de l'analyse et par suite réduisant le supérieur à l'inférieur, est idéaliste — au lieu que le prolétariat — qui pense par synthèse et qui est mené par l'idéal révolutionnaire — alors même qu'il affirme l'irréductibilité d'une synthèse à ses éléments, est matérialiste. Qui donc comprendra ?

Revenons donc à la science, qui, du moins, bourgeoise ou non, a fait ses preuves. Nous savons ce qu'elle enseigne sur la matière : animé du dehors, conditionné par l'état total du monde, soumis à des forces qui viennent toujours d'ailleurs, composé d'éléments qui s'ajoutent sans se pénétrer et qui lui demeurent étrangers, un objet matériel est extérieur à lui-même, ses propriétés les plus évidentes sont statistiques, elle ne sont que la résultante des mouvements des molécules qui le composent. La Nature, comme dit Hegel si profondément, est extériorité. Comment trouver place dans cette extériorité pour ce mouve-

ment d'intériorisation absolue qu'est la dialectique ? Ne voit-on pas que, selon l'idée même de synthèse, la vie serait irréductible à la matière et la conscience humaine irréductible à la vie ? Entre la science moderne, objet de l'amour et de la foi matérialiste, et la dialectique dont les matérialistes prétendent faire leur instrument et leur méthode, il y a le même décalage que nous constatons tout à l'heure entre leur positivisme et leur métaphysique : l'une ruine l'autre. Aussi bien vous diront-ils avec la même tranquillité tantôt que la vie n'est qu'une chaîne complexe de phénomènes physico-chimiques et tantôt qu'elle est un moment irréductible de la dialectique naturelle. Ou plutôt ils s'efforcent sans bonne foi de penser l'un et l'autre en même temps. On sent, à travers leur discours confus, qu'ils ont inventé la notion glissante et contradictoire d'irréductibilités réductibles. M. Garaudy se satisfait avec cela. Mais lorsqu'on l'entend parler, on est frappé de ses oscillations : tantôt il affirme, dans l'abstrait, que le déterminisme mécaniste a vécu et qu'il doit être remplacé par la dialectique, et tantôt, lorsqu'il s'efforce d'expliquer une situation concrète, il revient aux relations causales, qui sont linéaires et qui supposent l'extériorité absolue de la cause par rapport à son effet. C'est peut-être cette notion de cause qui manifeste le mieux la grande confusion de pensée où les matérialistes sont tombés. Lorsque je mis M. Naville au défi de

définir dans le cadre de la dialectique cette fameuse causalité dont il se plaît à faire usage, il parut troublé, et demeura coi. Comme je le comprends ! Je dirais volontiers que la notion de cause est en suspens entre les relations scientifiques et les synthèses dialectiques. Le matérialisme étant, nous l'avons vu, une métaphysique *explicative* (il veut *expliquer* certains phénomènes sociaux par d'autres, le psychique par le biologique, le biologique par les lois physico-chimiques), utilise par principe le schéma causal. Mais comme il voit dans la science l'explication de l'univers, il se tourne vers elle et constate avec surprise que la liaison de causalité n'est pas scientifique. Où est la cause dans la loi de Joule, dans celle de Mariotte, dans le principe d'Archimède ou dans celui de Carnot ? Le plus souvent la science établit des relations fonctionnelles entre les phénomènes et choisit la variable indépendante selon la commodité. Il est d'ailleurs rigoureusement impossible d'exprimer le rapport qualitatif de causalité dans le langage mathématique. La plupart des lois physiques ont tout simplement la forme de fonctions du type $y = f(x)$. D'autres établissent des constantes numériques ; d'autres nous donnent les phases de phénomènes irréversibles mais sans qu'on puisse dire que l'une de ces phases soit *cause* de la suivante (peut-on dire que dans la karyokinèse la dissolution nucléaire soit *cause* de la segmentation du filament protoplasmique ?)

Ainsi la causalité matérialiste reste en l'air. C'est qu'elle a son origine dans le propos métaphysique de réduire l'esprit à la matière et d'expliquer le psychique par le physique. Le matérialiste, déçu parce qu'il y a *trop peu* dans la science pour étayer ses explications causales, se retourne donc vers la dialectique. Mais il y a *trop* dans la dialectique : le lien causal est linéaire et la cause demeure extérieure à son effet ; en outre il n'y a jamais plus dans l'effet que dans la cause, sinon, selon les perspectives de l'explication causale, ce résidu demeurerait inexpliqué. Au contraire, le progrès dialectique est totalisant : à chaque nouvelle étape il se retourne sur l'ensemble des positions dépassées et les embrasse toutes en son sein. Et le passage d'une étape à une autre est toujours un enrichissement : il y a toujours *plus* dans la synthèse que dans la thèse et dans l'antithèse réunies. Ainsi la cause des matérialistes ne peut ni s'étayer sur la science ni se suspendre à la dialectique, elle demeure une notion vulgaire et pratique, l'indication de l'effort permanent du matérialisme pour courber l'une vers l'autre et rejoindre de force deux méthodes qui s'excluent réciproquement ; elle est le type de la fausse synthèse et l'usage qu'on en fait est de mauvaise foi.

Nulle part cela n'est aussi sensible que dans les tentatives que font les marxistes pour étudier les « superstructures ». En un sens, ce sont pour eux les « reflets » du mode de production : « Si

nous rencontrons, écrit Staline, sous le régime de l'esclavage, telles idées et théories sociales, telles opinions et institutions politiques, tandis que sous le féodalisme nous en rencontrons d'autres et sous le capitalisme, d'autres encore, cela s'explique non par la « nature » ou par les « propriétés » des idées, théories, opinions et institutions politiques elles-mêmes, mais par les conditions diverses de la vie matérielle de la société aux différentes périodes du développement social. L'état de la société, les conditions de la vie matérielle de la société, voilà ce qui détermine ses idées, ses théories, ses opinions politiques, ses institutions politiques ¹. »

L'emploi du terme « reflet », celui du verbe « déterminer » comme l'allure générale de ce passage, nous renseignent assez : nous sommes sur le terrain du déterminisme, la superstructure est tout entière supportée et conditionnée par l'état social dont elle est le reflet ; la relation du mode de production à l'institution politique est celle de la cause à l'effet. C'est ainsi qu'un naïf, une fois, imagina de voir dans la philosophie de Spinoza le reflet exact du commerce des grains en Hollande. Mais, en même temps, pour les besoins mêmes de la propagande marxiste, il faut que les idéologies aient une sorte de suffisance d'être et d'action en retour sur la situation

1. Staline : *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*. Éditions sociales, Paris.

sociale qui les conditionne ; cela veut dire, en somme, une certaine autonomie par rapport aux structures de base. De ce fait, les marxistes recourent à la dialectique et font de la superstructure une synthèse qui émane certes des conditions de production et de vie matérielle, mais dont la nature et les lois de développement ont une réelle « indépendance ». Staline, dans le même opuscule, écrit : « Les nouvelles idées et théories sociales ne surgissent que lorsque le développement de la vie matérielle de la société a posé devant la société des tâches nouvelles... Si de nouvelles idées et théories sociales surgissent, c'est précisément parce qu'elles sont nécessaires à la société, parce que, sans leur action organisatrice, mobilisatrice et transformatrice, la solution des problèmes pressants que comporte le développement de la vie matérielle de la société est *impossible*¹ » Dans ce texte, on le voit, la nécessité a pris un tout autre visage : une idée surgit parce qu'elle est nécessaire à l'accomplissement d'une nouvelle tâche. C'est-à-dire que la tâche, avant même d'être accomplie, *appelle* l'idée qui en « facilitera » l'accomplissement. L'idée est postulée, suscitée par un vide qu'elle vient combler. Et c'est bien en effet l'expression de « suscitée » qu'emploie Staline quelques lignes plus bas. Cette action du futur, cette nécessité qui ne fait qu'un avec la finalité, ce pouvoir organisateur,

1. Page 16. C'est moi qui souligne.

mobilisateur et transformateur de l'idée nous ramènent bien évidemment sur le terrain de la dialectique hégélienne. Mais comment puis-je croire à la fois aux deux affirmations de Staline ? L'idée est-elle « déterminée par l'état social » ou « suscitée par les tâches nouvelles à accomplir » ? Faut-il penser avec lui que « la vie spirituelle de la société est un reflet de (la) réalité objective, un *reflet de l'être* », c'est-à-dire une réalité dérivée, empruntée, qui n'a pas d'*être* propre, quelque chose d'analogue aux « lecta » des stoïciens ? Ou au contraire affirmer avec Lénine que « les idées deviennent des réalités vivantes quand elles vivent dans la conscience des masses » ? Relation causale et linéaire impliquant l'inertie de l'effet, du reflet ou relation dialectique et synthétique, qui impliquerait que la synthèse dernière se retourne sur les synthèses partielles qui l'ont produites pour les embrasser et les fondre en elle-même et par conséquent, que la vie spirituelle bien qu'émanant de la vie matérielle de la société se retourne sur elle et l'absorbe tout entière ? Les matérialistes ne décident pas : ils oscillent de l'un à l'autre parti; ils affirment dans l'abstrait la progression dialectique mais leurs études concrètes se limitent la plupart du temps aux vieilles explications tainiennes par le déterminisme du milieu et du moment ¹.

1. Simplement le milieu est plus précisément défini chez eux par le mode de vie matérielle.

Il y a plus : qu'est-ce au juste que ce concept de *matière* dont les dialecticiens font usage ? S'ils l'empruntent à la science ce sera le concept le plus pauvre qui se fondra dans d'autres concepts pour arriver à une notion concrète, la plus riche. Cette notion, pour finir, comprendra en elle comme l'une de ses structures le concept de matière mais loin de s'expliquer par lui, c'est elle qui l'expliquera. En ce cas, il est permis de partir de la matière, comme l'abstraction la plus vide ; il est permis aussi de partir de l'être, comme fait Hegel : la différence, n'est pas grande, encore que le point de départ hégélien, étant le plus abstrait est le mieux choisi. Mais si nous devons vraiment *inverser* la dialectique hégélienne et la « remettre sur ses pieds », il faut admettre que la matière, choisie comme point de départ du mouvement dialectique, n'apparaît pas aux marxistes comme le concept le plus pauvre mais comme la notion la plus riche ; elle s'identifie avec tout l'univers, elle est l'unité de tous les phénomènes ; les pensées, la vie, les individus n'en sont que des modes, c'est, en somme, la grande totalité spinoziste. Seulement, s'il en est ainsi, et si la matière marxiste est l'exacte contre-partie de l'esprit hégélien, on arrive à ce résultat paradoxal que le marxisme, pour remettre la dialectique sur ses pieds, a mis au point de départ la notion la plus riche. Et, sans doute, pour Hegel, l'esprit est au départ, mais comme virtualité, comme appel : la dialectique ne fait

qu'un avec son histoire. Pour les marxistes au contraire c'est la matière totale, en acte, qui est donnée d'abord et la dialectique, qu'elle s'applique à l'histoire des espèces ou à l'évolution des sociétés humaines, n'est jamais que le retracé du devenir partiel d'un des modes de cette réalité. Mais justement si la dialectique n'est pas la génération même du monde, si elle n'est pas enrichissement progressif, elle n'est rien du tout. En relevant obligeamment la dialectique, le marxisme lui a donné le coup de grâce. On pense à l'ours de la fable et à son pavé. Comment, direz-vous, ne s'en est-on pas aperçu ? C'est que nos matérialistes ont construit sans bonne foi un concept glissant et contradictoire de « matière ». Tantôt c'est l'abstraction la plus pauvre et tantôt la totalité concrète la plus riche, selon leurs besoins. Ils sautent de l'une à l'autre et masquent l'une par l'autre. Et quand enfin on les traque et qu'ils ne peuvent plus s'évader, ils déclarent que le matérialisme est une méthode, une direction d'esprit ; si vous les poussiez un peu, ils diraient que c'est un style de vie. Ils n'auraient pas tellement tort et j'en ferais volontiers, pour ma part, une des formes de l'esprit de sérieux et de la fuite devant soi-même. Mais si le matérialisme est une *attitude humaine*, avec tout ce qu'elle comporte de subjectif, de contradictoire et de sentimental, qu'on ne vienne pas nous le donner comme une philosophie rigoureuse, comme la doctrine de l'objectivité. J'ai vu des

conversions au matérialisme : on y entre comme en religion ; je le définirais volontiers comme la subjectivité de ceux qui ont honte de leur subjectivité. C'est aussi, bien sûr, la mauvaise humeur de ceux qui souffrent dans leur corps et qui connaissent la réalité de la faim, des maladies, du travail manuel et de tout ce qui peut miner un homme. En un mot une doctrine de premier mouvement. Or le premier mouvement est parfaitement légitime, surtout lorsqu'il exprime la réaction spontanée d'un opprimé à sa situation — mais ce n'est pas pour cela le bon mouvement. Il contient toujours une vérité mais il la dépasse. Affirmer contre l'idéalisme la réalité écrasante du monde matériel, ce n'est pas nécessairement être matérialiste. Nous y reviendrons.

Mais d'ailleurs comment la dialectique, en tombant du ciel sur la terre, a-t-elle conservé sa nécessité ? La conscience hégélienne n'a pas besoin de *faire l'hypothèse* dialectique ; elle n'est pas un pur témoin objectif assistant du dehors à la génération des idées : elle est elle-même dialectique, elle s'engendre elle-même selon les lois de la progression synthétique ; point n'est besoin qu'elle suppose de la nécessité dans les liaisons : elle est cette nécessité, elle la vit. Et sa certitude ne lui vient pas de quelque évidence plus ou moins critiquable mais de l'identification progressive de la dialectique de la conscience avec la conscience de la dialectique. Si au contraire la dialectique représente le mode de déve-

loppement du monde matériel, si la conscience, loin de s'identifier tout entière à la dialectique tout entière, n'est qu'un « reflet de l'être », un produit partiel, un moment du progrès synthétique, si, au lieu d'assister à sa propre génération par l'intérieur, elle est envahie de l'extérieur par des sentiments et des idéologies qui ont leurs racines hors d'elle et qu'elle subit sans les produire, elle n'est qu'un maillon d'une chaîne dont le commencement et la fin sont fort éloignés ; et que peut-elle dire de *certain* sur la chaîne, à moins d'être la chaîne tout entière ? La dialectique dépose en elle quelques effets et poursuit son mouvement ; considérant ces effets, la réflexion peut juger qu'ils témoignent de l'existence probable d'un mode synthétique de progression. Ou bien encore elle peut former des conjectures sur la considération des phénomènes extérieurs : de toute façon il faudra qu'elle se contente de regarder la dialectique comme une hypothèse de travail, comme une méthode qu'il faut essayer et qui se justifiera par sa réussite. D'où vient que les matérialistes tiennent cette méthode de recherche pour une structure de l'univers, d'où vient qu'ils se déclarent certains que « les relations et conditionnement réciproques des phénomènes, établis par la méthode dialectique, constituent les lois nécessaires de la matière en mouvement¹ », puisque les sciences de la nature pro-

1. Staline. *Ibid.*, p. 13.

cèdent d'un esprit contraire et usent de méthodes rigoureusement opposées, puisque la science historique n'est encore qu'à ses premiers pas ? C'est évidemment que, en transportant la dialectique d'un monde à l'autre, ils n'ont pas voulu renoncer aux avantages qu'elle avait dans le premier. Ils lui ont conservé sa nécessité et sa certitude, alors qu'ils s'ôtaient le moyen de les contrôler. Ainsi ont-ils voulu donner à la matière le mode de développement synthétique qui n'appartient qu'à l'idée et ils ont emprunté à la réflexion de l'idée en elle-même un type de certitude qui n'a aucune place dans l'expérience du monde. Mais, du coup, la matière devient elle-même idée : elle conserve nominalement son opacité, son inertie, son extériorité, mais en plus elle offre une transparence parfaite — puisqu'on peut décider en toute certitude et par principe de ses processus internes — elle est synthèse, elle progresse par un enrichissement constant. Ne nous y trompons pas : il n'y a pas ici de dépassement simultané du matérialisme et de l'idéalisme¹ ; opacité et

1. Encore que Marx y ait prétendu parfois. Il écrivait en 1844 qu'il fallait dépasser l'antinomie de l'idéalisme et du matérialisme et Henri Lefebvre commentant sa pensée déclare, dans le *Matérialisme dialectique* (pp. 53, 54) : « Le Matérialisme historique, clairement exprimé dans la *Deutsche Ideologie*, atteint l'unité de l'idéalisme et du matérialisme pressentie et annoncée par le Manuscrit de 1844. » Mais alors pourquoi M. Garaudy, autre porte-parole du marxisme, écrit-il, dans les *Lettres françaises* : « Sartre repousse le matérialisme et prétend

transparence, extériorité et intériorité, inertie et progression synthétique sont simplement juxtaposées dans l'unité fallacieuse du « matérialisme dialectique ». La matière est demeurée celle que la science nous révèle, il n'y a pas eu combinaison des opposés, faute d'un concept neuf qui les fonde réellement en lui-même et qui ne soit précisément ni la matière ni l'idée : ce n'est pas en attribuant en sous-main à l'un des contraires les qualités de l'autre qu'on surmonte leur opposition. En fait, il faut bien le reconnaître, le matérialisme, en se prétendant dialectique, « passe » dans l'idéalisme. De même que les marxistes se prétendent positivistes et ruinent leur positivisme par l'usage qu'ils font implicitement de la métaphysique, de même qu'ils proclament leur rationalisme et qu'ils le détruisent par leur conception de l'origine de la pensée, de même ils nient leur principe, qui est le matérialisme, dans le temps même qu'ils le posent, par un recours secret à l'idéalisme¹. Cette confusion

cependant échapper à l'idéalisme. Ici se révèle la vanité de cet impossible « tiers parti... » ? Quelle confusion dans ces esprits !

1. On objectera peut-être que je n'ai pas parlé de la source commune de toutes les transformations de l'univers, qui est l'énergie, et que je me suis placé sur le terrain du mécanisme pour apprécier le matérialisme dynamiste. Je réponds que l'énergie n'est pas une réalité directement perçue mais un concept forgé pour rendre compte de certains phénomènes, que les savants la connaissent par ses effets plutôt que par sa nature et que tout au plus savent-ils, comme disait Poincaré, que

se reflète dans l'attitude subjective du matérialiste vis-à-vis de sa propre doctrine : il se prétend *certain* de ses principes, mais il affirme plus qu'il ne peut prouver. « Le matérialiste *admet...* », dit Staline. Mais pourquoi l'admet-il ? Pourquoi donc admettre que Dieu n'existe pas, que l'esprit est un reflet de la matière, que le développement du monde se fait par le conflit des forces contraires, qu'il y a une vérité objective, qu'il n'est point dans le monde de choses inconnaissables mais uniquement des choses encore inconnues ? On ne nous le dit pas. Seulement, s'il est vrai que « suscitées par les nouvelles tâches que pose le développement de la vie matérielle de la société, les idées et les théories sociales nouvelles se frayent un chemin, deviennent le patrimoine des masses populaires qu'elles mobilisent et organisent contre les forces dépréssantes de la société, facilitant par là le renversement de ces forces qui

« quelque chose demeure ». Que d'ailleurs le peu que nous pouvons avancer sur elle est en opposition rigoureuse avec les exigences du matérialisme dialectique : sa quantité totale se conserve, elle se transmet par quantités discrètes, elle subit une constante dégradation. Ce dernier principe en particulier, est incompatible avec les exigences d'une dialectique qui veut s'enrichir à chaque démarche. Et n'oublions pas d'ailleurs qu'un corps reçoit toujours son énergie du dehors (même l'énergie intra-atomique est reçue) : c'est dans le cadre du principe général de l'inertie qu'on peut étudier les problèmes d'équivalences énergétiques. Faire de l'énergie le véhicule de la dialectique, ce serait la transformer par la violence en *idée*.

freinent le développement de la vie matérielle de la société », il apparaît clairement que ces idées sont adoptées par le prolétariat parce qu'elles lui rendent compte de sa situation présente et de ses besoins ; parce qu'elles sont l'instrument le plus efficace pour sa lutte contre la classe bourgeoise. « La déchéance des utopistes, y compris les populistes, les anarchistes, les socialistes révolutionnaires s'explique entre autres, dit Staline dans l'ouvrage cité, par le fait qu'ils ne reconnaissaient pas le rôle primordial des conditions de la vie matérielle de la société dans le développement de la société ; tombés dans l'idéalisme, ils fondaient leur activité pratique, non pas sur les besoins du développement de la vie matérielle de la société mais, indépendamment et en dépit de ces besoins, sur les « plans idéaux » et « projets universels » détachés de la vie réelle de la société. Ce qui fait la force et la vitalité du marxisme-léninisme, c'est qu'il s'appuie dans son activité pratique précisément sur les besoins du développement de la vie matérielle de la société sans se détacher jamais de la vie réelle de la société. » Si le matérialisme est le meilleur instrument d'action, sa vérité est d'ordre pragmatique : il est vrai pour la classe ouvrière parce qu'il lui réussit ; et comme le progrès social doit s'effectuer par la classe ouvrière, il est plus vrai que l'idéalisme, qui a servi un temps les intérêts de la bourgeoisie lorsqu'elle était classe montante et qui ne peut, aujourd'hui, que freiner le déve-

loppement de la vie matérielle de la société. Mais lorsque le prolétariat aura enfin absorbé en son sein la classe bourgeoise et réalisé la société sans classe, de nouvelles tâches apparaîtront qui « susciteront » de nouvelles idées et théories sociales : le matérialisme aura vécu, puisqu'il est la pensée de la classe ouvrière et qu'il n'y aura plus de classe ouvrière. Saisi objectivement comme expression des besoins et des tâches d'une classe, le matérialisme devient une *opinion*, c'est-à-dire une force de mobilisation, de transformation et d'organisation dont la réalité objective se mesure à sa puissance d'action. Et cette opinion qui se prétend certitude porte en elle sa propre destruction car, au nom même de ses principes, elle doit se considérer elle-même comme fait objectif, reflet d'être, objet de science et, en même temps, elle détruit la science qui doit l'analyser et la fixer au moins à titre d'opinion. Le cercle est évident et l'ensemble reste en l'air, perpétuellement flottant entre l'être et le néant. Le stalinien s'en tire par la foi. S'il « admet » le matérialisme, c'est parce qu'il veut agir et changer le monde : quand on est engagé dans une si vaste entreprise, on n'a pas le temps de se montrer trop difficile sur le choix des principes qui la justifient. Il croit en Marx, en Lénine, en Staline, il admet le principe d'autorité et, pour finir, il conserve la foi aveugle et tranquille que le matérialisme est une certitude. Cette conviction réagira sur son attitude générale en face de toutes

les pensées qu'on lui propose. Serrez d'un peu près une de ses doctrines ou telle de ses affirmations concrètes, il vous dira qu'il n'a pas de temps à perdre, que la situation est urgente, qu'il lui faut agir d'abord, parer au plus pressé et travailler à la Révolution : plus tard on aura le loisir de remettre en question les principes — ou plutôt ils se remettront d'eux-mêmes en question ; mais, pour l'instant, on se doit de repousser toute contestation, parce qu'elle risque d'affaiblir. Cela est fort bien, mais qu'il attaque à son tour, qu'il critique la pensée bourgeoise ou telle position intellectuelle jugée réactionnaire et il prétend cette fois tenir la vérité ; les mêmes principes dont il vous disait tout à l'heure qu'il n'était pas temps de les contester deviennent tout à coup des évidences ; ils passent du rang d'opinions utiles à celui de vérités. Les *trotzkystes*, lui dit-on, se trompent ; mais ils ne sont pas, comme vous le prétendez, des indicateurs de police : vous savez bien qu'ils ne le sont pas. — Au contraire, vous répondra-t-il, je sais parfaitement qu'ils en sont : ce qu'ils pensent au fond m'indiffère ; la subjectivité n'existe pas. Mais *objectivement* ils jouent le jeu de la bourgeoisie, ils se *comportent* comme des provocateurs et des indicateurs, car il revient au même de faire inconsciemment le jeu de la police ou de lui prêter délibérément son concours. On lui répond que, précisément, cela ne revient pas au même et que, en toute *objectivité*, les conduites du

trotzkyste et du policier ne se ressemblent pas. Il rétorque qu'elles sont aussi nuisibles l'une que l'autre et qu'elles ont toutes deux pour effet de freiner l'avance de la classe ouvrière. Et si l'on insiste, si on lui montre qu'il y a plusieurs manières de freiner cette avance et qu'elles ne sont pas équivalentes, même en leurs effets, il répond superbement que ces distinctions, fussent-elles vraies, ne l'intéressent pas : nous sommes en période de lutte, la situation est simple et les positions bien tranchées : pourquoi raffiner ? Le militant communiste ne doit pas s'embarrasser de tant de nuances. Nous voilà revenus à l'utile : ainsi cette proposition « le trozkyste est un indicateur » oscille perpétuellement de l'état d'opinion utile à celle de vérité objective¹

Cette ambiguïté de la notion marxiste de vérité, rien ne la montre mieux que l'ambivalence de l'attitude communiste en face du savant : les communistes se réclament de lui, exploitent ses découvertes, font de sa pensée le seul type de connaissance valable ; mais leur défiance envers lui ne désarme pas. En tant qu'ils s'appuient sur la notion rigoureusement scientifique d'*objectivité* ils ont besoin de son esprit critique, de son

1. Je résume ici des conversations sur le trozkysme que j'ai eues à maintes reprises avec des intellectuels communistes et non des moindres. Dans tous les cas elles ont tourné comme je viens de l'indiquer.

goût de la recherche et de la contestation, de sa lucidité qui refuse le principe d'autorité et qui recourt perpétuellement à l'expérience ou à l'évidence rationnelle. Mais ils se méfient de ces mêmes vertus dans la mesure où ils sont des croyants et où la science remet en question toutes les croyances : s'il apporte ses qualités scientifiques dans le parti, s'il réclame le droit d'examiner les principes, le savant devient un « intellectuel » et on oppose alors à sa dangereuse liberté d'esprit, expression de sa relative indépendance matérielle, la foi du militant ouvrier qui, par sa situation même, a besoin de croire aux directives de ses chefs ¹.

Voilà donc le matérialisme pour lequel on veut me faire opter : un monstre, un Protée insaisissable, une grande apparence vague et contradictoire. On me demande de choisir aujourd'hui même, en pleine liberté d'esprit, en toute lucidité et ce que je dois choisir librement et lucidement, avec le meilleur de ma pensée, c'est une doctrine qui détruit la pensée. Je sais qu'il n'y a pas d'autre salut pour l'homme que la libération de la classe ouvrière : je le sais *avant* d'être matérialiste et sur la simple inspection des faits ; je sais que les intérêts de l'esprit sont avec le

1. Pour finir, comme on voit dans l'affaire Lissenko, le savant qui, tout à l'heure, fondait la politique marxiste en garantissant le matérialisme doit se subordonner dans ses recherches aux exigences de cette politique. Il y a cercle vicieux.

prolétariat : est-ce une raison pour que je demande à ma pensée, qui m'a conduit jusque-là, de se détruire elle-même, pour que je l'oblige, désormais, à renoncer à ses critères, à penser le contradictoire, à s'écarter entre des thèses incompatibles, à perdre jusqu'à la claire conscience d'elle-même, à se lancer à tâtons, dans une course vertigineuse qui mène à la foi ? Mets-toi à genoux et tu croiras, dit Pascal. L'entreprise du matérialiste est très voisine. Or, s'il s'agissait pour moi seul de tomber à genoux et si j'assurais, par ce sacrifice, le bonheur des hommes, je devrais sans doute y consentir. Mais il s'agit de renoncer pour tous aux droits de libre critique, à l'évidence, à la vérité enfin. On me dit que tout cela nous sera rendu plus tard ; mais c'est sans preuve : comment pourrais-je croire à une promesse qui m'est faite au nom de principes qui se détruisent eux-mêmes ? Je ne sais qu'une chose : c'est qu'il faut aujourd'hui même que ma pensée se démette. Suis-je tombé dans ce dilemme inacceptable : trahir le prolétariat pour servir la vérité ou trahir la vérité au nom du prolétariat ?

Si je considère la foi matérialiste non plus dans son contenu mais dans son histoire, comme un phénomène social, je vois clairement qu'elle n'est pas un caprice d'intellectuels ni la simple erreur d'un philosophe. Si loin que je remonte, je la trouve liée à l'attitude révolutionnaire. Le premier qui voulut nommément débarrasser les hommes de leurs craintes et de leurs chaînes, le

premier qui voulut, dans son enclos, abolir le servage, Épicure, était matérialiste. Le matérialisme des grands philosophes comme aussi bien celui des « sociétés de pensée » ne contribua pas peu à préparer la Révolution de 1789 ; enfin les communistes emploient volontiers pour défendre leur thèse un argument qui ressemble singulièrement à celui que le catholique utilise à défendre sa foi : « Si le matérialisme était faux, disent-ils, comment expliquez-vous qu'il ait fait l'union de la classe ouvrière, qu'il ait permis de la conduire au combat et qu'il nous ait fait remporter pendant le dernier demi-siècle, malgré la plus violente des répressions, cette succession de victoires ? » Cet argument, qui est d'Eglise et qui prouve *a posteriori* par la réussite, est loin d'être sans portée. Il est certain que le matérialisme est aujourd'hui la philosophie du prolétariat dans la mesure exacte où le prolétariat est révolutionnaire ; cette doctrine austère et menteuse porte les espoirs les plus ardents et les plus purs, cette théorie qui nie radicalement la liberté de l'homme est devenue l'instrument de sa libération la plus radicale. Cela signifie que son contenu est propre à « mobiliser et à organiser » les forces révolutionnaires ; et aussi qu'il y a un rapport profond entre la *situation* d'une classe opprimée et l'*expression* matérialiste de cette situation. Mais nous ne pouvons pas en conclure que le matérialisme est une philosophie, moins encore qu'il est la vérité.

Dans la mesure où il permet une action cohérente, dans la mesure où il exprime une situation concrète, dans la mesure où des millions d'hommes y trouvent un espoir et l'image de leur condition, le matérialisme doit enfermer indubitablement des vérités. Mais cela ne veut point dire qu'il soit vrai tout entier comme doctrine. Les vérités qu'il contient peuvent être recouvertes et noyées dans l'erreur ; il se peut que, pour parer au plus pressé, la pensée révolutionnaire ait ébauché pour les rejoindre une construction rapide et provisoire : ce qu'on appelle, chez les couturiers, un bâti. Dans ce cas, il y a beaucoup plus dans le matérialisme que ce qu'exige le révolutionnaire. Il y a beaucoup moins aussi, car ce rejointoiement hâtif et forcé des vérités les empêche de s'organiser entre elles spontanément et de conquérir leur véritable unité. Le matérialisme est incontestablement *le seul mythe* qui convienne aux exigences révolutionnaires ; et le politique ne va pas plus loin : le mythe lui sert, il l'adopte. Mais, pour peu que son entreprise soit de longue durée, ce n'est pas d'un mythe qu'il a besoin mais de la *Vérité*. C'est affaire au philosophe de faire tenir ensemble les vérités que contient le matérialisme et de constituer peu à peu une philosophie qui convienne aussi exactement que le mythe aux exigences révolutionnaires. Et le meilleur moyen pour repérer d'abord ces vérités au sein de l'erreur où elles baignent, c'est de déterminer ces exigences

à partir d'un examen attentif de l'attitude révolutionnaire, de refaire en chaque cas le chemin par lequel elles ont abouti à réclamer une représentation matérialiste de l'univers, et de voir si elles n'ont pas, chaque fois, été déviées et détournées de leur sens premier. Peut-être que, si on les délivre du mythe qui les écrase et qui les masque à elles-mêmes, elles traceront les grandes lignes d'une philosophie cohérente qui ait sur le matérialisme la supériorité d'être une description *vraie* de la nature et des relations humaines.

II. — LA PHILOSOPHIE DE LA RÉVOLUTION.

Le jeu des nazis et de leurs collaborateurs a été de brouiller les idées. Le régime pétiniste s'est intitulé Révolution et les choses ont été si loin dans l'absurde qu'on a pu lire un jour, en manchette de la *Gerbe* : « Maintenir, telle est la devise de la Révolution Nationale. » Il convient donc de rappeler quelques vérités élémentaires. Pour éviter toute présupposition, nous adopterons la définition *a posteriori* qu'un historien, A. Mathiez, donne de la révolution : il y a révolution, selon lui, lorsque le changement des institutions s'accompagne d'une modification profonde dans le régime de la propriété.

Nous nommerons révolutionnaire le parti ou la personne, au sein du parti, dont les actes pré-

parent intentionnellement une semblable révolution. Et la première remarque qu'il faut faire, c'est qu'il n'est pas donné à n'importe qui de se faire révolutionnaire. Sans doute l'existence d'un parti fort et organisé qui a pour but la Révolution peut exercer son attraction sur des individus ou des groupes de toute origine, mais l'organisation de ce parti ne peut relever que de personnes ayant une condition sociale déterminée. En d'autres termes le révolutionnaire est *en situation*. Il est évident qu'il ne se rencontre que parmi les opprimés, mais il ne suffit pas d'être opprimé pour se vouloir révolutionnaire. On peut ranger les Israélites parmi les opprimés — et il en est de même pour les minorités ethniques, en certains pays — mais beaucoup d'entre eux sont opprimés au sein de la classe bourgeoise et comme ils partagent les privilèges de la classe qui les opprime, ils ne peuvent sans contradiction préparer la destruction de ces privilèges. De la même façon nous ne nommerons pas révolutionnaires les nationalistes féodaux des Colonies ou les noirs d'Amérique, bien que leurs intérêts puissent coïncider avec ceux du parti qui prépare la révolution : leur intégration à la société n'est pas complète. Ce que demandent les premiers c'est le *retour* à un état de choses antérieur : ils veulent *retrouver* leur suprématie et trancher les liens qui les attachent à la société colonisatrice. Ce que souhaitent les noirs américains et les Israélites bourgeois, c'est une égalité

de droits qui n'implique nullement un changement de structure dans le régime de la propriété : ils veulent simplement être associés aux privilèges de leurs oppresseurs, c'est-à-dire au fond qu'ils recherchent une intégration plus complète.

Le révolutionnaire est dans une situation telle qu'il ne peut aucunement partager ces privilèges ; c'est par la destruction de la classe qui l'opprime qu'il peut obtenir ce qu'il réclame. Cela signifie que cette oppression n'est pas, comme celle des Juifs ou des nègres américains, un caractère secondaire et comme latéral du régime social considéré mais qu'elle en est, au contraire, constitutive. Le révolutionnaire est donc à la fois un opprimé et la clé de voûte de la société qui l'opprime ; plus nettement, c'est en tant qu'opprimé, qu'il est indispensable à cette société. C'est-à-dire que le révolutionnaire appartient à ceux qui *travaillent* pour la classe dominante.

Le révolutionnaire est nécessairement un opprimé et un travailleur et c'est en tant que travailleur qu'il est opprimé. Ce double caractère de producteur et d'opprimé suffit à définir la situation du révolutionnaire, mais non point le révolutionnaire lui-même. Les canuts de Lyon, les ouvriers des journées de juin 1848, n'étaient pas révolutionnaires mais émeutiers : ils se battaient pour une amélioration de détail de leur sort, non pour sa transformation radicale. Cela

signifie que leur situation était fermée sur eux et qu'ils l'acceptaient dans son ensemble : ils acceptaient d'être salariés, de travailler sur des machines qu'ils ne possédaient pas, ils reconnaissent les droits de la classe possédante, ils obéissent à sa morale ; simplement, au sein d'un état de choses qu'ils n'avaient ni dépassé ni même reconnu, ils réclamaient une augmentation de salaire. Le révolutionnaire se définit au contraire par le *dépassement* de la situation où il est. Et parce qu'il la dépasse vers une situation radicalement neuve, il peut la saisir dans son ensemble synthétique ou, si l'on préfère, il la fait exister pour lui comme totalité. C'est donc à partir de ce dépassement vers l'avenir et du point de vue de l'avenir qu'il la *réalise*. Au lieu de lui apparaître, comme à l'opprimé qui se résigne, comme une structure *a priori* et définitive, elle n'est pour lui qu'un moment de l'univers. Puisqu'il veut la changer, qu'il la considère tout de suite du point de vue de l'histoire, et se considère lui-même comme agent historique. Ainsi, dès l'origine, par ce projet de soi vers l'avenir, il échappe à la société qui l'écrase et se retourne vers elle pour la comprendre : il voit une histoire humaine qui ne fait qu'un avec le destin de l'homme et dont le changement qu'il veut réaliser est, sinon le but, du moins une étape essentielle. L'histoire lui apparaît comme un progrès, puisqu'il juge l'état où il veut nous conduire comme meilleur que celui où nous sommes

présentement. En même temps il voit les relations humaines du point de vue du travail, puisque le travail est son lot ; or le travail est, entre autres choses, une liaison directe de l'homme avec l'univers, la prise de l'homme sur la nature, et, en même temps, un type primordial de rapport entre les hommes. C'est donc une attitude essentielle de la réalité humaine, qui, dans l'unité d'un même projet, « existe » à la fois et fait exister dans leur dépendance réciproque son rapport à la nature et son rapport à autrui. Et dans la mesure où il réclame sa libération *comme* travailleur il sait fort bien qu'elle ne peut se réaliser par une simple intégration de sa personne à la classe privilégiée. Ce qu'il souhaite, bien au contraire, c'est que les rapports de solidarité qu'il entretient avec les autres travailleurs deviennent le type même des rapports humains. Il souhaite donc la libération de la classe opprimée tout entière : au contraire du révolté qui est seul, le révolutionnaire ne se comprend que dans ses rapports de solidarité avec sa classe.

Ainsi le révolutionnaire parce qu'il prend conscience de la structure sociale dont il dépend exige une philosophie qui pense sa situation et comme son action n'a de sens que si elle met en jeu le sort de l'homme, il faut que cette philosophie soit totale, c'est-à-dire qu'elle apporte un éclaircissement total de la condition humaine. Et comme il est lui-même en tant que travailleur une structure essentielle de la société et la char-

nière entre les hommes et la nature, il n'a que faire d'une philosophie qui n'exprimerait pas d'abord et en son centre le rapport originel de l'homme au monde qui est précisément l'action coordonnée de l'un sur l'autre. Enfin comme cette philosophie naît d'une entreprise historique et doit représenter à celui qui la réclame un certain mode d'historisation qu'il a choisi, elle doit nécessairement présenter le cours de l'histoire comme orienté ou à tout le moins comme orientable ; et comme elle naît de l'action et revient sur l'action qui l'exige pour l'éclairer elle n'est pas une contemplation du monde, mais doit être elle-même une action. Comprendons bien qu'elle ne vient pas se surajouter à l'effort révolutionnaire, mais qu'elle ne se distingue pas de cet effort ; elle est contenue dans le projet originel de l'ouvrier qui adhère au parti de la révolution, elle est implicitement dans son attitude révolutionnaire car tout projet de changer le monde est inséparable d'une certaine compréhension qui dévoile le monde du point de vue du changement que l'on veut y réaliser. L'effort du philosophe révolutionnaire consistera donc à dégager, à expliciter les grands thèmes directeurs de l'attitude révolutionnaire et cet effort philosophique est lui-même un acte, car il ne peut les dégager que s'il se place dans le mouvement même qui les engendre et qui est le mouvement révolutionnaire. Il est un acte encore parce que la philosophie une fois explicitée rend le militant plus

conscient de son destin, de sa place dans le monde et de ses buts.

Ainsi la pensée révolutionnaire est une *pensée en situation* : elle est la pensée des opprimés en tant qu'ils se révoltent en commun contre l'oppression ; elle ne peut pas se reconstituer du dehors, on peut seulement l'apprendre, une fois qu'elle est faite, en reproduisant en soi le mouvement révolutionnaire et en la considérant à partir de la situation d'où elle émane. Il faut noter que la pensée des philosophes issus de la classe dirigeante est action, elle aussi. Nizan l'a bien montré dans ses *Chiens de garde*. Elle vise à défendre, à conserver, à repousser. Mais son infériorité sur la pensée révolutionnaire vient de ce que la philosophie d'oppression cherche à se cacher son caractère pragmatique : comme elle ne vise pas à changer le monde mais à le maintenir, elle déclare qu'elle le *contemple* tel qu'il est. Elle envisage la société et la nature du point de vue de la pure connaissance, sans s'avouer que cette attitude tend à perpétuer l'état présent de l'univers en persuadant qu'on peut plutôt le connaître que le changer et que, à tout le moins, si l'on veut le changer il faut d'abord le connaître. La théorie du primat de la connaissance exerce une action négative et inhibitrice en conférant à la chose une essence pure et statique, au contraire de toute philosophie du travail qui saisit l'objet à travers l'action qui le modifie en l'utilisant ; mais elle contient en elle-même

une négation de l'action qu'elle exerce puisque justement elle affirme la primauté du connaître et qu'elle rejette toute conception pragmatiste de la vérité. La supériorité de la pensée révolutionnaire c'est qu'elle proclame d'abord son caractère d'action ; elle est consciente d'être un acte ; et si elle se donne comme une compréhension totale de l'univers c'est que le projet du travailleur opprimé est une attitude totale en face de l'univers tout entier. Mais comme le révolutionnaire, a besoin de distinguer le vrai du faux, cette unité indissoluble de la pensée et de l'action réclame une théorie neuve et systématique de la vérité. La conception pragmatiste ne saurait lui convenir, car c'est un pur et simple idéalisme subjectiviste. C'est pourquoi on a inventé le mythe matérialiste. Il a l'avantage de ramener la pensée à n'être qu'une des formes de l'énergie universelle et de lui ôter ainsi son aspect pâlot de feu follet. En outre il la présente en chaque cas comme une conduite objective, parmi d'autres, c'est-à-dire provoquée par l'état du monde et se retournant sur cet état pour le modifier. Mais nous avons vu plus haut que la notion d'une pensée conditionnée se détruit d'elle-même ; je montrerai plus loin qu'il en est de même pour celle d'une action déterminée. Il ne s'agit pas de forger un mythe cosmogonique qui figure symboliquement la pensée-acte, mais d'abandonner tous les mythes et de revenir à la vraie exigence révolutionnaire qui est d'unir action

et vérité, pensée et réalisme. Il faut en un mot une théorie philosophique qui montre que la réalité de l'homme est action et que l'action sur l'univers ne fait qu'un avec la compréhension de cet univers tel qu'il est, autrement dit que l'action est dévoilement de la réalité *en même temps* que modification de cette réalité¹. Mais le mythe matérialiste nous l'avons vu, est en outre la représentation imagée, dans l'unité d'une cosmologie, du mouvement historique, de la relation de l'homme à la matière, de la relation des hommes entre eux, bref de tous les thèmes révolutionnaires. Il faut donc revenir aux articulations de l'attitude révolutionnaire et les examiner en détail pour voir si elles n'exigent rien d'autre qu'une figuration mythique, ou si elles demandent au contraire le fondement d'une philosophie rigoureuse.

Tout membre de la classe dominante est homme de droit divin. Né dans un milieu de chefs, il est persuadé dès son enfance qu'il est né pour commander et, en un certain sens, cela est vrai puisque ses parents, qui commandent, l'ont engendré pour qu'il prenne leur suite. Il y a une certaine fonction sociale qui l'attend dans l'avenir, dans laquelle il se coulera dès qu'il en aura l'âge et qui est comme la réalité métaphysique de son individu. Aussi est-il à ses propres

1. C'est ce que Marx appelle « matérialisme pratique » dans les « thèses sur Feuerbach ». Mais pourquoi « matérialisme » ?

yeux une personne, c'est-à-dire une synthèse *a priori* du fait et du droit. Attendu par ses pairs, destiné à les relever en temps voulu, il existe parce qu'il *a le droit* d'exister. Ce caractère sacré du bourgeois pour le bourgeois, qui se manifeste par des cérémonies de *reconnaissance* (telles que le salut, la carte de visite, le faire-part, les visites rituelles, etc.) c'est ce qu'on nomme la dignité humaine. L'idéologie de la classe dirigeante est tout entière pénétrée par cette idée de dignité. Et lorsqu'on dit des hommes qu'ils sont « les rois de la création », il faut entendre le mot au sens le plus fort : ils en sont les monarques par droit divin ; le monde est fait pour eux, leur existence est la valeur absolue et parfaitement satisfaisante pour l'esprit qui donne son sens à l'univers. C'est ce que signifient originellement tous les systèmes philosophiques qui affirment la primauté du sujet sur l'objet et la constitution de la nature par l'activité de la pensée. Il va de soi que, dans ces conditions, l'homme est un être supra-naturel : ce que l'on nomme nature c'est l'ensemble de ce qui existe sans avoir le droit d'exister.

Les classes opprimées font partie, pour les hommes sacrés, de la nature. Elles ne doivent pas commander. Peut-être dans d'autres sociétés le fait, pour l'esclave, d'être né dans la « *domus* » lui conférait-il aussi un caractère sacré : celui d'être né *pour servir*, d'être, en face de l'homme de droit divin, l'homme de devoir divin. Mais

dans le cas du prolétariat, on n'en saurait dire autant : le fils d'ouvrier, né dans un faubourg éloigné, au sein de la foule, n'a aucun contact direct avec l'élite possédante ; personnellement il n'a aucun devoir, sauf ceux qui sont définis par la loi, il ne lui est même pas défendu, s'il possède cette grâce mystérieuse qu'on nomme le mérite, d'accéder, en de certaines circonstances et sous certaines réserves, à la classe supérieure : son fils ou son petit-fils deviendra homme par droit divin. Ainsi n'est-il rien qu'un être vivant, le mieux organisé des animaux. Tout le monde a senti ce qu'il y a de méprisant dans le terme de « naturel » qu'on emploie pour désigner les indigènes d'un pays colonisé. Le banquier, l'industriel, le professeur même de la Métropole ne sont les naturels d'aucun pays : ils ne sont pas naturels du tout. Au contraire, l'opprimé se sent un naturel : chacun des événements de sa vie vient lui répéter qu'il n'a pas le droit d'exister. Ses parents ne l'ont mis au monde pour aucune fin particulière : mais par hasard, *pour rien* ; au mieux parce qu'ils aimaient les enfants ou parce qu'ils ont été accessibles à une certaine propagande ou parce qu'ils voulaient jouir des avantages accordés aux familles nombreuses. Aucune fonction spéciale ne l'attend et, si on l'a mis en apprentissage, ce n'est pas pour le préparer à exercer le sacerdoce qu'est la profession, c'est seulement pour lui permettre de continuer l'existence injustifiable qu'il mène depuis qu'il est

né. Il travaillera pour vivre et ce n'est pas assez de dire qu'on lui vole la propriété des produits de son travail : on lui vole jusqu'au sens de ce travail, puisqu'il ne se sent pas solidaire de la société pour laquelle il produit. Qu'il soit ajusteur ou manœuvre, il sait bien qu'il n'est pas irremplaçable : c'est même l'interchangeabilité qui caractérise les travailleurs. C'est à la qualité qu'on apprécie le travail du médecin ou du juriste, à la quantité seulement celui du « bon » ouvrier. A travers les circonstances de sa situation il prend conscience de lui-même comme d'un membre d'une espèce zoologique : l'espèce humaine. Tant qu'il demeure sur ce plan, sa condition elle-même lui paraît naturelle : il poursuivra sa vie comme il l'a commencée, avec de brusques révoltes si l'oppression se fait plus durement sentir, mais dans l'immédiat. Le révolutionnaire dépasse cette situation puisqu'il veut la changer et c'est du point de vue de cette volonté de changement qu'il la considère. Il faut remarquer d'abord qu'il veut la changer pour sa classe tout entière et non pour lui-même : s'il ne songeait qu'à lui, il pourrait précisément quitter le terrain de l'espèce et accéder aux valeurs de la classe dominante ; il va donc de soi qu'il accepterait *a priori* le caractère sacré des hommes de droit divin, à seule fin d'en bénéficier à son tour. Mais comme il ne peut songer à revendiquer pour *toute sa classe* ce droit divin dont l'origine est précisément une oppression qu'il veut détruire, sa pre-

mière démarche sera pour contester les droits de la classe dirigeante. A ses yeux les hommes de droit divin n'existent pas. Il ne les a pas approchés, mais il devine qu'ils mènent la même existence que lui, pareillement vague et injustifiable. A la différence des membres de la classe opprimante, il ne cherche pas à exclure de la communauté humaine les membres de l'autre classe. Mais tout d'abord il veut les dépouiller de cet aspect magique qui les rend redoutables à ceux qu'ils oppriment. En outre par un mouvement spontané, il nie les valeurs qu'ils ont commencé par poser. S'il était vrai que leur Bien fût *a priori* alors la Révolution serait empoisonnée dans son essence : se dresser contre la classe opprimante serait se dresser contre le Bien en général. Mais il ne songe pas à remplacer ce Bien par un autre Bien *a priori* car il n'est pas dans la phase constructrice : il veut seulement se délivrer de toutes les valeurs et les règles de conduite que la classe dirigeante a forgées, parce que ces valeurs et ces règles ne sont qu'un frein pour sa conduite et visent par nature à prolonger le *statu quo*. Et puisqu'il veut changer l'organisation sociale, il lui faut d'abord repousser l'idée que la Providence a présidé à son établissement : C'est seulement s'il le considère comme un fait qu'il peut espérer le remplacer par un autre fait qui lui convienne mieux. En même temps, la pensée révolutionnaire est humaniste. Cette affirmation : nous sommes aussi des hommes est à la

base de toute révolution. Et par là le révolutionnaire entend bien que ses oppresseurs sont des hommes. Sans doute il leur fera violence, il tentera de briser leur joug, mais s'il doit détruire quelques-unes de leurs vies, il tentera toujours de réduire cette destruction au minimum, parce qu'il a besoin de techniciens et de cadres : ainsi la plus sanglante des révolutions comporte-t-elle malgré tout des ralliements ; elle est avant tout une absorption et une assimilation de la classe d'oppression par la classe opprimée. A l'inverse du transfuge ou du minoritaire persécuté qui veut s'élever jusqu'au niveau des privilégiés et s'assimiler à eux, le révolutionnaire veut les faire descendre à soi en niant la validité de leurs privilèges. Et comme le sentiment continuuel de sa contingence le dispose à se reconnaître comme un fait injustifiable, il considère les hommes de droit divin comme de simples faits semblables à lui. Le révolutionnaire n'est donc pas l'homme qui revendique des droits, mais au contraire celui qui détruit la notion même de droit, qu'il envisage comme un produit de la coutume et de la force. Son humanisme ne se fonde pas sur la dignité humaine, mais dénie, au contraire, à l'homme toute dignité particulière, l'unité dans laquelle il veut confondre tous ses congénères et lui-même est celle non pas du règne humain mais de l'espèce humaine. Il y a une espèce humaine, apparition injustifiable et contingente ; les circonstances de son développement l'ont

amené à une sorte de déséquilibre intérieur ; la tâche du révolutionnaire est de lui faire retrouver par delà son état actuel, un équilibre plus rationnel. De même que l'espèce s'est refermée sur l'homme de droit divin et l'a absorbé, la nature se referme sur l'homme et l'absorbe : l'homme est un fait naturel, l'humanité une espèce parmi d'autres. De cette façon seulement le révolutionnaire pense pouvoir échapper aux mystifications de la classe privilégiée : l'homme qui se fait naturel ne peut plus jamais être mystifié par le recours aux morales *a priori*. Le matérialisme paraît alors pour lui offrir ses secours ; c'est l'épopée du fait. Sans doute les liaisons qui s'établissent à travers le monde matérialiste sont nécessaires, mais la nécessité paraît au sein d'une contingence originelle. Si l'univers existe, son développement et la succession de ses états peuvent être réglés par des lois. Mais ce n'est pas une *nécessité* que l'univers existe ni qu'il y ait de l'être en général et la contingence de l'univers se communique à travers toutes les liaisons, même les plus rigoureuses, à chaque fait particulier. Chaque état, gouverné du dehors par l'état antérieur, peut être modifié si l'on agit sur ses causes. Et le nouvel état n'est ni plus ni moins *naturel* que le précédent, si l'on entend par là qu'il n'est pas fondé sur des droits et que sa nécessité est seulement relative. En même temps, puisqu'il s'agit d'emprisonner l'homme dans le monde, le matérialisme offre l'avantage

de proposer sur l'origine des espèces un mythe grossier qui fait procéder les formes de la vie les plus complexes des formes les plus simples. Il ne s'agit pas seulement de remplacer en chaque cas la fin par la cause, mais de donner une image d'Épinal d'un monde où les causes ont partout remplacé les fins. Que le matérialisme ait toujours eu cette fonction, c'est ce qui ressort déjà de l'attitude du premier et du plus naïf des grands matérialistes : Épicure reconnaît qu'un nombre indéfini d'explications différentes pourraient être aussi vraies que le matérialisme, c'est-à-dire rendre aussi exactement compte des phénomènes ; mais il défie d'en trouver une qui libère plus complètement l'homme de ses craintes. Et la crainte essentielle de l'homme, surtout s'il souffre, ce n'est pas tant la mort ni l'existence d'un Dieu sévère mais c'est simplement que l'état de choses dont il pâtit ait été produit et soit maintenu pour des fins transcendantes et inconnaissables : tout effort pour le modifier serait alors coupable et vain ; un découragement subtil se glisserait jusque dans ses jugements et l'empêcherait de souhaiter et même de concevoir une amélioration. Épicure a réduit la mort à un fait en lui ôtant cet aspect moral qui lui venait de la fiction de tribunaux souterrains ; il n'a pas supprimé les fantômes mais il en a fait des phénomènes strictement physiques ; il n'a pas osé supprimer les dieux, mais il les a réduits à n'être qu'une espèce di-

vine, sans rapport avec nous, il leur a ôté le pouvoir de se créer eux-mêmes et a montré qu'ils étaient produits comme nous par le ruissellement des atomes.

Mais, ici encore, le mythe matérialiste, qui a pu servir et encourager, est-il vraiment nécessaire ? Ce qu'exige la conscience du révolutionnaire, c'est que les privilèges de la classe d'oppression soient injustifiables, c'est que la contingence originelle qu'il trouve en lui-même soit aussi constitutive de l'existence même de ses oppresseurs, c'est enfin que le système de valeurs construit par ses maîtres et qui a pour but de conférer une existence de droit à des avantages de fait puisse être dépassé vers une organisation du monde qui n'existe pas encore et qui exclura, en droit et en fait, tous les privilèges. Mais il est visible qu'il a une attitude ambivalente vis-à-vis du *naturel*. D'une certaine façon, en effet, il plonge dans la nature en entraînant ses maîtres avec lui ; mais d'autre part il proclame qu'il veut substituer un ajustement rationnel des rapports humains à la combinaison aveuglément produite par la nature. L'expression que le marxisme utilise pour désigner la société future est celle d'*antiphysis*. Cela signifie qu'on veut instaurer un ordre humain dont les lois seront précisément la négation des lois naturelles. Et sans doute faut-il entendre qu'on ne produira cet ordre qu'en obéissant d'abord aux prescriptions de la nature. Mais enfin le fait est que cet

ordre doit se *concevoir* au sein même d'une nature qui le nie ; le fait est que dans la société antinaturelle la représentation de la loi précédera l'établissement de la loi, au lieu qu'aujourd'hui la loi, selon le matérialisme, conditionne la représentation qu'on a d'elle. En un mot le passage à l'antiphysis signifie le remplacement de la société des lois par la cité des fins. Et, sans aucun doute, le révolutionnaire se défie des valeurs et refuse de reconnaître qu'il poursuit une organisation meilleure de la communauté humaine : il craint qu'un retour aux valeurs, même par une voie détournée, n'ouvre la porte à de nouvelles mystifications. Mais d'autre part le seul fait qu'il accepte de sacrifier sa vie à un ordre dont il ne pense pas voir jamais l'avènement implique que cet ordre futur, qui justifie tous ses actes et dont pourtant il ne jouira pas, fonctionne pour lui comme une valeur. Qu'est-ce donc, en effet, qu'une valeur, sinon l'appel de ce qui n'est pas encore ?¹ Pour rendre compte de ces exigences diverses, une philosophie révolutionnaire devrait écarter le mythe matérialiste et tenter de montrer 1° que l'homme est injustifiable ; que son existence est contingente en ceci

1. Cette ambiguïté se retrouve dans les jugements que le communiste porte sur ses adversaires. Car enfin le matérialisme devrait lui interdire de juger : un bourgeois n'est que le produit d'une rigoureuse nécessité. Or le climat de « l'Humanité » c'est l'indignation morale.

que ni lui ni aucune Providence ne l'ont produite ; 2° en conséquence, que tout ordre collectif établi par des hommes peut être dépassé vers d'autres ordres ; 3° que le système de valeurs en cours dans une société reflète la structure de cette société et tend à la conserver ; 4° qu'il peut donc toujours être dépassé vers d'autres systèmes, qui ne sont pas clairement perçus puisque la société qu'ils exprimeront n'existe pas encore, mais qui sont pressentis, et, pour tout dire, inventés par l'effort même des membres de la société pour la dépasser. L'opprimé vit sa contingence originelle, et la philosophie révolutionnaire doit en rendre compte ; mais en vivant sa contingence il accepte l'existence de droit de ses oppresseurs et la valeur absolue des idéologies qu'ils ont produites. Il ne devient révolutionnaire que par un mouvement de dépassement qui met en question ces droits et cette idéologie. Ce mouvement de dépassement, la philosophie révolutionnaire doit avant tout en expliquer la possibilité : et il est évident qu'il ne saurait puiser sa source dans l'existence purement matérielle et naturelle de l'individu, puisqu'il se retourne sur cette existence pour la juger du point de vue de l'avenir. Cette possibilité de *décoller* d'une situation pour prendre un point de vue sur elle (point de vue qui n'est pas connaissance pure mais indissolublement compréhension et action), c'est précisément ce qu'on appelle liberté. Un matérialisme quel qu'il soit ne l'expliquera jamais. Une

chaîne de causes et d'effets peut bien me pousser à un geste, à un comportement qui sera lui-même un effet et qui modifiera l'état du monde : elle ne peut pas faire que je me retourne sur ma situation pour l'appréhender dans sa totalité. En un mot elle ne peut pas rendre compte de la conscience de classe révolutionnaire. Sans doute, la dialectique matérialiste est là pour expliquer et justifier ce dépassement vers l'avenir. Mais son effort est pour mettre en somme la liberté dans les choses non dans l'homme, ce qui est absurde. Jamais un état du monde ne pourra produire la conscience de classe. Et les marxistes le savent si bien qu'ils comptent sur les militants — c'est-à-dire sur une action consciente et concertée — pour radicaliser les masses et susciter en elles cette conscience. Fort bien : mais ces militants eux-mêmes, d'où tirent-ils leur compréhension de la situation ? Ne faut-il pas qu'ils aient, à un moment quelconque, décollé et pris du recul ? Enfin, pour éviter que le révolutionnaire ne soit mystifié par ses anciens maîtres, il convient de lui montrer que les valeurs établies sont de simples données. Mais si elles sont données et, par suite, susceptibles d'être dépassées, ce n'est pas parce qu'elles sont des valeurs mais parce qu'elles sont établies. Et pour éviter qu'il ne se mystifie lui-même, il faut lui donner les moyens de comprendre que le but qu'il poursuit — qu'il le nomme antiphysis, société sans classe ou libération de l'homme —

est aussi une valeur, et que, si cette valeur est indépassable, c'est simplement qu'elle n'est pas réalisée. C'est d'ailleurs ce que Marx a pressenti lorsqu'il parlait d'un au-delà du communisme — et Trotzky lorsqu'il parlait de la révolution permanente. Un être contingent, injustifiable, mais libre, entièrement plongé dans une société qui l'opprime, mais capable de dépasser cette société par ses efforts pour la changer, voilà ce que réclame d'être l'homme révolutionnaire. L'idéalisme le mystifie en ce qu'il le ligote avec des droits et des valeurs déjà donnés ; il lui masque son pouvoir d'inventer ses propres chemins. Mais le matérialisme le mystifie aussi, en lui volant sa liberté. La philosophie révolutionnaire doit être une philosophie de la transcendance.

Mais le révolutionnaire lui-même — et avant toute sophistication — se défie de la liberté. Et il a raison. Les prophètes n'ont jamais manqué, qui lui ont annoncé qu'il était libre : et c'était chaque fois pour le duper. La liberté stoïcienne, la liberté chrétienne, la liberté bergsonienne, n'ont fait que consolider ses chaînes en les lui cachant. Elles se réduisaient toutes à une certaine liberté *intérieure* que l'homme pourrait conserver en n'importe quelle situation. Cette liberté intérieure est une pure mystification idéaliste : on se garde bien de la présenter comme la condition nécessaire de l'*acte*. En vérité elle est pure jouissance d'elle-même. Si Épictète, dans les chaînes, ne se révolte pas,

c'est qu'il se sent libre, c'est qu'il jouit de sa liberté. Dès lors, un état en vaut un autre, celui d'esclave vaut celui de maître; pourquoi vouloir changer ? Dans le fond, cette liberté se réduit à une affirmation plus ou moins claire de l'autonomie de la pensée ; mais en conférant à la pensée son indépendance, elle la sépare de la situation — puisque le vrai est universel, on peut penser le vrai en n'importe quel cas — elle la sépare aussi de l'action — puisque l'intention seule dépend de nous, l'acte, en se réalisant, subit la pression des forces réelles du monde qui le déforment et le rendent méconnaissable à son auteur lui-même. Des pensées abstraites et des intentions vides, voilà ce qu'on laisse à l'esclave sous le nom de liberté métaphysique. Et dans le même temps, les ordres de ses maîtres ou la nécessité de vivre l'ont engagé dans des actions rudes et concrètes, l'obligent à former des pensées de détail sur la matière, sur l'outil. En fait l'élément libérateur de l'opprimé, c'est le travail. En ce sens c'est le travail qui est d'abord révolutionnaire. Certes il est *commandé* et prend d'abord figure d'asservissement du travailleur : il n'est pas vraisemblable que celui-ci, si on ne le lui eût imposé, eût choisi de faire ce travail dans ces conditions et dans ce laps de temps pour ce salaire. Plus rigoureux que le maître antique, le patron va jusqu'à déterminer à l'avance les gestes et les conduites du travailleur. Il décompose l'acte de l'ouvrier

en éléments, lui en ôte certains pour les faire exécuter par d'autres ouvriers, réduit l'activité consciente et synthétique du travailleur à n'être plus qu'une somme de gestes indéfiniment répétés. Ainsi tend-il à ravalier le travailleur à l'état de pure et simple chose en assimilant ses conduites à des propriétés. Madame de Staël en cite, dans la relation du voyage qu'elle fit en Russie au début du XIX^e siècle, un exemple frappant : « Sur vingt musiciens (d'un orchestre de serfs russes) chacun fait entendre une seule et même note, toutes les fois qu'elle revient. Ainsi chacun de ces hommes porte le nom de la note qu'il est chargé d'exécuter. On dit en les voyant passer : voilà le sol, le mi ou le ré de M. Narishkine. » Voilà l'individu limité à une propriété constante qui le définit comme le poids atomique ou la température de fusion. Le taylorisme moderne ne fait pas autre chose. L'ouvrier devient l'homme d'une seule opération qu'il répète cent fois par jour ; il n'est plus qu'un objet et il serait enfantin ou odieux de raconter à une piqueuse de bottines ou à l'ouvrière qui pose les aiguilles sur le cadran de vitesse des automobiles Ford qu'elles conservent, au sein de l'action où elles sont engagées, la liberté intérieure de penser. Mais dans le même temps, le travail offre une amorce de libération concrète, même dans ces cas extrêmes, parce qu'il est d'abord négation de l'ordre contingent et capricieux qui est l'ordre du maître. Au tra-

vaîl, l'opprimé n'a plus le souci de plaire au maître, il échappe au monde de la danse, de la politesse, de la cérémonie, de la psychologie ; il n'a pas à deviner ce qui se passe derrière les yeux du chef, il n'est plus à la merci d'une humeur : son travail, certes, lui est imposé à l'origine et on lui en vole finalement le produit. Mais entre ces deux limites, il lui confère la maîtrise sur les choses ; le travailleur se saisit comme possibilité de faire varier à l'infini la forme d'un objet matériel en agissant sur lui selon certaines règles universelles. En d'autres termes, c'est le déterminisme de la matière qui lui offre la première image de sa liberté. Un ouvrier n'est pas déterministe comme le savant : il ne fait pas du déterminisme un postulat explicitement formulé. Il le vit dans ses gestes, dans le mouvement du bras qui frappe sur un rivet, ou qui abaisse un levier ; il en est si pénétré qu'il va chercher, quand l'effet désiré ne se produit pas, quelle cause cachée l'a empêché de se produire sans jamais supposer de caprice dans les choses ni de rupture brusque et contingente de l'ordre naturel. Et, comme c'est au plus profond de son esclavage, au moment même où le bon plaisir du maître le transforme en chose, que l'action, en lui conférant le gouvernement des choses et une autonomie de spécialiste sur laquelle le maître ne peut rien, le libère, l'idée de libération s'est jointe, pour lui, à celle de déterminisme. Il ne saurait en effet saisir sa liberté

comme planant au-dessus du monde, puisque justement, pour le maître, ou pour la classe d'oppression, il est chose ; il n'apprend pas qu'il est libre par un retournement réflexif sur lui-même ; mais il dépasse son état d'esclave par son action sur les phénomènes qui lui renvoient par la rigueur même de leur enchaînement l'image d'une liberté concrète qui est celle de les modifier. Et puisque l'ébauche de sa liberté concrète lui apparaît dans les maillons du déterminisme, il n'est pas étonnant qu'il vise à remplacer la relation d'homme à homme, qui se présente à ses yeux comme celle d'une liberté tyrannique à une obéissance humiliée, par celle d'homme à chose et, finalement, puisque l'homme qui gouverne les choses est chose à son tour, d'un autre point de vue, par celle de chose à chose. Ainsi le déterminisme — en tant qu'il s'oppose à la psychologie de politesse — lui apparaît comme une pensée purifiante, comme une catharsis. Et s'il revient sur lui pour se considérer comme chose déterminée, il se libère du même coup de la liberté redoutable de ses maîtres car il les entraîne avec lui dans les maillons du déterminisme et les considère à leur tour comme des choses en expliquant leurs ordres à partir de leur situation, de leurs instincts, de leur histoire, c'est-à-dire en les plongeant dans l'univers. Si tous les hommes sont des choses, il n'y a plus d'esclaves, il n'y a que des opprimés de fait. Comme Samson qui

acceptait de s'ensevelir sous les ruines du temple pourvu que les Philistins périssent avec lui, l'esclave se libère en supprimant la liberté de ses maîtres avec la sienne et en s'engloutissant avec eux dans la matière. Dès lors la société libérée qu'il conçoit est à l'inverse de la cité des fins kantienne ; elle ne se base pas sur la reconnaissance mutuelle des libertés. Mais puisque le rapport libérateur est celui de l'homme aux choses, c'est lui qui fera la structure de base de cette société. Il s'agit seulement de supprimer la relation d'oppression entre les hommes pour que la volonté de l'esclave et celle du maître, qui s'épuisent à lutter l'une contre l'autre, se retournent tout entières vers les choses. La société libérée sera une entreprise harmonieuse d'exploitation du monde. Comme elle est produite par l'absorption des classes privilégiées et qu'elle se définit par le travail, c'est-à-dire par l'action sur la matière, et comme elle est, elle-même, assujettie aux lois du déterminisme, la boucle est bouclée, le monde se referme. Le révolutionnaire, en effet, à la différence du révolté, veut un *ordre*. Et comme les ordres spirituels qu'on lui propose sont toujours plus ou moins l'image mystifiante de la société qui l'opprime, c'est l'ordre matériel qu'il va choisir. L'ordre matériel, c'est-à-dire l'ordre de l'efficacité, dans lequel il figurera à la fois comme cause et comme effet. Ici encore, le matérialisme se propose pour le servir. Ce mythe offre l'image la plus exacte

d'une société où les libertés sont aliénées. Auguste Comte le définissait comme la doctrine qui vise à expliquer le supérieur par l'inférieur. Il va de soi que les mots de supérieur et d'inférieur ne sont pas pris ici dans leur acception morale, mais qu'ils désignent des formes d'organisation plus ou moins compliquées. Or, précisément, le travailleur est considéré par celui qu'il nourrit et protège comme l'inférieur et la classe d'oppression se prend originellement comme classe supérieure. Par le fait que ses structures internes sont plus complexes et plus fines, c'est elle qui produit les idéologies, la culture et les systèmes de valeurs. La tendance des couches supérieures de la société est d'expliquer l'inférieur par le supérieur, soit en y voyant une dégradation du supérieur, soit en concevant qu'il existe *pour* servir les besoins du supérieur. Ce type d'explication finaliste s'élève naturellement au niveau d'un principe d'interprétation de l'univers. L'explication « par le bas » c'est-à-dire par le conditionnement économique, technique et finalement biologique est inversement celle qu'adopte l'opprimé parce qu'elle fait de lui le support de toute la société. Si le supérieur n'est qu'une émanation de l'inférieur, alors la « classe exquise » n'est plus qu'un épiphénomène. Que les opprimés refusent de la servir, elle s'étiole et meurt, elle n'est rien par elle-même. Il suffit d'élargir cette vue, qui est exacte, et d'en faire un principe général d'explication pour que naisse

le matérialisme. Et l'explication matérialiste de l'univers, c'est-à-dire du biologique par le physico-chimique et de la pensée par la matière, devient à son tour une justification de l'attitude révolutionnaire : ce qui était un mouvement spontané de révolte de l'opprimé contre l'opprimeur, elle en fait, par un mythe organisé, le mode universel d'existence de la réalité.

Ici encore le matérialisme donne plus au révolutionnaire que celui-ci ne demande. Car le révolutionnaire n'exige pas d'être chose mais de gouverner les choses. Il est vrai qu'il a gagné dans le travail une juste appréciation de la liberté. Celle qui lui a été réfléchie par son action sur les choses est fort éloignée de l'abstraite liberté de penser du stoïcien. Elle se manifeste dans une situation particulière où le travailleur a été jeté par le hasard de sa naissance et par le caprice ou l'intérêt de son maître. Elle paraît dans une entreprise qu'il n'a pas commencée de son plein gré et qu'il ne finira pas ; elle ne se distingue pas de son engagement même au sein de cette entreprise ; mais enfin s'il prend conscience de sa liberté, au plus profond de son esclavage, c'est qu'il mesure l'efficacité de son action concrète. Il n'a pas l'idée pure d'une autonomie dont il ne jouit pas, mais il connaît sa puissance qui est proportionnée à son action. Ce qu'il constate, au cours de l'action même, c'est qu'il dépasse l'état actuel de la matière par un projet précis de la disposer de telle ou telle manière et que,

ce projet ne faisant qu'un avec le gouvernement des moyens en vue des fins, il réussit en fait à la disposer comme il l'a voulu. S'il découvre la relation de cause à effet, ce n'est pas en la subissant, mais dans l'acte même qui dépasse l'état actuel (adhérence du charbon aux parois de la mine, etc.), vers un certain but qui éclaire et définit du fond de l'avenir cet état. Ainsi la relation de cause à effet se dévoile dans et par l'efficacité d'un acte qui est à la fois projet et réalisation. C'est bien, en effet, la docilité et tout à la fois la résistance de l'univers qui lui renvoient en même temps la constance des séries causales et l'image de sa liberté, mais c'est que sa liberté ne se distingue pas de l'utilisation des séries causales pour une fin qu'elle pose elle-même. Sans l'éclairage que cette fin dispense à la situation présente, il n'y aurait en cette situation ni rapport de causalité, ni relation de moyen à fin, ou plutôt il y aurait une infinité indistincte de moyens et de fins, d'effets et de causes, de même qu'il y aurait une infinité indifférenciée de cercles, d'ellipses, de triangles et de polygones dans l'espace géométrique, sans l'acte générateur du mathématicien qui trace une figure en reliant une série de points choisis selon une certaine loi. Ainsi, dans le travail, le déterminisme ne révèle pas la liberté en tant qu'il est une loi abstraite de la nature, mais en tant qu'un projet humain découpe et illumine au milieu de l'interaction infinie des phénomènes un certain déterminisme

partiel. Et, dans ce déterminisme, qui se prouve simplement par l'efficacité de l'action humaine, — comme le principe d'Archimède était déjà utilisé et compris par les fabricants de vaisseaux bien avant qu'Archimède lui eût donné sa forme conceptuelle — la relation de cause à effet est indiscernable de celle de moyen à fin. L'unité organique du projet du travailleur, c'est le surgissement d'une fin qui n'était pas d'abord dans l'univers et qui se manifeste par la disposition de moyens en vue de l'obtenir (car la fin n'est pas autre chose que l'unité synthétique de tous les moyens agencés pour la produire) et, en même temps, la couche inférieure qui sous-tend ces moyens et se découvre à son tour par leur disposition même, c'est la relation de cause à effet : comme le principe d'Archimède, à la fois support et contenu de la technique des fabricants de bateaux. En ce sens, on peut dire que l'atome est créé par la bombe atomique, laquelle ne se conçoit qu'à la lumière du projet anglo-américain de gagner une guerre. Ainsi la liberté ne se découvre que dans l'acte, ne fait qu'un avec l'acte ; elle est le fondement des liaisons et interactions qui constituent les structures internes de l'acte ; elle ne jouit jamais d'elle-même mais se découvre dans et par ses produits ; ce n'est pas une vertu intérieure qui donne licence de s'arracher aux situations les plus urgentes : car il n'y a ni dehors ni dedans pour l'homme. Mais c'est au contraire le pouvoir de s'engager

dans l'action présente et de construire un futur ; elle engendre un avenir qui permette de comprendre et de changer le présent. Ainsi le travailleur apprend en effet sa liberté par les choses : mais précisément parce que les choses la lui apprennent, il est tout au monde sauf une chose. Et c'est ici que le matérialisme le mystifie et devient, en dépit de lui-même, un instrument aux mains des oppresseurs : car si le travailleur découvre sa liberté dans son travail, conçu comme relation originelle de l'homme aux choses matérielles, il se pense comme une chose dans ses rapports avec le maître qui l'opprime ; c'est le maître qui, en le réduisant, par le taylorisme ou par tout autre procédé, à n'être qu'une somme d'opérations toujours identique, le transforme en un objet passif, simple support de propriétés constantes. Le matérialisme en décomposant l'homme en conduites conçues rigoureusement sur le modèle des opérations du taylorisme¹, fait le jeu du maître ; c'est le maître qui conçoit l'esclave comme une machine ; en se considérant comme un simple produit de la nature, comme un « naturel » l'esclave se voit *avec les yeux du maître*. Il se pense comme un Autre et avec les pensées de l'Autre. Il y a unité entre la conception du révolutionnaire matérialiste et celle de ses oppresseurs. Et, sans doute, on dira que le résultat du matérialisme c'est

1. Le behaviourisme est la philosophie du taylorisme.

d'attraper le maître et de le transformer en chose comme l'esclave. Mais le maître n'en sait rien et s'en moque : il vit au sein de ses idéologies, de ses droits, de sa culture. C'est seulement à la subjectivité de l'esclave qu'il apparaît comme chose. Il est donc infiniment plus vrai et plus utile de laisser découvrir à l'esclave à partir de son travail sa liberté de changer le monde, et, par conséquent, son état, que de s'évertuer, en lui masquant sa vraie liberté, à lui démontrer que le maître est une chose. Et s'il est vrai que le matérialisme, comme explication du supérieur par l'inférieur, est une image convenable des structures actuelles de notre société, il n'en est que plus évident que c'est seulement un mythe, au sens platonicien du terme. Car le révolutionnaire n'a que faire d'une expression symbolique de la situation présente; il veut une pensée qui lui permette de forger l'avenir. Or le mythe matérialiste perdra tout sens dans une société sans classes où l'on ne trouvera plus de supérieurs ni d'inférieurs.

Mais, diront les marxistes, si vous enseignez à l'homme qu'il est libre, vous le trahissez : car il n'a plus besoin de le *devenir* ; peut-on concevoir un homme libre de naissance qui réclame d'être libéré ? A quoi je réponds que si l'homme n'est pas originellement libre, mais une fois pour toutes déterminé, on ne peut même pas concevoir ce que pourrait être sa libération. Certains me disent : on dégagera la nature

humaine des contraintes qui la déforment. Ce sont des sots. Que peut bien être la nature d'un homme, en dehors de ce qu'il est concrètement dans son existence présente ? Comment un marxiste pourrait-il croire à une *vraie* nature humaine, qui serait seulement masquée par les circonstances de l'oppression ? D'autres prétendent à réaliser le bonheur de l'espèce. Mais qu'est-ce qu'un bonheur qui ne serait pas *ressenti*, *éprouvé* ? Le bonheur est par essence subjectivité. Comment pourrait-il subsister dans le règne de l'objectif ? A vrai dire, dans l'hypothèse du déterminisme universel et du point de vue de l'objectivité, le seul résultat qu'on puisse vouloir atteindre c'est simplement une organisation plus rationnelle de la société. Mais, quelle valeur une semblable organisation peut-elle conserver si elle n'est pas ressentie comme telle par une subjectivité libre et dépassée vers des fins nouvelles. En fait il n'y a pas d'opposition entre ces deux exigences de l'action, à savoir que l'agent soit libre et que le monde dans lequel il agit soit déterminé. Car ce n'est pas du même point de vue et à propos des mêmes réalités que l'on réclame l'une ou l'autre chose : la liberté est une structure de l'acte humain et ne paraît que dans l'engagement ; le déterminisme est loi du monde. Encore l'acte n'exige-t-il que des enchaînements partiels et des constantes locales. De la même façon, il n'est pas vrai qu'un homme libre ne puisse souhaiter d'être libéré. Car ce

n'est pas sous le même rapport qu'il est libre et enchaîné. Sa liberté est comme l'éclairage de la situation où il est jeté. Mais les libertés des autres peuvent lui rendre sa situation intenable, l'acculer à la révolte ou à la mort. Si le travail des esclaves manifeste leur liberté, il n'en reste pas moins que ce travail est imposé, dirimant et rongeur ; qu'on leur en subtilise les produits ; qu'ils sont isolés par lui, exclus d'une société qui les exploite et dont ils ne sont pas solidaires, appliqués par une *vis a tergo* contre la matière ; il est vrai qu'ils sont un maillon d'une chaîne dont ils ne connaissent ni le commencement ni la fin ; il est vrai que le regard du maître, son idéologie et ses commandements tendent à leur refuser toute autre existence que l'existence matérielle. C'est précisément en devenant révolutionnaires, c'est-à-dire en s'organisant avec les autres membres de leur classe pour rejeter la tyrannie de leurs maîtres, qu'ils manifesteront le mieux leur liberté : l'oppression ne leur laisse pas d'autre choix que la résignation ou la révolution. Mais dans les deux cas, ils manifestent leur liberté de choisir. Et, pour finir, quel que soit le but qu'on assigne au révolutionnaire, il le dépasse et n'y voit qu'une étape. S'il recherche la sécurité, ou une meilleure organisation matérielle de la société, c'est pour qu'elles lui servent de point de départ. C'est ce que les marxistes eux-mêmes répondaient lorsque des réactionnaires, parlaient, à propos d'une revendi-

cation de détail touchant les salaires, du « matérialisme sordide des masses ». Ils laissaient entendre que, derrière ces revendications matérielles, il y avait l'affirmation d'un humanisme, que ces ouvriers ne réclamaient pas simplement de gagner quelques sous de plus, mais que leur réclamation était comme le symbole concret de leur exigence d'être des hommes. Des hommes, c'est-à-dire des libertés en possession de leur destin¹. Cette remarque est valable pour le but final du révolutionnaire. Par delà l'organisation rationnelle de la collectivité, la conscience de classe réclame un nouvel humanisme, c'est une liberté aliénée qui a pris la liberté pour but. Le socialisme n'est que le moyen qui permettra de réaliser le règne de la liberté ; un socialisme matérialiste est donc contradictoire parce que le socialisme se propose pour but un humanisme que le matérialisme rend inconcevable.

Un trait de l'idéalisme qui répugne particulièrement au révolutionnaire, c'est la tendance à représenter les changements du monde comme régis par les idées ou mieux encore comme des changements dans les idées. La mort, le chômage, la répression d'une grève, la misère et la faim ne sont pas des idées. Ce sont des réalités de tous les jours qui sont vécues dans l'horreur. Elles ont une signification sans doute, mais elles

1. C'est ce que Marx lui-même expose admirablement dans *Économie politique et philosophie*.

gardent surtout un fond d'opacité irrationnelle. La guerre de 1914, ce n'est pas, comme le disait Chevalier, « Descartes contre Kant », c'est la mort inexpiable de douze millions de jeunes hommes. Le révolutionnaire, écrasé sous la réalité, refuse de la laisser escamoter. Il sait que la révolution ne sera pas une simple consommation d'idées, mais qu'elle coûtera du sang, de la sueur, des vies humaines. Il est payé pour savoir que les choses sont des obstacles solides et parfois infranchissables, que le projet le mieux conçu se heurte à des résistances qui le font souvent échouer. Il sait que l'action n'est pas une combinaison heureuse de pensées, mais l'effort de tout un homme contre l'impénétrabilité têtue de l'univers. Lorsqu'on a déchiffré les significations des choses, il sait qu'il demeure un résidu inassimilable, qui est l'altérité, l'irrationalité, l'opacité du réel et que c'est ce résidu qui finalement étouffe, écrase. Il veut, à la différence de l'idéaliste dont il dénonce le lâche penser, penser dur. Mieux encore, à l'adversité des choses, il ne veut pas opposer l'idée, mais l'action qui se résout finalement en efforts, en fatigues épuisantes, en veilles. Le matérialisme semble ici encore lui offrir l'expression la plus satisfaisante de son exigence puisqu'il affirme la prédominance de la matière impénétrable sur l'idée. Pour lui tout est fait, conflit de forces, action. La pensée elle-même devient un phénomène réel dans un monde mesurable; elle est produite par la matière et

consomme de l'énergie. C'est en termes de réalisme qu'il faut concevoir la fameuse prééminence de l'objet. Mais cette interprétation est-elle si profondément satisfaisante ? ne dépasse-t-elle pas son but et ne mystifie-t-elle pas l'exigence qui l'a fait naître ? S'il est vrai que rien ne donne moins l'impression d'effort que la génération des idées les unes par les autres, l'effort s'évanouit tout autant si nous considérons l'univers comme l'équilibre de forces diverses. Rien ne donne moins l'impression d'effort qu'une force qui s'applique à un point matériel : elle accomplit le travail dont elle est capable, ni plus ni moins, et elle se transforme mécaniquement en énergie cinétique ou calorifique. Nulle part, en aucun cas, la nature par elle seule ne nous donne l'impression de résistance vaincue, de révolte et de soumission, de lassitude. En toute circonstance, elle est tout ce qu'elle peut être, voilà tout. Et les forces opposées composent selon les calmes lois de la mécanique. Pour rendre compte de la réalité comme résistance à dompter par le travail, il faut que cette résistance soit vécue par une subjectivité qui cherche à la vaincre. La nature conçue comme pure objectivité est l'inverse de l'idée. Mais, précisément à cause de cela, elle se transforme en idée ; elle est la pure idée d'objectivité. Le *réel* s'évanouit. Car le réel c'est ce qui est imperméable à *une subjectivité* : c'est ce morceau de sucre, dont j'attends, comme dit Bergson, qu'il fonde ou, si l'on préfère, c'est l'obli-

gation pour un sujet de vivre une semblable attente. C'est le projet humain, c'est ma soif qui décide qu'il « met longtemps » à fondre. En dehors de l'humain il ne fond ni lentement ni vite, mais précisément dans un temps qui dépend de sa nature, de son épaisseur et de la quantité d'eau où il baigne. C'est la subjectivité humaine qui découvre l'*adversité* du réel dans et par le projet qu'elle fait de le dépasser vers l'avenir. Pour qu'une colline soit aisée ou malaisée à gravir, il faut avoir fait le projet de monter à son sommet. Idéalisme et matérialisme font s'évanouir pareillement le réel, l'un parce qu'il supprime la chose, l'autre parce qu'il supprime la subjectivité. Pour que la réalité se dévoile, il faut qu'un homme lutte contre elle ; en un mot, le réalisme du révolutionnaire exige pareillement l'existence du monde et de la subjectivité ; mieux, il exige une telle corrélation de l'une et de l'autre qu'on ne puisse concevoir une subjectivité en dehors du monde ni un monde qui ne serait pas éclairé par l'effort d'une subjectivité¹. Le maximum de réalité, le maximum de résistance sera obtenu si l'on suppose que l'homme est par définition en-situation-dans-le-monde et qu'il fait l'apprentissage difficile du réel en se définissant par rapport à lui.

Notons d'ailleurs que l'adhésion trop étroite

1. C'est, d'erechef, le point de vue de Marx en 44, c'est-à-dire avant la néfaste rencontre d'Engels.

au déterminisme universel risque de supprimer toute *résistance* de la réalité. J'en ai eu la preuve dans une conversation avec M. Garaudy et deux de ses camarades. Je leur demandais si vraiment les jeux étaient faits lorsque Staline signa le pacte germano-russe et quand les communistes français décidèrent la participation au gouvernement de Gaulle, si, dans les deux cas, les responsables n'avaient pas *pris leurs risques*, avec le sentiment assez angoissé de leurs responsabilités. Car il me semble que le principal caractère de la réalité, c'est qu'on ne joue jamais à coup sûr avec elle et que les conséquences de nos actes sont seulement probables. Mais M. Garaudy m'interrompit : pour lui les jeux sont faits d'avance ; il y a une science de l'histoire et l'enchaînement des faits est rigoureux, donc on mise à coup sûr. Son zèle l'emporta si loin qu'il finit par me dire passionnément : « Et qu'importe l'intelligence de Staline? Je m'en moque ! » Il faut ajouter que, sous les regards sévères de ses camarades, il rosit, baissa les cils et ajouta d'un air assez dévot : « D'ailleurs, Staline est très intelligent. » Ainsi, à l'inverse du réalisme révolutionnaire qui proclame que le moindre résultat est atteint dans la peine, au milieu des pires incertitudes, le mythe matérialiste conduit certains esprits à se rassurer profondément sur l'issue de leur effort. Ils ne peuvent pas, pensent-ils, ne pas réussir. L'histoire est une science, ses résultats sont écrits, il n'est que de les lire. Cette attitude est très

évidemment une fuite. Le révolutionnaire a renversé les mythes bourgeois et la classe ouvrière a entrepris, à travers mille avatars, des avanies et des reculs, des victoires et des défaites, de se forger, dans la liberté et dans l'angoisse, son propre destin. Mais nos Garaudy ont peur. Ce qu'ils cherchent dans le communisme, ce n'est pas la libération, c'est un renforcement de discipline ; ils ne craignent rien tant que la liberté ; et s'ils ont renoncé aux valeurs *a priori* de la classe dont ils sont issus, c'est pour retrouver les *a priori* de la connaissance et des chemins déjà tracés dans l'histoire. Pas de risques, pas d'inquiétude, tout est sûr, les résultats sont garantis. Du coup la réalité s'évanouit et l'histoire n'est plus qu'une idée qui se développe. Au sein de cette idée, M. Garaudy se sent à l'abri. Des intellectuels communistes à qui je rapportais cette conversation ont haussé les épaules : « Garaudy est un scientifique, m'ont-ils dit avec mépris, c'est un bourgeois protestant qui a remplacé, pour son édification personnelle, le doigt de Dieu par le matérialisme historique. » Je le veux bien et j'avoue aussi que M. Garaudy ne m'a pas paru une lumière ; mais enfin il écrit beaucoup et on ne le désavoue pas. Et ce n'est pas par hasard que la plupart des scientifiques ont élu domicile dans le parti communiste et que ce parti, si sévère pour les hérésies, ne les condamne pas. Il faut le répéter ici : le révolutionnaire, s'il veut agir, ne peut considérer les événements historiques

comme le résultat de contingences sans loi ; mais il n'exige nullement que sa route soit déjà faite : il veut la frayer lui-même, au contraire. Des constances, certaines séries partielles, des lois de structure à l'intérieur de formes sociales déterminées, voilà ce dont il a besoin pour prévoir. Si on lui donne davantage, tout s'évanouit en idée, il n'y a plus à *faire* l'histoire mais à la *lire* au jour le jour ; le réel devient songe.

On nous sommait de choisir entre le matérialisme et l'idéalisme, on nous affirmait qu'entre ces deux doctrines nous ne saurions trouver de milieu. Nous avons laissé parler, sans idée préconçue, les exigences révolutionnaires et nous avons constaté qu'elles traçaient d'elles-mêmes les linéaments d'une philosophie originale qui renvoyait idéalisme et matérialisme dos à dos. Il nous est apparu d'abord que l'acte révolutionnaire était l'acte libre par excellence. Non point d'une liberté anarchiste et individualiste : si cela était, en effet, le révolutionnaire, de par sa situation même, ne pourrait que réclamer plus ou moins explicitement les droits de la « classe exquise », c'est-à-dire son intégration aux couches sociales supérieures. Mais comme il réclame au sein de la classe opprimée et pour toute la classe opprimée un statut social plus rationnel, sa liberté réside dans l'acte par lequel il revendique la libération de toute sa classe et, plus généralement de tous les hommes. Elle est, à sa source, reconnaissance des autres libertés et elle

exige d'être reconnue par elles. Ainsi se place-t-elle dès l'origine sur le plan de la solidarité. Et l'acte révolutionnaire renferme en lui-même les prémisses d'une philosophie de la liberté ou, si l'on préfère, il crée, par son existence même, cette philosophie. Mais comme en même temps le révolutionnaire se découvre, par et dans son libre projet, comme un opprimé au sein d'une classe opprimée, sa position originelle nécessite qu'on lui rende compte de l'oppression. Cela signifie derechef que les hommes sont libres — car il ne saurait y avoir oppression de la matière par la matière, mais seulement composition de forces — et qu'il peut exister un certain rapport entre les libertés, tel que l'une ne reconnaisse pas l'autre et agisse du dehors sur elle pour la transformer en *objet*. Et réciproquement, comme la liberté opprimée veut se libérer par la force, l'attitude révolutionnaire exige une théorie de la violence comme réplique à l'oppression. Ici encore les termes matérialistes sont aussi insuffisants à expliquer la violence que les conceptions de l'idéalisme. L'idéalisme qui est une philosophie de la digestion et de l'assimilation ne conçoit même pas le pluralisme absolu et insurmontable de libertés dressées les unes contre les autres : c'est un monisme. Mais le matérialisme est aussi un monisme : il n'y a pas de « lutte des contraires » au sein de l'unité matérielle. Pour dire le vrai, il n'y a même pas de contraires : le chaud et le froid sont simplement des degrés

divers dans l'échelle thermométrique, on passe progressivement de la lumière à l'obscurité : deux forces égales et de sens opposé s'annulent et produisent simplement un état d'équilibre. L'idée d'une lutte des contraires est la projection des relations humaines sur les relations matérielles. Une philosophie révolutionnaire doit rendre compte de la pluralité des libertés et montrer comment chacune tout en étant liberté pour soi doit pouvoir être objet pour l'autre. C'est seulement ce double caractère de liberté et d'objectivité qui peut expliquer les notions complexes d'oppression, de lutte, d'échec et de violence. Car on n'opprime jamais qu'une liberté, mais on ne peut l'opprimer que si, par quelque côté, elle s'y prête, c'est-à-dire si, pour l'Autre, elle offre les dehors d'une chose. Ainsi comprendra-t-on le mouvement révolutionnaire et son projet qui est de faire passer la société par la violence d'un état où les libertés sont aliénées à un autre état fondé sur leur reconnaissance réciproque.

De la même façon le révolutionnaire qui vit l'oppression dans sa chair et dans chacun de ses gestes ne veut point sous-estimer le joug qu'on lui impose ni tolérer que la critique idéaliste le dissipe en idées. Il conteste en même temps les droits de la classe privilégiée et détruit du même coup l'idée de droit en général. Mais ce serait une erreur de croire, comme le matérialiste, que c'est pour les remplacer par le *fait* pur et simple. Car le fait ne peut engendrer que le fait et non la

représentation du fait ; le présent engendre un autre présent, non l'avenir. Ainsi l'acte révolutionnaire exige qu'on transcende dans l'unité d'une synthèse l'opposition du matérialisme — qui peut rendre compte de la désagrégation d'une société, mais non de la *construction* d'une société nouvelle — et l'idéalisme — qui confère au fait une existence de droit. Il réclame une philosophie nouvelle qui envisage différemment les relations de l'homme au monde. Si la révolution doit être possible, l'homme doit avoir la contingence du fait et cependant différer du fait par son pouvoir pratique de préparer l'avenir et, par conséquent, de dépasser le présent, de décoller de sa situation. Ce décollement n'est aucunement comparable au mouvement négatif par quoi le stoïcien tente de se réfugier en lui-même : c'est en se jetant en avant, en s'engageant dans des entreprises que le révolutionnaire dépasse le présent ; et puisqu'il est un homme faisant œuvre d'homme, il faut bien attribuer à *toute l'activité humaine* ce pouvoir de décollement. Le moindre geste humain se comprend à partir de l'avenir ; même le réactionnaire est tourné vers l'avenir puisqu'il se soucie de préparer un futur qui soit identique au passé. Le réalisme absolu du tacticien exige que l'homme soit plongé dans le réel, menacé par des dangers concrets, victime d'une oppression concrète dont il se délivrera par des actions également concrètes : le sang, la sueur, la douleur, la mort ne sont pas des idées ; le roc

qui écrase, la balle qui tue ne sont pas des idées. Mais pour que les choses révèlent ce que Bachelard appelle à juste titre leur « coefficient d'adversité », il faut que ce soit à la lumière d'un projet qui les éclaire, fût-ce le très simple et très fruste projet de vivre. Il n'est donc pas vrai que l'homme soit, comme le veut l'idéaliste, en dehors du monde et de la nature, ou qu'il n'y plonge que par les pieds, en rechignant comme une baigneuse qui fait trempette, pendant que son front est dans le ciel. Il est tout entier dans les griffes de la nature, qui peut l'écraser d'une seconde à l'autre, et l'anéantir, corps et âme. Il y est de prime abord ; naître pour lui c'est vraiment « venir au monde » dans une situation qu'il n'a pas choisie, avec *ce* corps, *cette* famille, *cette* race peut-être. Mais si, justement, il projette, comme le dit expressément Marx, de « changer le monde », cela signifie qu'il est originellement un être pour qui *le monde* existe dans sa totalité, ce que ne sera jamais un morceau de phosphore ou de plomb qui est une *partie* du monde, traversée par des forces qu'elle subit sans les comprendre d'ensemble. C'est donc qu'il le dépasse vers un état futur d'où il peut le considérer. Car c'est en changeant le monde qu'on peut le connaître. Ni la conscience détachée qui survolerait l'univers et ne pourrait prendre de point de vue sur lui, ni l'objet matériel qui reflète un état du monde sans le comprendre ne peuvent jamais « saisir » la totalité de l'existant

dans une synthèse — fût-elle purement conceptuelle. Seul le peut un homme en situation dans l'univers, totalement écrasé par les forces de la nature et qui les dépasse totalement par son projet de les capter. Ce sont ces notions neuves de « situation » et d' « être-dans-le-monde » dont le révolutionnaire réclame concrètement, par tout son comportement, l'élucidation. Et s'il échappe au maquis de droits et de devoirs où l'idéaliste tente de l'égarer, ce ne doit pas être pour tomber dans les défilés rigoureusement tracés par le matérialiste. Sans doute les marxistes intelligents admettent une certaine contingence de l'histoire : mais c'est seulement pour dire que, si le socialisme échoue, l'humanité sombre dans la barbarie. En un mot, si les forces constructives doivent triompher, le déterminisme historique leur assigne un seul chemin. Mais il peut y avoir bien des barbaries et bien des socialismes, peut-être même un socialisme barbare. Ce que réclame le révolutionnaire, c'est la possibilité pour l'homme d'inventer sa propre loi. C'est le fondement de son humanisme et de son socialisme. Il ne pense pas au fond de lui-même — du moins tant qu'il n'est pas mystifié — que le socialisme l'attend au coin de l'histoire, comme un brigand avec une trique au coin d'un bois. Il pense qu'il *fait* le socialisme, et comme il a secoué tous les droits et les a précipités par terre, il ne lui reconnaît d'autre titre à l'existence que ce *fait* que la classe révolutionnaire l'invente, le veut et le construira.

Et, en ce sens, cette conquête âpre et lente du socialisme n'est pas autre chose que l'affirmation, dans et par l'histoire, de la liberté humaine. Et précisément parce que l'homme est libre, le triomphe du socialisme n'est pas assuré du tout. Il n'est pas au bout de la route, à la manière d'une borne ; mais il est *le* projet humain. Il sera ce que les hommes le feront ; c'est ce qui ressort de la gravité avec laquelle le révolutionnaire envisage son action. Il ne se sent pas seulement responsable de l'avènement en général d'une république socialiste, mais encore de la nature particulière de ce socialisme.

Ainsi la philosophie révolutionnaire, dépassant à la fois la pensée idéaliste qui est bourgeoise et le mythe matérialiste qui a pu convenir un temps aux masses opprimées, réclame d'être la philosophie de *l'homme* en général. Et cela est fort naturel : si elle doit être vraie, en effet, elle sera universelle. L'ambiguïté du matérialisme, c'est qu'il prétend tantôt être une idéologie de classe et tantôt l'expression de la vérité absolue. Mais le révolutionnaire, dans son choix même de la révolution, prend une position privilégiée : il ne combat pas pour la conservation d'une classe, comme le militant des partis bourgeois, mais pour la suppression des classes, il ne divise pas la société en hommes de droit divin et en naturels ou « Untermenschen », mais il réclame l'unification des groupements ethniques, des classes, bref l'unité de *tous les hommes* ; il ne se laisse

pas mystifier par des droits et des devoirs logés *a priori* dans un ciel intelligible, mais il pose, dans l'acte même de se révolter contre eux, l'entière et métaphysique liberté humaine; il est l'homme qui veut que l'homme assume librement et totalement son destin. Ainsi sa cause est-elle, par essence, celle de l'homme et sa philosophie doit-elle énoncer la *vérité* sur l'homme. Mais, dira-t-on, si elle est universelle, c'est-à-dire vraie pour tous, n'est-elle pas justement au delà des partis et des classes? Ne retrouvons-nous pas l'idéalisme apolitique, asocial et sans racines? Je réponds que cette philosophie ne peut se dévoiler originellement qu'aux révolutionnaires, c'est-à-dire aux hommes qui sont *en situation d'opprimés* et qu'elle a besoin d'eux pour se manifester dans le monde. Mais il est vrai qu'elle doit pouvoir être la philosophie de tout homme, au sens où un bourgeois oppresseur est opprimé lui-même par son oppression. Car pour maintenir les classes opprimées sous son autorité, il doit payer de sa personne et s'empêtrer dans l'écheveau des droits et des valeurs qu'il a inventés. Si le révolutionnaire conserve le mythe matérialiste, le jeune bourgeois ne peut venir à la révolution que sur la vue des injustices sociales; il y vient par générosité individuelle, ce qui est toujours suspect, car la source de la générosité peut tarir et c'est pour lui une épreuve supplémentaire que d'avalier le matérialisme qui répugne à sa raison et qui n'exprime pas sa situation

personnelle. Mais si la philosophie révolutionnaire s'explicite une fois, le bourgeois qui a critiqué l'idéologie de sa classe, qui a reconnu sa contingence et sa liberté, qui a compris que cette liberté ne peut s'affirmer que par la *reconnaissance* qu'en font les autres libertés découvrira que cette philosophie lui parle de lui-même, dans la mesure où il veut dépouiller l'appareil mystificateur de la classe bourgeoise et s'affirmer comme un homme parmi les autres. A ce moment, l'humanisme révolutionnaire apparaîtra non pas comme la philosophie d'une classe opprimée, mais comme la vérité elle-même, humiliée, masquée, opprimée par des hommes qui ont intérêt à la fuir et il deviendra manifeste pour toutes les bonnes volontés que c'est la vérité qui est révolutionnaire. Non pas la Vérité abstraite de l'idéalisme, mais la vérité concrète, voulue, créée, maintenue, conquise à travers les luttes sociales par les hommes qui travaillent à la libération de l'homme.

On m'objectera peut-être que cette analyse des exigences révolutionnaires est abstraite, puisque enfin les seuls révolutionnaires existants sont les marxistes, lesquels adhèrent au matérialisme. Il est vrai que le parti communiste est le seul parti révolutionnaire. Et il est vrai que le matérialisme est la doctrine du parti. Mais je n'ai pas cherché à décrire ce que *croient* les marxistes, mais à dégager les implications de ce qu'ils *font*. Et, précisément, la fréquentation des communistes m'a

appris que rien n'était plus variable, abstrait et subjectif que ce qu'on nomme leur marxisme. Quoi de plus différent que le scientisme naïf et buté de M. Garaudy et la philosophie de M. Hervé ? On dira que cette différence reflète la différence de leurs intelligences et cela est vrai. Mais surtout elle marque le degré de conscience que chacun d'eux a pris de son attitude profonde et le degré de croyance de chacun d'eux au mythe matérialiste. Ce n'est pas par hasard qu'on enregistre aujourd'hui une crise de l'esprit marxiste et qu'il se résigne à prendre des Garaudy pour porte-paroles. C'est que les communistes sont coincés entre le vieillissement du mythe matérialiste et la crainte d'introduire la division ou tout au moins l'hésitation dans leurs troupes en adoptant une idéologie nouvelle. Les meilleurs se taisent ; on remplit le silence avec le bavardage des imbéciles. « Après tout, pensent sans doute les chefs, qu'importe l'idéologie ? Notre vieux matérialisme a fait ses preuves et nous conduira sans doute jusqu'à la victoire. Notre lutte n'est pas d'idées ; c'est une lutte politique et sociale, d'hommes à hommes. » Ils ont sans doute raison pour le présent, pour le proche avenir. Mais quels hommes feront-ils ? On ne forme pas impunément des générations en leur enseignant des erreurs qui réussissent. Qu'arrivera-t-il un jour, si le matérialisme étouffe le projet révolutionnaire ?

(*Temps Modernes*, 1946.)

IV

5

ORPHÉE NOIR

Qu'est-ce donc que vous espériez, quand vous ôtiez le bâillon qui fermait ces bouches noires ? Qu'elles allaient entonner vos louanges ? Ces têtes que nos pères avaient courbées jusqu'à terre par la force, pensiez-vous, quand elles se relèveraient, lire l'adoration dans leurs yeux ? Voici des hommes debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie ; il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée. L'homme blanc, blanc parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres. Aujourd'hui ces hommes

noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux ; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent. Un poète noir, sans même se soucier de nous, chuchote à la femme qu'il aime :

*l'emme nue, femme noire
Vêtue de ta couleur qui est vie...
Femme nue, femme obscure,
Fruit mûr à la chair ferme, sombre extase de vin
noir*

et notre blancheur nous paraît un étrange vernis blême qui empêche notre peau de respirer, un maillot blanc, usé aux coudes et aux genoux, sous lequel, si nous pouvions l'ôter, on trouverait la vraie chair humaine, la chair couleur de vin noir. Nous nous croyions essentiels au monde, les soleils de ses moissons, les lunes de ses marées : nous ne sommes plus que des bêtes de sa faune. Même pas des bêtes :

*Ces Messieurs de la ville
Ces Messieurs comme il faut
Qui ne savent plus danser le soir au clair de lune
Qui ne savent plus marcher sur la chair de leurs
pieds
Qui ne savent plus conter les contes aux veillées...*

Jadis Européens de droit divin, nous sentions depuis quelque temps notre dignité s'effriter sous les regards américains ou soviétiques ; déjà

l'Europe n'était plus qu'un accident géographique, la presque île que l'Asie pousse jusqu'à l'Atlantique. Au moins espérons-nous retrouver un peu de notre grandeur dans les yeux domestiques des Africains. Mais il n'y a plus d'yeux domestiques : il y a les regards sauvages et libres qui jugent notre terre.

Voici un noir errant :

*jusqu'au bout de
l'éternité de leurs boulevards sans fin
à flics...*

Et voici un autre qui crie à ses frères :

*Hélas ! hélas ! l'Europe arachnéenne bouge ses doigts
et ses phalanges de navires...*

Voici :

le silence sournois de cette nuit d'Europe...

où

... il n'est rien que le temps ne déshonore.

Un nègre écrit :

*Montparnasse et Paris, l'Europe et ses tourments sans
fin,*

*Nous hanterons parfois comme des souvenirs ou
comme des malaises...*

et tout à coup, à nos propres yeux, la France

paraît exotique. Ce n'est plus qu'un souvenir, un malaise, une brume blanche qui reste au fond d'âmes ensoleillées, un arrière-pays tourmenté où il ne fait pas bon vivre; elle a dérivé vers le Nord, elle s'ancre près du Kamtchatka : c'est le soleil qui est essentiel, le soleil des tropiques et la mer « pouilleuse d'îles » et les roses d'Imangué et les lis d'Iarive et les volcans de la Martinique. L'Être est noir, l'Être est de feu, nous sommes accidentels et lointains, nous avons à nous justifier de nos mœurs, de nos techniques, de notre pâleur de mal-cuits et de notre végétation vert-de-gris. Par ces regards tranquilles et corrosifs, nous sommes rongés jusqu'aux os :

Écoutez le monde blanc

horriblement las de son effort immense

ses articulations rebelles craquer sous les étoiles dures,
ses raideurs d'acier bleu transperçant la chair mystique

écoute ses victoires proditoires trompeter ses défaites
écoute aux alibis grandioses son piètre trébuchement
Pitié pour nos vainqueurs omniscients et naïfs.

Nous voilà finis, nos victoires, le ventre en l'air, laissent voir leurs entrailles, notre défaite secrète. Si nous voulons faire craquer cette finitude qui nous emprisonne, nous ne pouvons plus compter sur les privilèges de notre race, de notre couleur, de nos techniques : nous ne pourrions nous rejoindre à cette totalité d'où ces yeux noirs nous exilent qu'en arrachant nos maillots blancs pour tenter simplement d'être des hommes.

Si pourtant ces poèmes nous donnent de la honte, c'est sans y penser : ils n'ont pas été écrits pour nous ; tous ceux, colons et complices, qui ouvriront ce livre, croiront lire, par-dessus une épaule, des lettres qui ne leur sont pas destinées. C'est aux noirs que ces noirs s'adressent et c'est pour leur parler des noirs ; leur poésie n'est ni satirique ni imprécatoire : c'est une prise de conscience. « Alors, direz-vous, en quoi nous intéresse-t-elle, si ce n'est à titre de document ? Nous ne pouvons y entrer. » Je voudrais montrer par quelle voie on trouve accès dans ce monde de jais et que cette poésie qui paraît d'abord raciale est finalement un chant de tous et pour tous. En un mot, je m'adresse ici aux blancs et je voudrais leur expliquer ce que les noirs savent déjà : pourquoi c'est nécessairement à travers une expérience poétique que le noir, dans sa situation présente, doit d'abord prendre conscience de lui-même et, inversement, pourquoi la poésie noire de langue française est, de nos jours, la seule grande poésie révolutionnaire.



Si le prolétariat blanc use rarement de la langue poétique pour parler de ses souffrances, de ses colères ou de la fierté qu'il a de soi, ce n'est pas un hasard ; et je ne crois pas non plus que les travailleurs soient moins « doués » que nos

fil de famille : le « don », cette grâce efficace, perd toute signification quand on prétend décider s'il est plus répandu dans une classe que dans une autre classe. Ce n'est pas non plus que la dureté du travail leur ôte la force de chanter : les esclaves trimaient plus dur encore et nous connaissons des chants d'esclaves. Il faut donc le reconnaître : ce sont les circonstances actuelles de la lutte des classes qui détournent l'ouvrier de s'exprimer poétiquement. Opprimé par la technique, il se veut technicien parce qu'il sait que la technique sera l'instrument de sa libération ; s'il doit pouvoir un jour contrôler la gestion des entreprises, il sait qu'il y parviendra seulement par un savoir professionnel, économique et scientifique. Il a de ce que les poètes ont nommé la Nature une connaissance profonde et pratique, mais qui lui vient plus par les mains que par les yeux : la Nature c'est pour lui la Matière, cette résistance passive, cette adversité sournoise et inerte qu'il laboure de ses outils ; la Matière ne chante pas. Dans le même temps, la phase présente de son combat réclame de lui une action continue et positive : calcul politique, prévisions exactes, discipline, organisation des masses ; le rêve, ici, serait trahison. Rationalisme, matérialisme, positivisme, ces grands thèmes de sa bataille quotidienne sont les moins propices à la création spontanée de mythes poétiques. Le dernier d'entre ces mythes, ce fameux « grand soir » a reculé devant les nécessités de la lutte : il faut

courir au plus pressé, gagner cette position, cette autre, faire élever ce salaire, décider cette grève de solidarité, cette protestation contre la guerre d'Indochine : c'est l'efficacité seule qui compte. Et sans doute, la classe opprimée doit prendre d'abord conscience d'elle-même. Mais cette prise de conscience est exactement le contraire d'une redescente en soi : il s'agit de reconnaître dans et par l'action la situation objective du prolétariat qui peut se définir par les circonstances de la production ou de la répartition des biens. Unis et simplifiés par une oppression qui s'exerce sur tous et sur chacun, par une lutte commune, les travailleurs ne connaissent guère les contradictions intérieures qui fécondent l'œuvre d'art et nuisent à la praxis. Se connaître, pour eux, c'est se situer par rapport aux grandes forces qui les entourent, c'est déterminer la place exacte qu'ils occupent dans leur classe et la fonction qu'ils remplissent dans le Parti. Le langage même dont ils usent est exempt de ces légers desserrements d'écrous, de cette impropriété constante et légère, de ce jeu dans les transmissions qui créent le Verbe poétique. Dans leur métier ils emploient des termes techniques et bien déterminés ; quant au langage des partis révolutionnaires, Parain a montré qu'il est pragmatique : il sert à transmettre des ordres, des mots d'ordre, des informations ; s'il perd sa rigueur, le Parti se défait. Tout cela tend à l'élimination de plus en plus rigoureuse du sujet ; or il faut que la poésie demeure

subjective par quelque côté. Il a manqué au prolétariat une poésie qui fût sociale tout en prenant ses sources dans la subjectivité, qui fût sociale dans l'exacte mesure où elle était subjective, qui s'établît sur un échec du langage et qui fût pourtant aussi exaltante, aussi communément comprise que le plus précis des mots d'ordre ou que le « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous » qu'on lit aux portes de la Russie Soviétique. Faute de quoi la poésie de la révolution future est restée entre les mains de jeunes bourgeois bien intentionnés qui puisaient leur inspiration dans leurs contradictions psychologiques, dans l'antinomie de leur idéal de leur classe, dans l'incertitude de la vieille langue bourgeoise.

Le nègre, comme le travailleur blanc, est victime de la structure capitaliste de notre société ; cette situation lui dévoile son étroite solidarité, par delà les nuances de peau, avec certaines classes d'Européens opprimés comme lui ; elle l'incite à projeter une société sans privilège où la pigmentation de la peau sera tenue pour un simple accident. Mais, si l'oppression est une, elle se circonstancie selon l'histoire et les conditions géographiques : le noir en est la victime, en tant que noir, à titre d'indigène colonisé ou d'Africain déporté. Et puisqu'on l'opprime dans sa race et à cause d'elle, c'est d'abord de sa race qu'il lui faut prendre conscience. Ceux qui, durant des siècles, ont vainement tenté, parce qu'il était nègre, de le réduire à l'état de bête,

il faut qu'il les oblige à le reconnaître pour un homme. Or il n'est pas ici d'échappatoire, ni de tricherie, ni de « passage de ligne » qu'il puisse envisager : un Juif, blanc parmi les blancs, peut nier qu'il soit juif, se déclarer un homme parmi les hommes. Le nègre ne peut nier qu'il soit nègre ni réclamer pour lui cette abstraite humanité incolore : il est noir. Ainsi est-il acculé à l'authenticité : insulté, asservi, il se redresse, il ramasse le mot de « nègre » qu'on lui a jeté comme une pierre, il se revendique comme noir, en face du blanc, dans la fierté. L'unité finale qui rapprochera tous les opprimés dans le même combat doit être précédée aux colonies par ce que je nommerai le moment de la séparation ou de la négativité : ce racisme antiraciste est le seul chemin qui puisse mener à l'abolition des différences de race. Comment pourrait-il en être autrement ? Les noirs peuvent-ils compter sur l'aide du prolétariat blanc, lointain, distrait par ses propres luttes, avant qu'ils se soient unis et organisés sur leur sol ? Et ne faut-il pas, d'ailleurs, tout un travail d'analyse pour apercevoir l'identité des intérêts profonds sous la différence manifeste des conditions : en dépit de lui-même l'ouvrier blanc profite un peu de la colonisation ; si bas que soit son niveau de vie, sans elle il serait plus bas encore. En tout cas il est moins cyniquement exploité que le journalier de Dakar et de Saint-Louis. Et puis l'équipement technique et l'industrialisation des pays européens permet-

tent de concevoir que des mesures de socialisation y soient immédiatement applicables ; vu du Sénégal ou du Congo, le socialisme apparaît surtout comme un beau rêve : pour que les paysans noirs découvrent qu'il est l'aboutissement nécessaire de leurs revendications immédiates et locales, il faut d'abord qu'ils apprennent à formuler en commun ces revendications, donc qu'ils se pensent comme noirs.

Mais cette prise de conscience diffère en nature de celle que le marxisme tente d'éveiller chez l'ouvrier blanc. La conscience de classe du travailleur européen est axée sur la nature du profit et de la plus-value, sur les conditions actuelles de la propriété des instruments de travail, bref sur les caractères objectifs de leur situation ; au contraire, comme le mépris que les blancs affichent pour les noirs — et qui n'a pas d'équivalent dans l'attitude des bourgeois vis-à-vis de la classe ouvrière — vise à toucher ceux-ci au profond du cœur, il faut que les nègres lui opposent une vue plus juste de la subjectivité noire ; aussi la conscience de race est-elle d'abord axée sur l'âme noire, ou plutôt, puisque le terme revient souvent dans cette anthologie, sur une certaine qualité commune aux pensées et aux conduites des nègres que l'on nomme la négritude. Or il n'est, pour constituer des concepts raciaux, que deux manières d'opérer : on fait passer à l'objectivité certains caractères subjectifs, ou bien l'on tente d'intérioriser des conduites objectivement

décelables ; ainsi le noir qui revendique sa négritude dans un mouvement révolutionnaire se place d'emblée sur le terrain de la Réflexion, soit qu'il veuille retrouver en lui certains traits objectivement constatés dans les civilisations africaines, soit qu'il espère découvrir l'Essence noire dans le puits de son cœur. Ainsi reparaît la subjectivité, rapport de soi-même avec soi, source de toute poésie dont le travailleur a dû se mutiler. Le noir qui appelle ses frères de couleur à prendre conscience d'eux-mêmes va tenter de leur présenter l'image exemplaire de leur négritude et se retournera sur son âme pour l'y saisir. Il se veut phare et miroir à la fois ; le premier révolutionnaire sera l'annonciateur de l'âme noire, le héraut qui arrachera de soi la négritude pour la tendre au monde, à demi prophète, à demi partisan, bref un poète au sens précis du mot « vates ». Et la poésie noire n'a rien de commun avec les effusions du cœur : elle est fonctionnelle, elle répond à un besoin qui la définit exactement. Feuilletez une anthologie de la poésie blanche d'aujourd'hui : vous trouverez cent sujets divers, selon l'humeur et le souci du poète, selon sa condition et son pays. Dans celle que je vous présente, il n'y a qu'un sujet que tous s'essayent à traiter, avec plus ou moins de bonheur. De Haïti à Cayenne, une seule idée : manifester l'âme noire. La poésie nègre est évangélique, elle annonce la bonne nouvelle : la négritude est retrouvée.

Seulement cette négritude qu'ils veulent pêcher dans leurs profondeurs abyssales ne tombe pas d'elle-même sous le regard de l'âme : dans l'âme rien n'est donné. Le héraut de l'âme noire a passé par les écoles blanches, selon la loi d'airain qui refuse à l'opprimé toutes les armes qu'il n'aura pas volées lui-même à l'oppresser ; c'est au choc de la culture blanche que sa négritude est passée de l'existence immédiate à l'état réfléchi. Mais du même coup il a plus ou moins cessé de la vivre. En choisissant de voir ce qu'il est, il s'est dédoublé, il ne coïncide plus avec lui-même. Et réciproquement, c'est parce qu'il était déjà exilé de lui-même qu'il s'est trouvé ce devoir de manifester. Il commence donc par l'exil. Un exil double : de l'exil de son cœur l'exil de son corps offre une image magnifique ; il est pour la plupart du temps en Europe, dans le froid, au milieu des foules grises ; il rêve à Port-au-Prince, à Haïti. Mais ce n'est pas assez : à Port-au-Prince il était déjà en exil ; les négriers ont arraché ses pères à l'Afrique et les ont dispersés. Et tous les poèmes de ce livre (sauf ceux qui ont été écrits en Afrique) nous offriront la même géographie mystique. Un hémisphère ; au plus bas, selon le premier de trois cercles concentriques, s'étend la terre de l'exil, l'Europe incolore ; vient le cercle éblouissant des Iles et de l'enfance qui dansent la ronde autour de l'Afrique ; l'Afrique dernier cercle, nombril du monde, pôle de toute la poésie noire, l'Afrique éblouissante, incendiée,

huileuse comme une peau de serpent, l'Afrique de feu et de pluie, torride et touffue, l'Afrique fantôme vacillant comme une flamme, entre l'être et le néant, plus vraie que les « éternels boulevards à flics » mais absente, désintégrant l'Europe par ses rayons noirs et pourtant invisible, hors d'atteinte, l'Afrique, continent imaginaire. La chance inouïe de la poésie noire, c'est que les soucis de l'indigène colonisé trouvent des symboles évidents et grandioses qu'il suffit d'approfondir et de méditer sans cesse : l'exil, l'esclavage, le couple Afrique-Europe et la grande division manichéiste du monde en noir et blanc. Cet exil ancestral des corps figure l'autre exil : l'âme noire est une Afrique dont le nègre est exilé au milieu des froids buildings de la culture et de la technique blanches. La négritude toute présente et dérobée le hante, le frôle, il se frôle à son aile soyeuse, elle palpète, tout éployée à travers lui comme sa profonde mémoire et son exigence la plus haute, comme son enfance ensevelie, trahie, et l'enfance de sa race et l'appel de la terre, comme le fourmillement des instincts et l'indivisible simplicité de la Nature, comme le pur legs de ses ancêtres et comme la Morale qui devrait unifier sa vie tronquée. Mais qu'il se retourne sur elle pour la regarder en face, elle s'évanouit en fumée, les murailles de la culture blanche se dressent entre elle et lui, leur science, leurs mots, leurs mœurs :

*Rendez-les-moi mes poupées noires que je joue avec
elles*

les jeux naïfs de mon instinct

rester à l'ombre de ses lois

recouvrer mon courage

mon audace

me sentir moi-même

nouveau moi-même de ce qu'hier j'étais

hier

sans complexité

hier

quand est venue l'heure du déracinement...

ils ont cambriolé l'espace qui était mien.

Il faudra bien, pourtant, briser les murailles de la culture-prison, il faudra bien, un jour, retourner en Afrique : ainsi sont indissolublement mêlés chez le vates de la négritude le thème du retour au pays natal et celui de la redescente aux Enfers éclatants de l'âme noire. Il s'agit d'une quête, d'un dépouillement systématique et d'une ascèse qu'accompagne un effort continu d'approfondissement. Et je nommerai « orphique » cette poésie parce que cette inlassable descente du nègre en soi-même me fait songer à Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton. Ainsi, par un bonheur poétique exceptionnel, c'est en s'abandonnant aux transes, en se roulant par terre comme un possédé en proie à soi-même, en chantant ses colères, ses regrets ou ses détestations, en exhibant ses plaies, sa vie déchirée entre la « civilisation » et le vieux fond noir, bref c'est en se montrant le plus lyrique que le

poète noir atteint le plus sûrement à la grande poésie collective : en ne parlant que de soi il parle pour tous les nègres ; c'est quand il semble étouffé par les serpents de notre culture qu'il se montre le plus révolutionnaire, car il entreprend alors de ruiner systématiquement l'acquis européen et cette démolition en esprit symbolise la grande prise d'armes future par quoi les noirs détruiront leurs chaînes. Un seul exemple suffit pour éclairer cette dernière remarque.

La plupart des minorités ethniques, au XIX^e siècle, en même temps qu'elles luttaien pour leur indépendance, ont passionnément tenté de ressusciter leurs langues nationales. Pour pouvoir se dire Irlandais ou Hongrois, il faut sans doute appartenir à une collectivité qui jouisse d'une large autonomie économique et politique, mais pour être Irlandais, il faut aussi penser Irlandais, ce qui veut dire avant tout : penser en langue irlandaise. Les traits spécifiques d'une Société correspondent exactement aux locutions intraduisibles de son langage. Or ce qui risque de freiner dangereusement l'effort des noirs pour rejeter notre tutelle, c'est que les annonciateurs de la négritude sont contraints de rédiger en français leur évangile. Dispersés par la traite aux quatre coins du monde, les noirs n'ont pas de langue qui leur soit commune ; pour inciter les opprimés à s'unir ils doivent avoir recours aux mots de l'oppresseur. C'est le français qui fournira au chantre noir la plus large audience

parmi les noirs, au moins dans les limites de la colonisation française. C'est dans cette langue à chair de poule, pâle et froide comme nos cieux et dont Mallarmé disait qu' « elle est la langue neutre par excellence, puisque le génie d'ici exige une atténuation de toute couleur trop vive et des bariolages », c'est dans cette langue pour eux à demi morte que Damas, Diop, Laleau, Rabéarivelo vont verser le feu de leurs ciels et de leurs cœurs : par elle seule ils peuvent communiquer ; semblables aux savants du *xvi^e* siècle qui ne s'entendaient qu'en latin, les noirs ne se retrouvent que sur le terrain plein de chausse-trapes que le blanc leur a préparé : entre les colonisés le colon s'est arrangé pour être l'éternel médiateur ; il est là, toujours là, même absent, jusque dans les conciliabules les plus secrets. Et comme les mots sont des idées, quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre, il installe en lui, comme une broyeuse, l'appareil-à-penser de l'ennemi. Ce ne serait rien : mais, du même coup, cette syntaxe et ce vocabulaire forgés en d'autre temps, à des milliers de lieues, pour répondre à d'autres besoins et pour désigner d'autres objets sont impropres à lui fournir les moyens de parler de lui, de ses soucis, de ses espoirs. La langue et la pensée françaises sont analytiques. Qu'arriverait-il si le génie noir était avant tout de synthèse ? Le terme assez laid de

« négritude » est un des seuls apports noirs à notre dictionnaire. Mais enfin, si cette « négritude » est un concept définissable ou tout au moins descriptible, elle doit se composer d'autres concepts plus élémentaires et correspondant aux données immédiates de la conscience nègre : où sont les mots qui permettent de les désigner ? Comme on comprend la plainte du poète haïtien :

*Ce cœur obsédant qui ne correspond
Pas à mon langage, ou à mes coutumes,
Et sur lequel mordent, comme un crampon,
Des sentiments d'emprunt et des coutumes
d'Europe, sentez-vous cette souffrance
Et ce désespoir à nul autre égal
D'appriivoiser avec des mots de France
Ce cœur qui m'est venu du Sénégal.*

Il n'est pas vrai pourtant que le noir s'exprime dans une langue « étrangère », puisqu'on lui enseigne le français dès son plus jeune âge et puisqu'il y est parfaitement à son aise dès qu'il pense en technicien, en savant ou en politique. Il faudrait plutôt parler du décalage léger et constant qui sépare ce qu'il dit de ce qu'il voudrait dire, dès qu'il parle de lui. Il lui semble qu'un Esprit septentrional lui vole ses idées, les infléchit doucement à signifier plus ou moins que ce qu'il voulait, que les mots blancs boivent sa pensée comme le sable boit le sang. Qu'il ressaisisse brusquement, qu'il se rassemble et prenne du recul, voici que les vocables gisent en face de lui, insolites, à moitié signes et choses à demi.

Il ne dira point sa négritude avec des mots précis, efficaces, qui fassent mouche à tous les coups. Il ne dira point sa négritude en prose. Mais chacun sait que ce sentiment d'échec devant le langage considéré comme moyen d'expression directe est à l'origine de toute expérience poétique.

La réaction du parleur à l'échec de la prose c'est en effet ce que Bataille nomme l'holocauste des mots. Tant que nous pouvons croire qu'une harmonie préétablie régit les rapports du verbe et de l'Être, nous usons des mots sans les voir, avec une confiance aveugle, ce sont des organes sensoriels, des bouches, des mains, des fenêtres ouvertes sur le monde. Au premier échec, ce bavardage tombe hors de nous ; nous voyons le système entier, ce n'est plus qu'une mécanique détraquée, renversée, dont les grands bras s'agitent encore pour indiquer dans le vide ; nous jugeons d'un seul coup la folle entreprise de nommer ; nous comprenons que le langage est prose par essence et la prose, par essence, échec ; l'être se dresse devant nous comme une tour de silence et si nous voulons encore le capter, ce ne peut être que par le silence : « évoquer, dans une ombre exprès, l'objet tu par des mots allusifs, jamais directs, se réduisant à du silence égal¹ ». Personne n'a mieux dit que la poésie est une tentative incantatoire pour suggérer l'être dans et par la disparition vibratoire du mot :

1. Mallarmé, *Magie* (Éd. de la Pléiade, page 400).

en renchérissant sur son impuissance verbale, en rendant les mots fous, le poète nous fait soupçonner par delà ce tohu-bohu qui s'annule de lui-même d'énormes densités silencieuses ; puisque nous ne pouvons pas nous taire, il faut faire du silence avec le langage. De Mallarmé aux Sur-réalistes, le but profond de la poésie française me paraît avoir été cette autodestruction du langage. Le poème est une chambre obscure où les mots se cognent en ronds fous. Collision dans les airs : ils s'allument réciproquement de leurs incendies et tombent en flammes.

C'est dans cette perspective qu'il faut situer l'effort des évangélistes noirs. A la ruse du colon ils répondent par une ruse inverse et semblable : puisque l'opprimeur est présent jusque dans la langue qu'ils parlent, ils parleront cette langue pour la détruire. Le poète européen d'aujourd'hui tente de déshumaniser les mots pour les rendre à la nature ; le héraut noir, lui, va les défranciser ; ils les concassera, rompra leurs associations coutumières, les accouplera par la violence.

*à petits pas de pluie de chenilles
à petits pas de gorgée de lait
à petits pas de roulements à billes
à petits pas de secousse sismique
les ignames dans le sol marchent à grands pas de
trouées d'étoiles¹.*

1. Césaire, *Les armes miraculeuses* : tam-tam II.

C'est seulement lorsqu'ils ont dégorgé leur blancheur qu'il les adopte, faisant de cette langue en ruine un superlangage solennel et sacré, la Poésie. Par la seule Poésie les noirs de Tananarive et de Cayenne, les noirs de Port-au-Prince et de Saint-Louis peuvent communiquer entre eux sans témoins. Et puisque le français manque de termes et de concepts pour définir la négritude, puisque la négritude est silence, ils useront pour l'évoquer de « mots allusifs, jamais directs, se réduisant à du silence égal ». Courts-circuits du langage : derrière la chute enflammée des mots, nous entrevoyons une grande idole noire et muette. Ce n'est donc pas seulement le propos que le noir a de se peindre qui me paraît poétique : c'est aussi sa manière propre d'utiliser les moyens d'expression dont il dispose. Sa situation l'y incite : avant même qu'il songe à chanter, la lumière des mots blancs se réfracte en lui, se polarise et s'altère. Nulle part cela n'est plus manifeste que dans l'usage qu'il fait des deux termes couplés « noir-blanc » qui recouvrent à la fois la grande division cosmique « jour et nuit » et le conflit humain de l'indigène et du colon. Mais c'est un couple hiérarchisé : en le livrant au nègre, l'instituteur lui livre par surcroît cent habitudes de langage qui consacrent la priorité du blanc sur le noir. Le nègre apprendra à dire « blanc comme neige » pour signifier l'innocence, à parler de la noirceur d'un regard, d'une âme, d'un forfait. Dès qu'il ouvre la bou-

che il s'accuse, à moins qu'il ne s'acharne à renverser la hiérarchie. Et s'il la renverse en français, il poétise déjà : imagine-t-on l'étrange saveur qu'auraient pour nous des locutions comme « la noirceur de l'innocence » ou « les ténèbres de la vertu » ? C'est elle que nous goûtons à toutes les pages de ce livre et, par exemple, quand nous lisons :

*Tes seins de satin noir rebondis et luisants...
ce blanc sourire
des yeux
dans l'ombre du visage
éveillent en moi ce soir
les rythmes sourds...
dont s'enivrent là-bas au pays de Guinée
nos sœurs
noires et nues
et font lever en moi
ce soir
des crépuscules nègres lourds d'un sensuel émoi
car
l'âme du noir pays où dorment les anciens
vit et parle
ce soir
en la force inquiète le long de tes reins creux...*

Tout le long de ce poème le noir est une couleur ; mieux encore : une lumière ; son rayonnement doux et diffus dissout nos habitudes ; le noir pays où dorment les anciens n'est pas un enfer ténébreux : c'est une terre de soleil et de feu. Mais d'autre part, la supériorité du blanc sur le noir ne traduit pas seulement celle que

le colon prétend avoir sur l'indigène : plus profondément elle exprime l'universelle adoration du jour et nos terreurs nocturnes qui sont universelles aussi. En ce sens les noirs rétablissent cette hiérarchie qu'ils renversaient tout à l'heure. Ils ne se veulent point poètes de la nuit, c'est-à-dire de la révolte vaine et du désespoir : ils annoncent une aurore, ils saluent

l'aube transparente d'un jour nouveau.

Du coup le noir retrouve, sous leur plume, son sens de présage néfaste :

Nègre noir comme la misère,

s'écrie l'un d'eux et un autre :

Délivre-moi de la nuit de mon sang.

Ainsi le mot de noir se trouve contenir à la fois tout le Mal et tout le Bien, il recouvre une tension presque insoutenable entre deux classifications contradictoires : la hiérarchie solaire et la hiérarchie raciale. Il y gagne une poésie extraordinaire comme ces objets auto-destructifs qui sortent des mains de Duchamp et des Surréalistes ; il y a une noirceur secrète du blanc, une blancheur secrète du noir, un papillotement figé d'être et de non-être qui nulle part, peut-être, ne s'est traduit si heureusement que dans ce poème de Césaire :

*Ma grande statue blessée une pierre au front ma
grande chair inattentive de jour à grains sans pitié ma
grande chair de nuit à grain de jour...*

Le poète ira plus loin encore ; il écrit :

*Nos faces belles comme le vrai pouvoir opératoire
de la négation.*

Derrière cette éloquence abstraite qui évoque Lautréamont on aperçoit l'effort le plus hardi et le plus fin pour donner un sens à la peau noire et pour réaliser la synthèse poétique des deux faces de la nuit. Quand David Diop dit du nègre qu'il est « noir comme la misère », il présente le noir comme pure privation de lumière. Mais Césaire développe et approfondit cette image : la nuit n'est plus absence, elle est refus. Le noir n'est pas une couleur, c'est la destruction de cette clarté d'emprunt qui tombe du soleil blanc. Le révolutionnaire nègre est négation parce qu'il se veut pur dénuement : pour construire sa Vérité, il faut d'abord qu'il ruine celle des autres. Les visages noirs, ces taches de nuit qui hantent nos jours, incarnent le travail obscur de la Négativité qui ronge patiemment les concepts. Ainsi, par un retournement qui rappelle curieusement celui du nègre humilié, insulté quand il se revendique comme « sale nègre », c'est l'aspect privatif des ténèbres qui fonde leur valeur. La liberté est couleur de nuit.

Destructions, autodafé du langage, symbolisme

magique, ambivalence des concepts, toute la poésie moderne est là, sous son aspect négatif. Mais il ne s'agit pas d'un jeu gratuit. La situation du noir, sa « déchirure » originelle, l'aliénation qu'une pensée étrangère lui impose sous le nom d'assimilation le mettent dans l'obligation de reconquérir son unité existentielle de nègre ou, si l'on préfère, la pureté originelle de son projet par une ascèse progressive, au delà de l'univers du discours. La négritude, comme la liberté, est point de départ et terme ultime : il s'agit de la faire passer de l'immédiat au médiat, de la thématiser. Il s'agit donc pour le noir de mourir à la culture blanche pour renaître à l'âme noire, comme le philosophe platonicien meurt à son corps pour renaître à la vérité. Ce retour dialectique et mystique aux origines implique nécessairement une méthode. Mais cette méthode ne se présente pas comme un faisceau de règles pour la direction de l'esprit. Elle ne fait qu'un avec celui qui l'applique ; c'est la loi dialectique des transformations successives qui conduiront le nègre à la coïncidence avec soi-même dans la négritude. Il ne s'agit pas pour lui de connaître, ni de s'arracher à lui-même dans l'extase mais de découvrir, à la fois, et de devenir ce qu'il est.

A cette simplicité originelle d'existence il est deux voies d'accès convergentes : l'une objective, l'autre subjective. Les poètes de notre anthologie emploient tantôt l'une, tantôt l'autre, parfois toutes deux ensembles. Il existe, en effet, une

négritude objective qui s'exprime par les mœurs, les arts, les chants et les danses des populations africaines. Le poète se prescrira pour exercice spirituel de se laisser fasciner par les rythmes primitifs, de couler sa pensée dans les formes traditionnelles de la poésie noire. Beaucoup des poèmes ici réunis se nomment des tams-tams, parce qu'ils empruntent aux tambourinaires nocturnes un rythme de percussion tantôt sec et régulier, tantôt torrentueux et bondissant. L'acte poétique est alors une danse de l'âme ; le poète tourne comme un derviche jusqu'à l'évanouissement, il a installé en lui le temps de ses ancêtres, il le sent s'écouler avec ses saccades singulières ; c'est dans cet écoulement rythmique qu'il espère se retrouver ; je dirai qu'il tente de se faire posséder par la négritude de son peuple ; il espère que les échos de son tam-tam viendront réveiller les instincts immémoriaux qui dorment en lui. On aura l'impression en feuilletant ce recueil que le tam-tam tend à devenir un genre de la poésie noire, comme le sonnet ou l'ode le furent de la nôtre. D'autres s'inspireront, comme Rabemamanjara, des proclamations royales, d'autres puiseront à la source populaire des haintenys. Le centre calme de ce maelström de rythmes, de chants, de cris, c'est la poésie de Birago Diop, dans sa majesté naïve : elle seule est en repos parce qu'elle sort directement des récits de griots et de la tradition orale. Presque toutes les autres tentatives ont quelque chose de crispé, de tendu

et de désespéré parce qu'elles visent à rejoindre la poésie folklorique plus qu'elles n'en émanent. Mais si éloigné qu'il soit « du noir pays où dorment les ancêtres », le noir est plus proche que nous de la grande époque où, comme dit Mallarmé, « la parole crée les Dieux ». Il est à peu près impossible à nos poètes de renouer avec les traditions populaires : dix siècles de poésie savante les en séparent et d'ailleurs l'inspiration folklorique s'est tarie : tout au plus pourrions-nous en imiter du dehors la simplicité. Les noirs d'Afrique, au contraire, sont encore dans la grande période de fécondité mythique et les poètes noirs de langue française ne s'amuse pas de ces mythes comme nous faisons de nos chansons : ils se laissent envoûter par eux pour qu'au terme de l'incantation la négritude, magnifiquement évoquée, surgisse. C'est pourquoi je nomme magie ou charme cette méthode de « poésie objective ».

Césaire a choisi, au contraire, de rentrer chez soi à reculons. Puisque cette Eurydice se dissipera en fumée si l'Orphée noir se retourne sur elle, il descendra le chemin royal de son âme le dos tourné au fond de la grotte, il descendra au-dessous des mots et des significations — « pour penser à toi j'ai déposé tous les mots au mont-de-piété » — au-dessous des conduites quotidiennes et du plan de la « répétition », au-dessous même des premiers récifs de la révolte, le dos tourné, les yeux clos pour toucher enfin de

ses pieds nus l'eau noire des songes et du désir et s'y laisser noyer. Alors désir et rêve se lèveront en grondant comme un raz-de-marée, feront danser les mots comme des épaves et les jetteront pêle-mêle, fracassés, sur la rive.

Les mots se dépassent, c'est bien vers un ciel et une terre que le haut et le bas ne permettent pas de distraire, c'en est fait aussi de la vieille géographie... Au contraire, un étagement curieusement respirable s'opère réel mais au niveau. Au Niveau gazeux de l'organisme solide et liquide, blanc et noir jour et nuit.

On reconnaît la vieille méthode surréaliste (car l'écriture automatique, comme le mysticisme, est une méthode : elle suppose un apprentissage, des exercices, une mise en route). Il faut plonger sous la croûte superficielle de la réalité, du sens commun, de la raison raisonnante pour toucher au fond de l'âme et réveiller les puissances immémoriales du désir. Du désir qui fait de l'homme un refus de tout et un amour de tout ; du désir, négation radicale des lois naturelles et du possible, appel au miracle ; du désir qui par sa folle énergie cosmique replonge l'homme au sein bouillonnant de la Nature et l'élève en même temps au-dessus de la Nature par l'affirmation de son Droit à l'insatisfaction. Et d'ailleurs, Césaire n'est pas le premier nègre à s'engager dans cette voie. Avant lui, Étienne Lero avait fondé *Légitime Défense*. « Plus qu'une revue, dit Senghor, *Légitime Défense* fut un mouve-

ment culturel. Partant de l'analyse marxiste de la société des « Isles », il découvrait en l'Antillais le descendant d'esclaves négro-africains maintenus, trois siècles durant, dans l'abêtissante condition du prolétaire. Il affirmait que seul le surréalisme pourrait le délivrer de ses tabous et l'exprimer dans son intégralité. »

Mais précisément si l'on rapproche Léro de Césaire, on ne peut manquer d'être frappé de leurs dissemblances et la comparaison peut nous faire mesurer l'abîme qui sépare le surréalisme blanc de son utilisation par un noir révolutionnaire. Léro fut le précurseur, il inventa d'exploiter le surréalisme comme une « arme miraculeuse », et un instrument de recherche, une sorte de radar qu'on envoie cogner dans les profondeurs abyssales. Mais ses poèmes sont des devoirs d'élève, ils demeurent de strictes imitations : ils ne se « dépassent pas », bien au contraire ils se ferment sur eux-mêmes :

*Les chevelures anciennes
Collent aux branches le fond des mers vides
Où ton corps n'est qu'un souvenir
Où le printemps se fait les ongles
L'hélice de ton sourire jeté au loin
Sur les maisons dont nous ne voulons pas...*

« L'hélice de ton sourire », « le printemps qui se fait les ongles » : nous reconnaissons au passage la préciosité et la gratuité de l'image surréaliste, l'éternel procédé qui consiste à jeter un

pont entre les deux termes les plus éloignés en espérant sans trop y croire que ce « coup de dés » délivrera un aspect caché de l'être. Ni dans ce poème ni dans les autres je ne vois que Léro revendique la libération du noir : tout au plus réclame-t-il la libération formelle de l'imagination ; dans ce jeu tout abstrait, aucune alliance de mots n'évoque, fût-ce de loin, l'Afrique. Otez ces poèmes de l'anthologie, cachez le nom de leur auteur : je défie quiconque, noir ou blanc, de ne pas les attribuer à un collaborateur européen de *la Révolution Surréaliste* ou du *Minotaure*. C'est que le propos du surréalisme est de retrouver, par delà les races et les conditions, par delà les classes, derrière l'incendie du langage, d'éblouissantes ténèbres silencieuses qui ne s'opposent plus à rien, pas même au jour, parce que le jour et la nuit et tous les contraires viennent se fondre et s'abolir en elles ; aussi pourrait-on parler d'une impassibilité, d'une impersonnalité du poème surréaliste comme il y a une impassibilité et une impersonnalité du Parnasse.

Un poème de Césaire, au contraire, éclate et tourne sur lui-même comme une fusée, des soleils en sortent qui tournent et explosent en nouveaux soleils, c'est un perpétuel dépassement. Il ne s'agit pas de se rejoindre à la calme unité des contraires, mais de faire bander comme un sexe l'un des contraires du couple « noir-blanc » dans son opposition à l'autre. La densité de ces mots, jetés en l'air comme des pierres par un

volcan, c'est la négritude qui se définit contre l'Europe et la colonisation. Ce que Césaire détruit, ce n'est pas toute culture, c'est la culture blanche ; ce qu'il met au jour, ce n'est pas le désir de tout, ce sont les aspirations révolutionnaires du nègre opprimé ; ce qu'il touche au fond de lui ce n'est pas l'esprit, c'est une certaine forme d'humanité concrète et déterminée. Du coup on peut parler ici d'écriture automatique engagée et même dirigée, non qu'il y ait intervention de la réflexion, mais parce que les mots et les images traduisent perpétuellement la même obsession torride. Au fond de lui-même, le surréaliste blanc trouve la détente ; au fond de lui-même, Césaire trouve l'inflexibilité fixe de la revendication et du ressentiment. Les mots de Léro s'organisent mollement, en décompression, par relâchement des liens logiques. autour de thèmes larges et vagues ; les mots de Césaire sont pressés les uns contre les autres et cimentés par sa furieuse passion. Entre les comparaisons les plus hasardeuses, entre les termes les plus éloignés court un fil secret de haine et d'espoir. Comparez, par exemple, « l'hélice de ton sourire jeté au loin », qui est un produit du libre jeu de l'imagination et une invite à la rêverie, avec

*et les mines de radium enfouies dans l'abysse de mes
innocences
sauteront en grains
dans la mangeoire des oiseaux
et le stère d'étoiles*

*sera le nom commun du bois de chauffage
recueilli aux alluvions des veines chanteuses de nuit*

où les « disjecta membra » du vocabulaire s'organisent pour laisser deviner un « Art poétique » noir.

Ou qu'on lise :

*Nos faces belles comme le vrai pouvoir opératoire
de la négation...*

Et lisez encore :

*Les mers pouilleuses d'îles craquant aux doigts des
roses lance-flamme et mon corps intact de foudroyé.*

Voici l'apothéose des poux de la misère noire sautant parmi les cheveux de l'eau, « isles » au fil de la lumière, craquant sous les doigts de l'épouilleuse céleste, l'aurore aux doigts de rose, cette aurore de la culture grecque et méditerranéenne, arrachée par un voleur noir aux sacrosaints poèmes homériques, et dont les ongles de princesse en esclavage sont asservis soudain par un Toussaint Louverture à faire éclater les triomphants parasites de la mer nègre, l'aurore qui soudain se rebelle et se métamorphose, verse le feu comme l'arme sauvage des blancs, et lance-flamme, arme de savants, arme de bourreaux, foudroie de son feu blanc le grand Titan noir qui se relève intact, éternel, pour monter à l'assaut de l'Europe et du ciel. En Césaire la grande tra-

dition surréaliste s'achève, prend son sens définitif et se détruit : le surréalisme, mouvement poétique européen, est dérobé aux Européens par un Noir qui le tourne contre eux et lui assigne une fonction rigoureusement définie. J'ai marqué ailleurs comment le prolétariat tout entier se fermait à cette poésie destructrice de la Raison : en Europe le surréalisme, rejeté par ceux qui auraient pu lui transfuser leur sang, languit et s'étiole. Mais au moment même où il perd contact avec la Révolution, voici qu'aux Antilles on le greffe sur une autre branche de la Révolution universelle, voici qu'il s'épanouit en une fleur énorme et sombre. L'originalité de Césaire est d'avoir coulé son souci étroit et puissant de nègre, d'opprimé et de militant dans le monde de la poésie la plus destructrice, la plus libre et la plus métaphysique, au moment où Eluard et Aragon échouaient à donner un contenu politique à leurs vers. Et finalement ce qui s'arrache de Césaire comme un cri de douleur, d'amour et de haine, c'est la négritude-objet. Ici encore il poursuit la tradition surréaliste qui veut que le poème objective. Les mots de Césaire ne décrivent pas la négritude, ne la désignent pas, ne la copient pas du dehors comme un peintre fait d'un modèle : ils la font ; ils la composent sous nos yeux : désormais c'est une chose qu'on peut observer, apprendre ; la méthode subjective qu'il a choisie rejoint la méthode objective dont nous avons parlé plus haut : il expulse l'âme noire

hors de lui au moment où d'autres tentent de l'intérioriser ; le résultat final est le même dans les deux cas. La Négritude, c'est ce tam-tam lointain dans les rues nocturnes de Dakar, ce sont les cris vaudous sortis d'un soupirail haïtien et qui glissent au ras de la chaussée, c'est ce masque congolais mais c'est aussi ce poème de Césaire, baveux, sanglant, plein de glaires, qui se tord dans la poussière comme un ver coupé. Ce double spasme d'absorption et d'excrétion bat le rythme du cœur noir à toutes les pages de ce recueil.

Et qu'est-ce donc à présent que cette négritude, unique souci de ces poètes, unique sujet de ce livre ? Il faut d'abord répondre qu'un blanc ne saurait en parler convenablement, puisqu'il n'en a pas l'expérience intérieure et puisque les langues européennes manquent des mots qui permettraient de la décrire. Je devrais donc laisser le lecteur la rencontrer au fil de ces pages et s'en faire l'idée qu'il jugera bon. Mais cette introduction serait incomplète si, après avoir indiqué que la quête du Graal noir figurait, dans son intention originelle et dans ses méthodes, la plus authentique synthèse des aspirations révolutionnaires et du souci poétique, je ne montrais que cette notion complexe est, en son cœur, Poésie pure. Je me bornerai donc à examiner ces poèmes objectivement comme un faisceau de témoignages, et à recenser quelques-uns de leurs thèmes principaux. « Ce qui fait, dit Senghor, la négri-

tude d'un poème, c'est moins le thème que le style, la chaleur émotionnelle qui donne vie aux mots, qui transmue la parole en verbe. » On ne saurait mieux nous prévenir que la négritude n'est pas un état, ni un ensemble défini de vices et de vertus, de qualités intellectuelles et morales, mais une certaine attitude affective à l'égard du monde. La psychologie a renoncé depuis le début de ce siècle à ses grandes distinctions scolastiques. Nous ne croyons plus que les faits de l'âme se divisent en volitions ou actions, en connaissances ou perceptions et en sentiments ou passivités aveugles. Nous savons qu'un sentiment est une manière définie de vivre notre rapport au monde qui nous entoure et qu'il enveloppe une certaine compréhension de cet univers. C'est une tension de l'âme, un choix de soi-même et d'autrui, une façon de dépasser les données brutes de l'expérience, bref un projet tout comme l'acte volontaire. La négritude pour employer le langage heideggerien, c'est l'être-dans-le-monde du Nègre.

Voici d'ailleurs ce que nous en dit Césaire :

*Ma négritude n'est pas une pierre, sa surdité ruée
contre la clameur du jour,
Ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur
l'œil mort de la terre
ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale
elle plonge dans la chair rouge du sol
elle plonge dans la chair ardente du ciel
elle troue l'accablement opaque de sa droite patience.*

La négritude est dépeinte en ces beaux vers comme un acte beaucoup plus que comme une disposition. Mais cet acte est une détermination intérieure : il ne s'agit pas de prendre dans ces mains et de transformer les biens de ce monde, il s'agit d'exister au milieu du monde. La relation avec l'univers reste une appropriation. Mais cette appropriation n'est pas technique. Pour le blanc, posséder c'est transformer. Certes, l'ouvrier blanc travaille avec des instruments qu'il ne possède pas. Mais du moins ses techniques sont à lui : s'il est vrai que les inventions majeures de l'industrie européenne sont dues à un personnel qui se recrute surtout dans les classes moyennes, du moins le métier du charpentier, du menuisier, du tourneur leur apparaît-il encore comme un véritable patrimoine, quoique l'orientation de la grande production capitaliste tende à les dépouiller aussi de leur « joie au travail ». Mais l'ouvrier noir, ce n'est pas assez de dire qu'il travaille avec des instruments qu'on lui prête ; on lui prête aussi les techniques.

Césaire appelle ses frères noirs :

*Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole,
ceux qui n'ont jamais su dompter ni la vapeur ni
l'électricité, ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le
ciel...*

Cette revendication hautaine de la non-technicité renverse la situation : ce qui pouvait passer pour un manque devient source positive

de richesse. Le rapport technique avec la Nature la dévoile comme quantité pure, inertie, extériorité : elle meurt. Par son refus hautain d'être *homo-faber*, le nègre lui rend la vie. Comme si, dans le couple « homme-nature », la passivité d'un des termes entraînait nécessairement l'activité de l'autre. A vrai dire, la négritude n'est pas une passivité, puisqu'elle « troue la chair du ciel et de la terre » : c'est une « patience », et la patience apparaît comme une imitation active de la passivité. L'action du nègre est d'abord action sur soi. Le noir se dresse et s'immobilise comme un charmeur d'oiseaux et les choses viennent se percher sur les branches de cet arbre faux. Il s'agit bien d'une captation du monde, mais magique, par le silence et le repos : en agissant d'abord sur soi, le nègre prétend gagner la Nature en se gagnant.

*Ils s'abandonnent, saisis, à l'essence de toute chose
ignorants des surfaces mais saisis par le mouvement
de toute chose
insoucieux de compter, mais jouant le jeu du monde
véritablement les fils aînés du monde
poreux à tous les souffles du monde...
chair de la chair du monde palpitant du mouvement
même du monde.*

On ne pourra se défendre, à cette lecture, de songer à la fameuse distinction qu'a établie Bergson entre l'intelligence et l'intuition. Et justement Césaire nous appelle

Vainqueurs omniscients et naïfs.

De l'outil, le blanc sait tout. Mais l'outil griffe la surface des choses, ignore la durée, la vie. La négritude, au contraire, est une compréhension par sympathie. Le secret du noir c'est que les sources de son existence et les racines de l'Être sont identiques.

Si l'on voulait donner une interprétation sociale de cette métaphysique, nous dirions qu'une poésie d'agriculteurs s'oppose ici à une prose d'ingénieurs. Il n'est pas vrai, en effet, que le noir ne dispose d'aucune technique : le rapport d'un groupe humain, quel qu'il soit, avec le monde extérieur est toujours technique, d'une manière ou d'une autre. Et, inversement, je dirai que Césaire est injuste : l'avion de Saint-Exupéry qui plisse la terre comme un tapis au-dessous de lui est un organe de dévoilement. Seulement le noir est d'abord un paysan ; la technique agricole est « droite patience » ; elle fait confiance à la vie ; elle attend. Planter, c'est encenser la terre ; ensuite il faut rester immobile, épier : « chaque atome de silence est la chance d'un fruit mûr », chaque instant apporte cent fois plus que le cultivateur n'a donné, au lieu que l'ouvrier ne retrouve dans le produit manufacturé que ce qu'il y a mis ¹ ; l'homme croît en

1. C'est en ce sens que l'idée critique (kantienne) exprime le point de vue du technicien *non prolétaire*.

même temps que ses blés ; de minute en minute il se dépasse et se dore ; aux aguets devant ce ventre fragile qui se gonfle, il n'intervient que pour protéger. Le blé mûr est un microcosme parce qu'il a fallu, pour qu'il lève, le concours du soleil, des pluies et du vent ; un épi, c'est à la fois la chose la plus naturelle et la chance la plus improbable. Les techniques ont contaminé le paysan blanc, mais le noir reste le grand mâle de la terre, le sperme du monde. Son existence, c'est la grande patience végétale ; son travail, c'est la répétition d'année en année du coût sacré. Créant et nourri parce qu'il crée. Labourer, planter, manger, c'est faire l'amour avec la nature. Le panthéisme sexuel de ces poètes est sans doute ce qui frappera d'abord : c'est par là, qu'ils rejoignent les danses et les rites phalliques des Négro-Africains.

*Oho ! Congo couchée dans ton lit de forêts, réine sur
l'Afrique domptée
Que les phallus des monts portent haut ton pavillon
Car tu es femme par ma tête par ma langue, car tu es
femme par mon ventre,*

écrit Senghor. Et :

*or je remonterai le ventre doux des dunes et les
cuisses rutilantes du jour...*

Le sujet retrouve dans les choses ce qu'il y a mis. Mais il n'y met rien qu'en esprit ; il s'agit d'opérations de l'entendement. Le savant et l'ingénieur sont kantien.

et Rabéarivelo :

*le sang de la terre, la sueur de la pierre
et le sperme du vent*

et Laleau :

*Sous le ciel le tambour conique se lamente
Et c'est l'âme même du noir
Spasmes lourds d'homme en rut, gluants sanglots
d'amanle
Outrageant le calme du soir.*

Nous voici loin de l'intuition chaste et asexuée de Bergson. Il ne s'agit plus d'être en sympathie avec la vie mais en amour avec toutes ses formes. Pour le technicien blanc, Dieu est d'abord ingénieur. Jupiter ordonne le chaos et lui prescrit des lois ; le Dieu chrétien conçoit le monde par son entendement et le réalise par sa volonté : le rapport de la créature au Créateur n'est jamais charnel, sauf pour quelques mystiques que l'Eglise tient en grande suspicion. Encore l'érotisme mystique n'a-t-il rien de commun avec la fécondité : c'est l'attente toute passive d'une pénétration stérile. Nous sommes pétris du limon : des statuettes sorties des mains du divin sculpteur. Si les objets manufacturés qui nous entourent pouvaient rendre un culte à leurs créateurs, ils nous adoreraient sans aucun doute comme nous adorons le Tout-Puissant. Pour nos poètes noirs, au contraire, l'être sort du Néant comme

une verge qui se dresse ; la Création est un énorme et perpétuel accouchement ; le monde est chair et fils de la chair ; sur la mer et dans le ciel, sur les dunes, sur les pierres, dans le vent, le Nègre retrouve le velouté de la peau humaine ; il se caresse au ventre du sable, aux cuisses du ciel : il est « chair de la chair du monde » ; il est « poreux à tous ses souffles », à tous ses pollens ; il est tour à tour la femelle de la Nature et son mâle ; et quand il fait l'amour avec une femme de sa race, l'acte sexuel lui semble la célébration du Mystère de l'être. Cette religion spermatique est comme une tension de l'âme équilibrant deux tendances complémentaires : le sentiment dynamique d'être un phallus qui s'érige et celui plus sourd, plus patient, plus féminin d'être une plante qui croît. Ainsi la négritude, en sa source la plus profonde, est une androgynie.

*Te voilà
debout et nu
timon tu es et t'en souviens
mais tu es en réalité l'enfant de cette ombre parluriente
qui se repaît de lactogène lunaire
puis tu prends lentement la forme d'un fût
sur ce mur bas que franchissent les songes des fleurs
et le parfum de l'été en relâche.
Sentir, croire que des racines te poussent aux pieds
et courent et se tordent comme des serpents assoiffés
vers quelque source souterraine...*

(Rabéarivelo.)

Et Césaire :

Mère très usée, mère sans feuille, tu es un flamboyant et ne portes plus que des gousses. Tu es un callebassier et tu n'es qu'un peuplement de couis...

Cette unité profonde des symboles végétaux et des symboles sexuels est certainement la plus grande originalité de la poésie noire, surtout à une époque où, comme l'a montré Michel Carrouges, la plupart des images des poètes blancs tendent à la minéralisation de l'humain. Césaire, au contraire, végétalise, animalise la mer, le ciel et les pierres. Plus exactement, sa poésie est un accouplement perpétuel de femmes et d'hommes métamorphosés en animaux, en végétaux, en pierres, avec des pierres, des plantes et des bêtes métamorphosées en hommes. Ainsi le noir témoigne de l'Eros naturel ; il le manifeste et l'incarne ; si l'on souhaitait trouver un terme de comparaison dans la poésie européenne, il faudrait remonter jusqu'à Lucrèce, poète paysan qui célébrait Vénus, la déesse-mère, au temps où Rome n'était pas encore beaucoup plus qu'un grand marché agricole. De nos jours, je ne vois guère que Lawrence pour avoir eu un sentiment cosmique de la sexualité. Encore ce sentiment demeure-t-il chez lui très littéraire.

Mais, bien que la négritude paraisse, en son fond, ce jaillissement immobile, unité de l'érection phallique et de la croissance végétale, on ne saurait l'épuiser avec ce seul thème poétique.

Il est un autre motif qui court comme une grosse artère à travers ce recueil :

*Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole...
ils savent en ses moindres recoins le pays de souffrance...*

A l'absurde agitation utilitaire du blanc, le noir oppose l'authenticité recueillie de sa souffrance ; parce qu'elle a eu l'horrible privilège de toucher le fond du malheur, la race noire est une race élue. Et, bien que ces poèmes soient de bout en bout antichrétiens, on pourrait, de ce point de vue, nommer la négritude une Passion : le noir conscient de soi se représente à ses propres yeux comme l'homme qui a pris sur soi toute la douleur humaine et qui souffre pour tous, même pour le blanc.

La trompette d'Armstrong sera au jour du jugement l'interprète des douleurs de l'homme.

(Paul Niger.)

Notons tout de suite qu'il ne s'agit aucunement d'une douleur de résignation. Je parlais tout à l'heure de Bergson et de Lucrèce, je serais tenté à présent de citer ce grand adversaire du christianisme : Nietzsche et son « dionysisme ». Comme le poète dionysiaque, le nègre cherche à pénétrer sous les phantasmes brillants du jour et rencontre, à mille pieds sous la surface apollinienne, la souffrance inexpiable qui est l'es-

sence universelle de l'homme. Si l'on voulait systématiser, on dirait que le noir se fond à la Nature entière en tant qu'il est sympathie sexuelle pour la Vie et qu'il se revendique comme l'Homme en tant qu'il est Passion de douleur révoltée. On sentira l'unité fondamentale de ce double mouvement si l'on réfléchit à la relation de plus en plus étroite que les psychiatres établissent entre l'angoisse et le désir sexuel. Il n'y a qu'un seul orgueilleux surgissement qu'on peut aussi bien nommer un désir qui plonge ses racines dans la souffrance ou une souffrance qui s'est fichée comme une épée au travers d'un vaste désir cosmique. Cette « droite patience » qu'évoquait Césaire, elle est, d'un même jaillissement, croissance végétale, érection phallique et patience contre la douleur, elle réside dans les muscles mêmes du nègre ; elle soutient le porteur noir qui remonte le Niger sur mille kilomètres, accablé par le soleil, avec une charge de vingt-cinq kilos en équilibre sur sa tête. Mais si, en un certain sens, on peut assimiler la fécondité de la Nature à une prolifération de douleurs, en un autre sens — et cela aussi est dionysiaque — cette fécondité, par son exubérance, dépasse la douleur, la noie dans son abondance créatrice qui est poésie, amour et danse. Peut-être faut-il, pour comprendre cette unité indissoluble de la souffrance, de l'éros et de la joie, avoir vu les noirs de Harlem danser frénétiquement au rythme de ces « blues » qui sont

les airs les plus douloureux du monde. C'est le rythme, en effet, qui cimente ces multiples aspects de l'âme noire, c'est lui qui communique sa légèreté nietzschéenne à ces lourdes intuitions dionysiaques, c'est le rythme — tam-tam, jazz, bondissement de ces poèmes — qui figure la temporalité de l'existence nègre. Et quand un poète noir prophétise à ses frères un avenir meilleur, c'est sous la forme d'un rythme qu'il leur dépeint leur délivrance :

Quoi

un rythme

*une onde dans la nuit à travers les forêts, rien — ou
une âme nouvelle*

un timbre

une intonation

une vigueur

un dilatement

*une vibration qui par degrés dans la moelle déflue,
révulse dans sa marche un vieux corps endormi, lui
prend la taille*

et la vrille

et tourne

*et vibre encore dans les mains, dans les reins, le sexe,
les cuisses et le vagin...*

Mais il faut aller plus loin encore : cette expérience fondamentale de la souffrance est ambiguë ; c'est par elle que la conscience noire va devenir historique. Quelle que soit, en effet, l'intolérable iniquité de sa condition présente, ce n'est pas à elle que le nègre se réfère d'abord quand il proclame qu'il a touché le fond de la

douleur humaine. Il a l'horrible bénéfice d'avoir connu la servitude. Chez ces poètes, dont la plupart sont nés entre 1900 et 1918, l'esclavage, aboli un demi-siècle plus tôt, reste le plus vivant des souvenirs :

*Mes aujourd'hui ont chacun sur mon jadis
de gros yeux qui roulent de rancœur de
honte
Va encore mon hébétude de jadis
de coups de corde nouveaux de corps calcinés
de l'orteil au dos calciné
de chair morte de tisons de fer rouge de bras
brisés sous le fouet qui se déchaîne...*

écrit Damas, poète de Guyane. Et Brierre, le Haïtien :

*... Souvent comme moi tu sens des courbatures
Se réveiller après les siècles meurtriers
Et saigner dans ta chair les anciennes blessures...*

C'est pendant les siècles de l'esclavage que le noir a bu la coupe d'amertume jusqu'à la lie ; et l'esclavage est un fait passé que nos auteurs ni leurs pères n'ont connu directement. Mais c'est aussi un énorme cauchemar dont même les plus jeunes d'entre eux ne savent pas s'ils sont bien réveillés¹. D'un bout à l'autre de la terre,

1. D'ailleurs qu'est-ce que la condition présente du nègre, au Cameroun, sur la Côte d'Ivoire, sinon l'esclavage, au sens le plus rigoureux du terme ?

les noirs, séparés par les langues, la politique et l'histoire de leurs colonisateurs, ont en commun une mémoire collective. On ne s'en étonnera pas, pour peu qu'on se rappelle que les paysans français, en 1789, connaissaient encore des terreurs paniques dont l'origine remontait à la guerre de Cent ans. Ainsi lorsque le noir se retourne sur son expérience fondamentale, celle-ci se révèle tout à coup à deux dimensions : elle est à la fois la saisie intuitive de la condition humaine et à la fois la mémoire encore fraîche d'un passé historique. Je songe ici à Pascal qui, inlassablement, a répété que l'homme était un composé irrationnel de métaphysique et d'histoire, inexplicable dans sa grandeur s'il sort du limon, dans sa misère s'il est encore tel que Dieu l'a fait, et qu'il fallait recourir pour le comprendre au fait irréductible de la chute. C'est dans le même sens que Césaire appelle sa race la « race tombée ». Et en un certain sens je vois assez le rapprochement qu'on peut faire d'une conscience noire et d'une conscience chrétienne : la loi d'airain de l'esclavage évoque celle de l'Ancien Testament, qui relate les conséquences de la Faute. L'abolition de l'esclavage rappelle cet autre fait historique : la Rédemption. Le paternalisme doux de l'homme blanc après 1848, celui du Dieu blanc après la Passion se ressemblent. Seulement la faute inexpiable que le noir découvre au fond de sa mémoire, ce n'est pas la sienne propre, c'est celle du blanc; le premier fait de l'histoire

nègre, c'est bien un péché originel : mais le noir en est l'innocente victime. C'est pourquoi sa conception de la souffrance s'oppose radicalement au dolorisme blanc. Si ces poèmes sont, pour la plupart, si violemment antichrétiens, c'est que la religion des blancs apparaît aux yeux du nègre, plus clairement encore qu'à ceux du prolétariat européen, comme une mystification : elle veut lui faire partager la responsabilité d'un crime dont il est la victime ; les rapt, les massacres, les viols et les tortures qui ont ensanglanté l'Afrique, elle veut le persuader d'y voir un châtiment légitime, des épreuves méritées. Direz-vous qu'elle proclame, en retour, l'égalité de tous les hommes devant Dieu ? Devant Dieu, oui. Je lisais récemment encore dans *Esprit* ces lignes d'un correspondant de Madagascar :

« Je suis aussi persuadé que vous que l'âme d'un Malgache vaut l'âme d'un blanc... Exactement comme l'âme d'un enfant devant Dieu vaut l'âme de son père. Seulement, Monsieur le Directeur, vous ne laissez pas conduire votre automobile, si vous en avez une, par vos enfants. »

On ne peut concilier plus élégamment christianisme et colonialisme. Contre ces sophismes, le noir, par le simple approfondissement de sa mémoire d'ancien esclave, affirme que la douleur est le lot des hommes et qu'elle n'en est pas moins imméritée. Il rejette avec horreur le marasme chrétien, la volupté morose, l'humilité masochiste et toutes les invites tendancieuses à

la résignation ; il vit le fait absurde de la souffrance dans sa pureté, dans son injustice et dans sa gratuité et il y découvre cette vérité méconnue ou masquée par le christianisme : la souffrance comporte en elle-même son propre refus ; elle est par essence refus de souffrir, elle est la face d'ombre de la négativité, elle s'ouvre sur la révolte et sur la liberté. Du coup il s'historialise dans la mesure où l'intuition de la souffrance lui confère un passé collectif et lui assigne un but dans l'avenir. Tout à l'heure encore il était pur surgissement au présent d'instincts immémoriaux, pure manifestation de la fécondité universelle et éternelle. Voici qu'il interpelle ses frères de couleur en un tout autre langage :

*Nègre colporteur de révolte
tu connais les chemins du monde
depuis que tu fus vendu en Guinée...*

et

*Cinq siècles vous ont vus les armes à la main
et vous avez appris aux races exploilantes
la passion de la liberté.*

Déjà il y a une Geste noire : d'abord l'âge d'or de l'Afrique, puis l'ère de la dispersion et de la captivité, puis l'éveil de la conscience, les temps héroïques et sombres des grandes révoltes, de Toussaint Louverture et des héros noirs, puis le fait de l'abolition de l'esclavage — « inoubliable métamorphose », dit Césaire — puis la lutte pour la libération définitive.

*Vous attendez le prochain appel
l'inévitable mobilisation
car votre guerre à vous n'a connu que des trêves
car il n'est pas de terre où n'ait coulé ton sang
de langue où ta couleur n'ait été insultée
Vous souriez, Black Boy.
Vous chantez
vous dansez,
vous bercez les générations
qui montent à toutes les heures
sur les fronts du travail et de la peine
qui monteront demain à l'assaut des bastilles
vers les bastions de l'avenir.
pour écrire dans toutes les langues
aux pages claires de tous les ciels
la déclaration de tes droits méconnus
depuis plus de cinq siècles...*

Étrange et décisif virage : la race s'est transmuée en historicité, le Présent noir explose et se temporalise, la Négritude s'insère avec son passé et son avenir dans l'Histoire Universelle, ce n'est plus un état ni même une attitude existentielle, c'est un devenir ; l'apport noir dans l'évolution de l'humanité, ce n'est plus une saveur, un goût, un rythme, une authenticité, un bouquet d'instincts primitifs : c'est une entreprise datée, une patiente construction, un futur. C'est au nom des qualités ethniques que le noir, tout à l'heure, revendiquait sa place au soleil ; à présent, c'est sur sa mission qu'il fonde son droit à la vie ; et cette mission, tout comme celle du prolétariat, lui vient de sa situation historique : parce qu'il a, plus que tous les autres,

souffert de l'exploitation capitaliste, il a acquis, plus que tous les autres, le sens de la révolte et l'amour de la liberté. Et parce qu'il est le plus opprimé, c'est la libération de tous qu'il poursuit nécessairement, lorsqu'il travaille à sa propre délivrance :

*Noir messenger d'espoir
tu connais tous les chants du monde
depuis ceux des chantiers immémoriaux du Nil.*

Mais pouvons-nous encore, après cela, croire à l'homogénéité intérieure de la Négritude ? Et comment dire ce qu'elle est ? Tantôt c'est une innocence perdue qui n'eut d'existence qu'en un lointain passé, et tantôt un espoir qui ne se réalisera qu'au sein de la Cité future. Tantôt elle se contracte dans un instant de fusion panthéistique avec la Nature et tantôt elle s'étend jusqu'à coïncider avec l'histoire entière de l'Humanité ; tantôt c'est une attitude existentielle et tantôt l'ensemble objectif des traditions négro-africaines. Est-ce qu'on la découvre ? est-ce qu'on la crée ? Après tout, il est des noirs qui « collaborent » ; après tout, Senghor, dans les notices dont il a fait précéder les œuvres de chaque poète, semble distinguer des degrés dans la Négritude. Celui qui s'en fait l'annonciateur auprès de ses frères de couleur les invite-t-il à se faire toujours plus nègres, ou bien, par une sorte de psychanalyse poétique, leur dévoile-t-il ce qu'ils sont ? Est-elle nécessité ou liberté ? S'agit-il, pour le

nègre authentique, que ses conduites découlent de son essence comme les conséquences découlent d'un principe, ou bien est-on nègre comme le fidèle d'une religion est croyant, c'est-à-dire dans la crainte et le tremblement, dans l'angoisse, dans le remords perpétuel de n'être jamais assez ce qu'on voudrait être ? Est-ce une donnée de fait ou une valeur ? L'objet d'une intuition empirique ou d'un concept moral ? Est-ce une conquête de la réflexion ? Ou si la réflexion l'empoisonne ? Si elle n'est jamais authentique que dans l'irréfléchi et dans l'immédiat ? Est-ce une explication systématique de l'âme noire ou un Archétype platonicien qu'on peut indéfiniment approcher sans jamais y atteindre ? Est-ce pour les noirs, comme pour nous notre bon sens d'ingénieurs, la chose du monde la mieux partagée ? Ou descend-elle en certains comme une grâce et choisit-elle ses élus ? Sans doute répondra-t-on qu'elle est tout cela à la fois et bien d'autres choses encore. Et j'en demeure d'accord : comme toutes les notions anthropologiques, la Négritude est un chatoiement d'être et de devoir-être ; elle vous fait et vous la faites : serment et passion, à la fois. Mais il y a plus grave : le nègre, nous l'avons dit, se crée un racisme antiraciste. Il ne souhaite nullement dominer le monde : il veut l'abolition des privilèges ethniques d'où qu'ils viennent ; il affirme sa solidarité avec les opprimés de toute couleur. Du coup la notion subjective, existentielle, ethnique de négritude « passe »,

comme dit Hegel, dans celle — objective, positive, exacte — de prolétariat. « Pour Césaire, dit Senghor, le « blanc » symbolise le capital, comme le Nègre le travail... A travers les hommes à peau noire de sa race, c'est la lutte du prolétariat mondial qu'il chante. » C'est facile à dire, moins facile à penser. Et, sans doute, ce n'est pas par hasard que les chantres les plus ardents de la Négritude sont en même temps des militants marxistes. Mais cela n'empêche que la notion de race ne se recoupe pas avec celle de classe : celle-là est concrète et particulière, celle-ci universelle et abstraite ; l'une ressortit à ce que Jaspers nomme compréhension et l'autre à l'intellection ; la première est le produit d'un syncrétisme psycho-biologique, et l'autre est une construction méthodique à partir de l'expérience. En fait, la Négritude apparaît comme le temps faible d'une progression dialectique : l'affirmation théorique et pratique de la suprématie du blanc est la thèse ; la position de la Négritude comme valeur antithétique est le moment de la négativité. Mais ce moment négatif n'a pas de suffisance par lui-même et les noirs qui en usent le savent fort bien ; ils savent qu'il vise à préparer la synthèse ou réalisation de l'humain dans une société sans races. Ainsi la Négritude est pour se détruire, elle est passage et non aboutissement, moyen et non fin dernière. Dans le moment que les Orphées noirs embrassent le plus étroitement cette Eurydice, ils sentent qu'elle

s'évanouit entre leurs bras. C'est un poème de Jacques Roumain, communiste noir, qui fournit sur cette nouvelle ambiguïté le plus émouvant témoignage :

*Afrique j'ai gardé ta mémoire Afrique
tu es en moi
Comme l'écharde dans la blessure
comme un fétiche tutélaire au centre du village
j'ai de moi la pierre de ta fronde
de ma bouche les lèvres de ta plaie
de mes genoux les colonnes brisées de ton abaissement
pourtant
je ne veux être que de votre race
ouvriers paysans de tous les pays.*

Avec quelle tristesse il retient encore un moment ce qu'il a décidé d'abandonner ! Avec quelle fierté d'homme il ira dépouiller pour les autres hommes sa fierté de nègre ! Celui qui dit à la fois que l'Afrique est en lui « comme l'écharde dans la blessure » et qu'il ne veut être que de la race universelle des opprimés, celui-là n'a pas quitté l'empire de la conscience malheureuse. Un pas de plus et la Négritude va disparaître tout à fait : ce qui était le bouillonnement ancestral et mystérieux du sang noir, le nègre lui-même en fait un accident géographique, le produit inconsistant du déterminisme universel :

*Est-ce tout cela climat étendue espace
qui crée le clan la tribu la nation
la peau la race des lieux
notre dissemblance inexorable ?*

Mais cette rationalisation du concept racial le poète n'a pas tout à fait le courage de la reprendre à son compte : on voit qu'il se borne à interroger ; sous sa volonté d'union perce un amer regret. Étrange chemin : humiliés, offensés, les noirs fouillent au plus profond d'eux-mêmes pour retrouver leur plus secret orgueil, et quand ils l'ont enfin rencontré, cet orgueil se conteste lui-même : par une générosité suprême ils l'abandonnent, comme Philoctète abandonnait à Néoptolème son arc et ses flèches. Ainsi le rebelle de Césaire découvre au fond de son cœur le secret de ses révoltes : il est de race royale.

... C'est vrai qu'il y a quelque chose en toi qui n'a jamais pu se soumettre, une colère, un désir, une tristesse, une impatience, un mépris enfin, une violence... et voilà tes veines charrient de l'or non de la boue, de l'orgueil non de la servitude. Roi tu as été Roi jadis.

Mais il repousse aussitôt cette tentation :

Une loi que je couvre d'une chaîne sans cassure jusqu'au confluent de feu qui me volatilise qui m'épure et m'incendie de mon prisme d'or amalgamé... Je périrai. Mais un. Intact.

C'est peut-être cette nudité ultime de l'homme arrachant de lui les oripeaux blancs qui masquaient sa cuirasse noire, pour défaire, ensuite, et rejeter cette cuirasse elle-même ; c'est peut-être cette nudité sans couleur qui symbolise le mieux

la Négritude : car la Négritude n'est pas un état, elle est pur dépassement d'elle-même, elle est amour. C'est au moment où elle se renonce qu'elle se trouve ; c'est au moment où elle accepte de perdre qu'elle a gagné : à l'homme de couleur et à lui seul il peut être demandé de renoncer à la fierté de sa couleur. Il est celui qui marche sur une crête entre le particularisme passé qu'il vient de gravir et l'universalisme futur qui sera le crépuscule de sa négritude ; celui qui vit jusqu'au bout le particularisme pour y trouver l'aurore de l'universel. Et sans doute le travailleur blanc, lui aussi, prend conscience de sa classe pour la nier puisqu'il veut l'avènement d'une société sans classe : mais, encore une fois, la définition de la classe est objective ; elle résume seulement les conditions de son aliénation ; tandis que le nègre, c'est au fond de son cœur qu'il trouve la race et c'est son cœur qu'il doit arracher. Ainsi la Négritude est dialectique ; elle n'est pas seulement ni surtout l'épanouissement d'instincts ataviques ; elle figure le dépassement d'une situation définie par des consciences libres. Mythe douloureux et plein d'espoir, la Négritude, née du Mal et grosse d'un Bien futur, est vivante comme une femme qui naît pour mourir et qui sent sa propre mort dans les plus riches instants de sa vie ; c'est un repos instable, une fixité explosive, un orgueil qui se renonce, un absolu qui se sait transitoire : car en même temps qu'elle est l'annonciatrice de sa naissance et de

son agonie, elle demeure l'attitude existentielle choisie par des hommes libres et vécue absolument jusqu'à la lie. Parce qu'elle est cette tension entre un Passé nostalgique où le noir n'entre plus tout à fait et un Avenir où elle cédera la place à des valeurs nouvelles, la Négritude se pare d'une beauté tragique qui ne trouve d'expression que dans la poésie. Parce qu'elle est l'unité vivante et dialectique de tant de contraires, parce qu'elle est un Complexe rebelle à l'analyse, c'est seulement l'unité multiple d'un chant qui la peut manifester et cette beauté fulgurante du Poème, que Breton nomme « explosive-fixe ». Parce que tout essai pour en conceptualiser les différents aspects aboutirait nécessairement à en montrer la relativité, alors qu'elle est vécue dans l'absolu par des consciences royales, et parce que le poème est un absolu, c'est la poésie seule qui permettra de fixer l'aspect inconditionnel de cette attitude. Parce qu'elle est une subjectivité qui s'inscrit dans l'objectif, la Négritude doit prendre corps dans un poème, c'est-à-dire dans une subjectivité-objet ; parce qu'elle est un Archétype et une Valeur, elle trouvera son symbole le plus transparent dans les valeurs esthétiques ; parce qu'elle est un appel et un don, elle ne peut se faire entendre et s'offrir que par le moyen de l'œuvre d'art qui est appel à la liberté du spectateur et générosité absolue. La Négritude c'est le contenu du poème, c'est le poème comme chose du monde, mystérieuse et ouverte, indé-

chiffable et suggestive : c'est le poète lui-même. Il faut aller plus loin encore ; la Négritude, triomphe du Narcissisme et suicide de Narcisse, tension de l'âme au delà de la culture, des mots et de tous les faits psychiques, nuit lumineuse du non-savoir, choix délibéré de l'impossible et de ce que Bataille nomme le « supplice », acceptation intuitive du monde et refus du monde au nom de la « loi du cœur », double postulation contradictoire, rétraction revendicante, expansion de générosité, est, *en son essence, Poésie*. Pour une fois au moins, le plus authentique projet révolutionnaire et la poésie la plus pure sortent de la même source.

Et si le sacrifice, un jour, est consommé, qu'arrivera-t-il ? Qu'arrivera-t-il si le noir dépouillant sa négritude au profit de la Révolution ne veut plus se considérer que comme un prolétaire ? Qu'arrivera-t-il s'il ne se laisse plus définir que par sa condition objective ? s'il s'oblige, pour lutter contre le capitalisme blanc, à assimiler les techniques blanches ? La source de la Poésie tarira-t-elle ? ou bien le grand fleuve noir colorera-t-il malgré tout la mer dans laquelle il se jette ? Il n'importe : à chaque époque sa poésie ; à chaque époque, les circonstances de l'histoire élisent une nation, une race, une classe pour reprendre le flambeau, en créant des situations qui ne peuvent s'exprimer ou se dépasser que par la Poésie ; et tantôt l'élan poétique coïncide avec l'élan révolutionnaire et tantôt ils divergent.

Saluons aujourd'hui la chance historique qui
permettra aux noirs de

*pousser d'un telle raideur le grand cri nègre que les
assises du monde en seront ébranlées*¹.

1. Césaire : *Les armes miraculeuses*, page 156.

(Introduction à l'*Anthologie de la
nouvelle poésie nègre et malgache*,
de Léopold Sedar Senghor. —
Presses Universitaires, 1948.)

v

LA RECHERCHE DE L'ABSOLU

Il n'est pas besoin de regarder longtemps le visage antédiluvien de Giacometti pour deviner son orgueil et sa volonté de se situer au commencement du monde. Il se moque de la Culture et ne croit pas au Progrès, du moins au Progrès dans les Beaux-Arts, il ne se juge pas plus « avancé » que ses contemporains d'élection, l'homme des Eyzies, l'homme d'Altamira. En cette extrême jeunesse de la nature et des hommes, ni le beau ni le laid n'existent encore, ni le goût, ni les gens de goût, ni la critique : tout est à faire, pour la première fois l'idée vient à un homme de tailler un homme dans un bloc de pierre. Voilà donc le modèle : l'homme. Ni dictateur, ni général, ni athlète, il ne possède pas encore ces dignités et ces chamarrures qui séduiront les sculpteurs de l'avenir. Ce n'est qu'une longue silhouette indistincte qui marche

à l'horizon. Mais on peut voir déjà que ses mouvements ne ressemblent pas à ceux des choses : ils émanent de lui comme des commencements premiers, ils dessinent dans les airs un avenir léger : il faut les comprendre à partir de leurs fins — cette baie à cueillir, cette ronce à écarter — non à partir des causes. Ils ne se laissent jamais séparer ni localiser : de l'arbre, je peux isoler cette branche qui se balance ; de l'homme jamais un bras qui se lève, un poing qui se ferme. L'homme lève le bras, l'homme crispe le poing, l'homme est l'unité indissoluble et la source absolue de ses mouvements. Au demeurant, c'est un charmeur de signes ; les signes se prennent dans ses cheveux, brillent dans ses yeux, dansent entre ses lèvres, se perchent au bout de ses doigts ; il parle avec tout son corps : s'il court il parle, s'il s'arrête il parle, s'il s'endort son sommeil est parole. A présent, voici la matière : un rocher, simple grumeau d'espace. Avec de l'espace, il faut donc que Giacometti fasse un homme ; il faut qu'il inscrive le mouvement dans la totale immobilité, l'unité dans la multiplicité infinie, l'absolu dans la relativité pure, l'avenir dans le présent éternel, le bavardage des signes dans le silence obstiné des choses. Entre la matière et le modèle l'écart paraît impossible à combler ; et pourtant cet écart n'existe que parce que Giacometti s'en est fait la mesure. Je ne sais s'il faut voir en lui un homme qui veut imposer un sceau d'homme à l'espace ou

un roc en train de rêver l'humain. Ou plutôt il est l'un et l'autre et la médiation entre l'un et l'autre. La passion du sculpteur, c'est de se faire tout entier étendue pour que du fond de l'étendue toute une statue d'homme puisse jaillir. Des pensées de pierre le hantent. Une fois, il a eu la terreur du vide ; pendant des mois, il allait et venait avec un gouffre à son côté ; c'était l'espace qui prenait conscience en lui de sa stérilité désolée. Une autre fois, il lui parut que les objets, ternes et morts, ne touchaient plus terre, il habita un univers flottant, il réalisa dans sa chair et jusqu'au martyre qu'il n'y a ni haut ni bas dans l'étendue, ni de contact réel entre les choses ; mais, dans le même temps, il connaissait qu'un sculpteur a pour tâche de tailler dans cet archipel infini la figure pleine du seul être qui peut *toucher* les autres êtres. Je ne connais personne qui soit autant que lui sensible à la magie des visages et des gestes ; ils les regarde avec une envie passionnée, comme s'il était d'un autre règne. Mais parfois, de guerre lasse, il a tenté de minéraliser ses semblables : il voyait les foules s'avancer sur lui en aveugles, roulant sur les boulevards comme les pierres d'une avalanche. Ainsi chacune de ses obsessions restait un travail, une expérience, une façon d'éprouver l'espace. « Il est bien fou, dira-t-on. Voici trois mille ans qu'on sculpte — et fort bien — sans faire tant d'histoires. Que ne s'applique-t-il à réaliser des œuvres sans défaut selon des techni-

ques éprouvées, au lieu de faire semblant d'ignorer ses devanciers? » C'est que, depuis trois mille ans, on ne sculpte que des cadavres. Parfois on les nomme gisants et on les couche sur des tombes ; d'autres fois on les assied sur des chaises curules, on les juche sur des chevaux. Mais un mort sur un cheval mort, cela ne fait même pas la moitié d'un vivant. Il ment ce peuple des Musées, ce peuple rigide, aux yeux blancs. Ces bras prétendent bouger, mais ils flottent, soutenus entre haut et bas par des tiges de fer ; ces formes figées ont peine à contenir en elles un éparpillement infini ; c'est l'imagination du spectateur, mystifié par une grossière ressemblance, qui prête le mouvement, la chaleur, la vie à l'éternel affaissement de la matière. Il faut donc repartir de zéro. Après trois mille ans, la tâche de Giacometti et des sculpteurs contemporains n'est pas d'enrichir les galeries avec des œuvres nouvelles, mais de prouver que la sculpture est possible. De le prouver en sculptant, comme Diogène, en marchant, prouvait le mouvement. De le prouver, comme Diogène, contre Parménide et Zénon. Il faut aller aux limites et voir ce que l'on peut faire. Si l'entreprise devait mal finir, il serait impossible, dans le cas le plus favorable, de décider si cela signifie l'échec du sculpteur ou celui de la sculpture : d'autres viendraient, qui devraient recommencer. Giacometti lui-même recommence perpétuellement. Il ne s'agit pas cependant d'une progression infinie ; il y a un

terme fixe qu'il faut atteindre, un problème unique qu'il faut résoudre : comment faire un homme avec de la pierre sans le pétrifier ? C'est tout ou rien : si le problème est résolu, le nombre des statues importe peu. « Que je sache seulement en faire une, dit Giacometti, et j'en pourrai faire mille... » Tant qu'il ne l'est pas, il n'y a pas de statues du tout, mais seulement des ébauches qui n'intéressent Giacometti qu'autant qu'elles le rapprochent de son but. Il brise tout et recommence encore. De temps en temps ses amis parviennent à sauver du massacre une tête, une jeune femme, un adolescent. Il laisse faire et se remet à la tâche. En quinze ans, il n'a pas fait une seule exposition. Pour celle-ci, il s'est laissé séduire parce qu'il faut bien vivre, mais il en reste troublé ; il écrit pour s'excuser : « C'est surtout parce que j'étais poussé par la terreur de la misère que ces sculptures existent à ce point-là (qu'elles sont en bronze et photographiées), mais je n'en suis pas tout à fait sûr ; elles étaient tout de même un peu ce que je voulais. A peine. » Ce qui le gêne, c'est que ces esquisses mouvantes, toujours à mi-chemin entre le néant et l'être, toujours modifiées, améliorées, détruites et recommencées, se sont mises à exister seules et pour de bon, ont entrepris loin de lui une carrière sociale. Il va les oublier. L'unité merveilleuse de cette vie, c'est son intransigeance dans la recherche de l'absolu.

Ce travailleur vif et obstiné n'aime pas la

résistance de la pierre qui ralentirait ses mouvements. Il s'est choisi une matière sans poids, la plus ductile, la plus périssable, la plus spirituelle : le plâtre. Il le sent à peine au bout de ses doigts, c'est l'envers impalpable de ses mouvements. Ce qu'on voit d'abord dans son atelier, ce sont d'étranges épouvantails faits de croûtes blanches qui coagulent autour de longues ficelles rousses. Ses aventures, ses idées, ses désirs et ses songes se projettent un moment sur les bonshommes de plâtre, leur donnent une forme et passent, et la forme passe avec eux. Chacune de ces nébuleuses en perpétuelle métamorphose semble la vie même de Giacometti transcrite dans un autre langage. Les statues de Maillol jettent insolemment aux yeux leur lourde éternité. Mais l'éternité de la pierre est synonyme d'inertie ; c'est un présent figé pour toujours. Giacometti ne parle jamais d'éternité, n'y pense jamais. J'ai trouvé beau qu'il me dise un jour ; à propos de statues qu'il venait de détruire : « J'en étais content mais elles n'étaient faites que pour durer quelques heures. » Quelques heures : comme une aube, comme une tristesse, comme un éphémère. Et il est vrai que ses personnages, pour avoir été destinés à périr dans la nuit même où ils sont nés, sont seuls à garder, entre toutes les sculptures que je connais, la grâce inouïe de sembler périssables. Jamais la matière ne fut moins éternelle, plus fragile, plus près d'être humaine. La matière de Giacometti, cette étrange farine qui

poudroie, ensevelit lentement son atelier, se glisse sous ses ongles et dans les rides profondes de son visage, c'est de la poussière d'espace.

Mais l'espace, fût-il nu, est encore surabondance. Giacometti a horreur de l'infini. Non point de l'infini pascalien, de l'infiniment grand : il est un autre infini, plus surnois, plus secret, qui court sous les doigts : l'infini de la divisibilité : dans l'espace, dit Giacometti, il y a trop. Ce *trop*, c'est la pure et simple coexistence de parties juxtaposées. La plupart des sculpteurs s'y sont laissé prendre ; ils ont confondu la proliféité de l'étendue avec la générosité, ils ont mis du trop dans leurs œuvres, ils se sont complus à la grasse courbe d'un flanc de marbre, ils ont étalé, empâté, distendu le geste de l'homme. Giacometti sait qu'il n'y a rien de trop dans l'homme vivant, parce que tout y est fonction ; il sait que l'espace est un cancer de l'être, qui ronge tout ; sculpter, pour lui, c'est dégraisser l'espace, c'est le comprimer pour lui faire égoutter toute son extériorité. Cette tentative peut sembler désespérée ; et Giacometti, je crois, à deux ou trois reprises, a côtoyé le désespoir. Si, pour sculpter, il faut tailler et recoudre dans ce milieu incompressible, alors c'est que la sculpture est impossible. « Et pourtant, disait-il, si je commence ma statue, comme ils font, par le bout du nez, ce ne sera pas trop d'une infinité de temps pour que j'arrive à la narine. » C'est alors qu'il fit sa découverte.

Voici Ganymède sur son socle. Si vous me demandez à quelle distance il est de moi, je vous répondrai que je ne sais pas de quoi vous parlez. Entendez-vous par « Ganymède » le jouvenceau qui fut enlevé par l'aigle de Jupiter ? En ce cas, je dirai qu'il n'y a de lui à moi aucune relation *réelle* de distance, pour la raison qu'il n'existe pas. Faites-vous allusion, au contraire, au bloc de marbre que le sculpteur a façonné à l'image du mignon ? En ce cas, il s'agit d'une chose vraie, d'un minéral existant et nous pouvons mesurer. Les peintres ont compris tout cela depuis longtemps parce que, dans les tableaux, l'irréalité de la troisième dimension entraîne de soi l'irréalité des deux autres. Ainsi la distance des personnages à mes yeux est *imaginaire*. Si j'avance, je me rapproche de la toile, non d'eux. Quand même je mettrais le nez dessus, je les verrais toujours à vingt pas, puisque c'est à vingt pas de moi qu'ils existent une fois pour toutes. Ainsi la peinture échappe-t-elle aux apories de Zénon : même si je divisais en deux l'espace qui sépare le pied de la Vierge du pied de saint Joseph et chacune des deux moitiés encore en deux et ainsi de suite à l'infini, c'est une certaine longueur de la toile que je diviserais ainsi, non pas le dallage qui supporte la Vierge et son mari. Les sculpteurs n'ont pas reconnu ces vérités élémentaires parce qu'ils travaillaient dans un espace à trois dimensions sur un vrai bloc de marbre et, quoique le produit de leur art fût un homme imaginaire, ils pen-

saient le produire dans une étendue réelle. Cette confusion de deux espaces a eu de curieux résultats : en premier lieu, lorsqu'ils sculptaient d'après nature, au lieu de rendre ce qu'ils *voyaient* — c'est-à-dire un modèle à dix pas — ils figuraient dans la glaise ce qui *était* — c'est-à-dire le modèle en lui-même. Comme ils souhaitent en effet que leur statue procurât au spectateur placé à dix pas d'elle l'impression qu'ils éprouvaient devant le modèle, il leur paraissait logique de faire une figure qui fût pour lui ce que le modèle était pour eux ; et cela n'était possible que si le marbre était *ici* comme le modèle était là-bas. Mais qu'est-ce donc qu'être *en soi* et *là-bas* ? A dix pas, je me fais de cette femme nue une certaine image ; si je m'approche et si je la regarde de tout près je ne la reconnais plus : ces cratères, ces galeries, ces gerçures, ces herbes noires et rêches, ces luisances graisseuses, toute cette orographie lunaire, il ne se peut pas que ce soit la peau lisse et fraîche que j'admiraïs de loin. Est-ce donc cela que le sculpteur doit imiter ? Mais il n'en finirait jamais et puis, si près qu'il ait été de ce visage, on peut s'en approcher encore davantage. Ainsi la statue ne ressemblera vraiment ni à ce qu'est le modèle, ni à ce que voit le sculpteur ; on la construira selon certaines conventions assez contradictoires, en figurant certains détails qui ne sont pas visibles de si loin, sous le prétexte qu'ils existent, et négligeant certains autres, qui existent tout autant, sous le pré-

texte qu'on ne les voit pas. Qu'est-ce à dire sinon qu'on s'en remet à l'œil du spectateur pour recomposer une figure acceptable ? Mais, dans ce cas, mon rapport à Ganymède varie selon ma position ; si je suis proche, je découvrirai des détails que, de loin, j'ignorais. Et nous voilà conduits à ce paradoxe que j'ai des rapports *réels* avec une illusion ; ou si l'on préfère que ma distance vraie au bloc de marbre s'est confondue avec ma distance imaginaire à Ganymède. Il en résulte que les propriétés de l'espace vrai recouvrent et masquent celles de l'espace imaginaire : en particulier la divisibilité réelle du marbre détruit l'indivisibilité du personnage. C'est la pierre qui triomphe et Zénon. Ainsi le sculpteur classique verse dans le dogmatisme parce qu'il croit pouvoir éliminer son propre regard et sculpter en l'homme la nature humaine sans les hommes ; mais en fait il ne sait ce qu'il fait puisqu'il ne fait pas ce qu'il voit. En cherchant le vrai, il a rencontré la convention. Et comme, en fin de compte, il se décharge sur le visiteur du soin d'animer ces simulacres inertes, ce chercheur d'absolu finit par faire dépendre son œuvre de la relativité des points de vue qu'on prend sur elle. Quant au spectateur, il prend l'imaginaire pour le réel et le réel pour l'imaginaire ; il cherche l'indivisible et rencontre partout la divisibilité.

En prenant le contre-pied du classicisme, Giacometti a restitué aux statues un espace imagi-

naire et sans parties. En acceptant d'emblée la relativité, il a trouvé l'absolu. C'est qu'il s'est avisé le premier de sculpter l'homme tel qu'on le voit, c'est-à-dire à distance. A ses personnages de plâtre il confère une *distance absolue* comme le peintre aux habitants de sa toile. Il crée sa figure « à dix pas », « à vingt pas », et quoi que vous fassiez, elle y reste. Du coup, la voilà qui saute dans l'irréel, puisque son rapport à vous ne dépend plus de votre rapport au bloc de plâtre : l'art est libéré. Une statue classique, il faut l'apprendre ou s'en approcher, à chaque instant on saisit de nouveaux détails ; les parties s'isolent, puis les parties des parties, on finit par s'y perdre. On n'approche pas d'une sculpture de Giacometti. N'espérez pas que cette poitrine s'épanouisse à mesure que vous avancez sur elle : elle ne changera pas et vous aurez en marchant l'étrange impression de piétiner. Les pointes de ces seins, nous les pressentons, nous les devinons, nous voilà sur le point de les voir : un pas de plus, ou deux, et nous en sommes toujours à les pressentir ; un pas de plus encore, tout s'évanouit : il reste les plissements du plâtre ; ces statues ne se laissent voir qu'à distance respectueuse. Pourtant tout est là : la blancheur, la rondeur, l'affaissement élastique d'une belle poitrine mûre. Tout sauf la matière : à vingt pas on croit voir, on ne voit pas le fastidieux désert des tissus adipeux ; il est suggéré, esquissé, signifié, mais non donné. Nous savons maintenant de quel pressoir

Giacometti s'est servi pour comprimer l'espace : il n'en est qu'un seul, la distance ; il met la distance à portée de la main, il pousse sous nos yeux une femme lointaine — et qui reste lointaine quand même nous la touchons du bout des doigts. Ce sein entrevu, espéré, ne s'éploiera jamais : il n'est qu'un espoir ; ces corps n'ont de matière qu'autant qu'il en faut pour promettre. « Pourtant, dira-t-on, cela n'est pas possible : il ne se peut pas qu'un même objet soit vu de près et de loin à la fois. » Aussi n'est-ce pas le même : c'est le bloc de plâtre qui est proche, c'est le personnage imaginaire qui est éloigné. « Au moins, alors, faudrait-il que la distance opérât sa contraction dans les trois dimensions. Or, c'est la largeur et la profondeur qui sont touchées : la hauteur reste intacte. » Il est vrai. Mais il est vrai aussi que l'homme possède aux yeux des autres hommes des dimensions absolues : s'il s'éloigne, je ne vois pas qu'il rapetisse, mais ses qualités se condensent, c'est sa « tournure » qui demeure ; s'il se rapproche, il ne grandit pas : ses qualités s'épanouissent. Il faut avouer pourtant que les hommes et les femmes de Giacometti sont plus proches de nous en hauteur qu'en largeur : comme si leur taille était en avant d'eux-mêmes. Mais c'est à dessein que Giacometti les a étirés. Il faut comprendre, en effet, que ces personnages qui sont tout entiers et d'un coup ce qu'ils sont ne se laissent ni apprendre, ni observer. Dès que je les vois, je les sais, ils jail-

lissent dans mon champ visuel comme une idée dans mon esprit, l'idée seule possède cette immédiate translucidité, l'idée seule est d'un coup tout ce qu'elle est. Ainsi Giacometti a résolu à sa façon le problème de l'unité du multiple : il a tout bonnement supprimé la multiplicité. C'est le plâtre ou le bronze qui sont divisibles : mais cette femme qui marche a l'indivisibilité d'une idée, d'un sentiment ; elle n'a pas de parties parce qu'elle se livre toute à la fois. C'est pour donner une expression sensible à cette présence pure, à ce don de soi, à ce surgissement instantané que Giacometti recourt à l'élongation. Le mouvement originel de la création, ce mouvement sans durée, sans parties, si bien figuré par les longues jambes graciles, traverse ces corps à la Greco, et les dresse vers le ciel. En eux mieux qu'en un athlète de Praxitèle, je reconnais l'homme, commencement premier, source absolue du geste. Giacometti a su donner à sa matière la seule unité vraiment humaine : l'unité de l'acte.

Telle est, je crois, l'espèce de révolution copernicienne que Giacometti a tenté d'introduire dans la sculpture. Avant lui on croyait sculpter de l'être et cet absolu s'effondrait en une infinité d'apparences. Il a choisi de sculpter l'apparence *située* et il s'est révélé que par elle on atteignait à l'absolu. Il nous livre des hommes et des femmes *déjà vus*. Mais non pas déjà vus par lui seul. Ces figures sont déjà vues comme la langue étrangère que nous tentons d'apprendre est déjà par-

lée. Chacune d'elles nous découvre l'homme tel qu'on le voit, tel qu'il est pour d'autres hommes, tel qu'il surgit dans un milieu interhumain, non pas, comme je l'ai dit plus haut pour simplifier, à dix pas, à vingt pas, mais à distance d'homme ; chacune nous livre cette vérité que l'homme n'est pas d'abord pour être vu par après, mais qu'il est l'être dont l'essence est d'exister pour autrui. En percevant cette femme de plâtre, c'est mon regard refroidi que je rencontre sur elle. De là ce plaisant malaise où me jette sa vue : je me sens contraint, et je ne sais à quoi ni par qui, jusqu'à ce que je découvre que je suis contraint à voir et contraint par moi.

Souvent, d'ailleurs, Giacometti ajoute par plaisir à notre embarras en posant, par exemple, une tête lointaine sur un corps proche, de façon que nous ne sachions plus où nous mettre ni, à la lettre, comment accommoder. Mais, même sans cela, elles déconcertent, ces images ambiguës, tant elles heurtent les plus chères habitudes de nos yeux : il y a si longtemps que nous sommes les familiers de créatures lisses et muettes, faites pour nous guérir du mal d'avoir un corps ; ces génies domestiques ont surveillé les jeux de notre enfance, ils témoignent dans les jardins que le monde est sans risques, qu'il n'arrive rien à personne et, par le fait, il ne leur est rien arrivé que de mourir à leur naissance. Or à ces corps-ci, quelque chose est arrivé : sortent-ils d'un miroir concave, d'une fontaine de Jouvence ou

d'un camp de déportés ? Au premier regard, nous croyons avoir affaire aux martyrs décharnés de Buchenwald. Mais l'instant d'après nous avons changé d'avis : ces natures fines et déliées montent au ciel, nous surprenons tout un envol d'Ascensions, d'Assomptions ; elles dansent, ce sont des danses, elles sont faites de la même matière raréfiée que ces corps glorieux qu'on nous promet. Et quand nous en sommes encore à contempler cet élan mystique, voici que ces corps émaciés s'épanouissent, nous n'avons plus sous les yeux que des fleurs terrestres. Cette martyre n'était qu'une femme. Mais toute une femme, entrevue, furtivement désirée et qui s'éloigne et passe, avec la dignité comique de ces longues filles impotentes et cassables que des mules à talon haut promènent paresseusement du lit au cabinet de toilette, avec l'horreur tragique des victimes boucanées d'un incendie, d'une famine, toute une femme donnée, refusée, proche, lointaine, toute une femme, dont l'embonpoint délicieux est hanté par une maigreur secrète et l'atroce maigreur par un suave embonpoint, toute une femme, en danger sur la terre et qui n'est déjà plus tout à fait sur terre, et qui vit et qui nous raconte l'étonnante aventure de la chair, *notre* aventure. Car il lui est arrivé de naître, comme à nous.

Pourtant Giacometti n'est pas content. Il pourrait gagner la partie sur l'heure : il n'a qu'à décider qu'il l'a gagnée. Mais il ne peut

s'y résoudre, il remet sa décision d'heure en heure, de jour en jour ; parfois, au cours d'une nuit de travail, il est tout près d'avouer sa victoire: au matin tout est brisé. Craint-il l'ennui qui l'attend de l'autre côté du triomphe, cet ennui qui morfondit Hegel lorsque celui-ci eut imprudemment bouclé son système ? Ou peut-être c'est la matière qui se venge. Cette divisibilité infinie qu'il a chassée de son œuvre, peut-être renaît-elle sans cesse entre lui et son but. Le terme est là, pour l'atteindre il faut mieux faire. Voilà qui est fait : à présent il faut faire *un peu* mieux. Et puis *un tout petit peu* mieux : ce nouvel Achille n'atteindra jamais la tortue ; un sculpteur, d'une manière ou d'une autre, doit être la victime élue de l'espace : si ce n'est dans son œuvre, ce sera dans sa vie. Mais surtout, entre lui et nous, il y a une différence de position. Il sait ce qu'il voulait faire et nous ne le savons pas ; mais nous savons ce qu'il a fait et il l'ignore : ces statues sont encore engagées plus qu'à demi dans sa chair, il ne peut les voir : à peine les a-t-il faites qu'il est déjà au delà à rêver de femmes encore plus minces, encore plus longues, encore plus légères et c'est grâce à son œuvre qu'il conçoit l'idéal au nom duquel il la juge imparfaite. Il n'en finira pas : simplement parce qu'un homme est toujours au delà de ce qu'il fait. « Quand j'aurai fini, dit-il, j'écirai, je peindrai, je me donnerai du bon temps. » Mais il mourra avant de finir. De nous ou de lui, qui

a raison ? Lui d'abord, parce que, comme dit Vinci, il n'est pas bon qu'un artiste soit content. Mais nous aussi — et en dernier ressort. Kafka, au moment de sa mort, voulait qu'on brûlât ses livres et Dostoïevsky, dans les tout derniers temps de sa vie, rêvait de donner une suite aux *Karamazov*. Peut-être moururent-ils l'un et l'autre avec mauvaise humeur, celui-ci pensant qu'il n'avait encore rien fait de bon, celui-là qu'il glisserait hors du monde sans même l'avoir égratigné. Et pourtant ces deux-là ont gagné, quoi qu'ils aient pu penser. Giacometti aussi et il le sait bien. C'est en vain qu'il s'accroche à ses statues comme un avare à son magot ; en vain qu'il atermoie, temporise, trouve cent ruses pour voler un peu de temps : des hommes vont entrer chez lui, l'écarter, emporter toutes ses œuvres et jusqu'au plâtre qui couvre son plancher. Il le sait ; son air traqué le trahit : il sait qu'il a gagné, en dépit de lui-même, et qu'il nous appartient.

LES MOBILES DE CALDER

S'il est vrai que la sculpture doit graver le mouvement dans l'immobile, ce serait une erreur d'apparenter l'art de Calder à celui du sculpteur. Il ne suggère pas le mouvement, il le capte ; il ne songe pas à l'ensevelir pour toujours dans le bronze ou dans l'or, ces matériaux glorieux et stupides, voués par nature à l'immobilité. Avec des matières inconsistantes et viles, avec de petits os ou du fer-blanc ou du zinc, il monte d'étranges agencements de tiges et de palmes, de palets, de plumes, de pétales. Ce sont des résonateurs, des pièges, ils pendent au bout d'une ficelle comme une araignée au bout de son fil ou bien ils se tassent sur un socle, ternes, rabattus sur eux-mêmes, faussement endormis ; passe un frisson errant, il s'y empêtre, les anime, ils le canalisent et lui donnent une forme fugitive : un *Mobile* est né.

Un Mobile : une petite fête locale, un objet défini par son mouvement et qui n'existe pas en dehors de lui, une fleur qui se fane dès qu'elle s'arrête, un jeu pur de mouvement comme il y a de purs jeux de lumière. Quelquefois Calder se divertit à imiter une forme nouvelle : il m'a fait don d'un oiseau de paradis aux ailes de fer ; il suffit d'un peu d'air chaud qui le frôle en s'échappant par la fenêtre : l'oiseau se défripe en cliquetant, il se dresse, il fait la roue, il balance sa tête huppée, il roule et tangué et puis, tout à coup, comme s'il obéissait à un signe invisible, il vire lentement sur lui-même, tout éployé. Mais la plupart du temps il n'imité rien et je ne connais pas d'art moins menteur que le sien. La sculpture suggère le mouvement, la peinture suggère la profondeur ou la lumière. Calder ne suggère rien : il attrape de vrais mouvements vivants et les façonne. Ses mobiles ne signifient rien, ne renvoient à rien qu'à eux-mêmes : ils sont, voilà tout ; ce sont des absolus. En eux, la « part du Diable » est plus forte peut-être qu'en tout autre création de l'homme. Ils ont trop de ressorts, et trop compliqués, pour qu'une tête humaine puisse prévoir toutes leurs combinaisons, même celle de leur créateur. Pour chacun d'eux, Calder établit un destin général de mouvement et puis il l'y abandonne ; c'est l'heure, le soleil, la chaleur, le vent qui décideront de chaque danse particulière. Ainsi, l'objet demeure toujours à mi-chemin entre la servilité de la statue et l'indé-

pendance des événements naturels ; chacune de ses évolutions est une inspiration du moment ; on y disterne le thème composé par son auteur, mais le mobile brode dessus mille variations personnelles ; c'est un petit air de jazz-hot, unique et éphémère, comme le ciel, comme le matin ; si vous l'avez manqué, vous l'avez perdu pour toujours. De la mer, Valéry disait qu'elle est toujours recommencée. Un objet de Calder est pareil à la mer et envoûtant comme elle : toujours recommencé, toujours neuf. Il ne s'agit pas d'y jeter un coup d'œil en passant ; il faut vivre dans son commerce et se fasciner sur lui. Alors l'imagination se réjouit de ces formes pures qui s'échangent, à la fois libres et réglées.

Ces mouvements qui ne visent qu'à plaire, qu'à enchanter nos yeux, ils ont pourtant un sens profond et comme métaphysique. C'est qu'il faut bien que la mobilité vienne de quelque part aux mobiles. Autrefois, Calder les alimentait avec un moteur électrique ; il les abandonne à présent au milieu de la nature, dans un jardin, près d'une fenêtre ouverte, il les laisse vibrer au vent comme des harpes éoliennes ; ils se nourrissent de l'air, ils respirent, ils empruntent leur vie à la vie vague de l'atmosphère. Aussi leur mobilité est-elle d'une espèce très particulière. Quoiqu'il s'agisse d'un ouvrage humain, ils n'ont jamais la précision et l'efficiencia des gestes de l'automate de Vaucanson. Mais justement le charme de l'automate, c'est qu'il joue de l'éventail ou de la

guitare comme un homme et que, cependant, le déplacement de sa main a l'impitoyable et aveugle rigueur des translations purement mécaniques. Au contraire le mobile de Calder ondule, hésite, on dirait qu'il se trompe et qu'il se reprend. J'ai vu, dans son atelier, une batte et un gong suspendus très haut dans les airs ; au moindre souffle, la batte poursuivait le gong qui tournait sur lui-même ; elle prenait du champ pour frapper, s'élançait et passait à côté, comme une main maladroite et puis, au moment où l'on s'y attendait le moins, elle arrivait droit dessus et l'atteignait au centre, avec un bruit affreux. Et, d'autre part, ces mouvements sont trop artistement agencés pour qu'on les puisse assimiler à ceux de la bille qui roule sur un plan raboteux et dont le parcours dépend uniquement des accidents du terrain. Ils ont une vie propre. Un jour que je parlais avec Calder dans son atelier, un mobile qui, jusque-là, était resté au repos fut pris, tout contre moi, d'une violente agitation. Je fis un pas en arrière et crus m'être mis hors de sa portée. Mais, soudain, lorsque cette agitation l'eut quitté et qu'il parut retomber dans la mort, sa longue queue majestueuse, qui n'avait pas bougé, se mit indolemment en marche, comme à regret, tourna dans les airs et me passa sous le nez. Ces hésitations, ces reprises, ces tâtonnements, ces maladresses, ces brusques décisions et surtout cette merveilleuse noblesse de cygne font des mobiles de Calder des êtres étranges, à mi-chemin entre

la matière et la vie. Tantôt leurs déplacements semblent avoir un but et tantôt ils semblent avoir perdu leur idée en cours de route et s'égarer en balancements niais. Mon oiseau vole, flotte, nage comme un cygne, comme une frégate, il est un, un seul oiseau et puis, tout d'un coup, il se décompose, il ne reste que des tiges de métal parcourues de vaines petites secousses. Ces mobiles qui ne sont ni tout à fait vivants, ni tout à fait mécaniques, qui déconcertent à chaque instant et qui reviennent pourtant toujours à leur position première, ils ressemblent aux herbes aquatiques rebroussées par le courant, aux pétales de la sensitive, aux pattes de la grenouille décérébrée, aux fils de la Vierge quand ils sont pris dans un courant ascendant. En un mot, quoique Calder n'ait rien voulu imiter — parce qu'il n'a rien voulu, sinon créer des gammes et des accords de mouvements inconnus — ils sont à la fois des inventions lyriques, des combinaisons techniques, presque mathématiques et le symbole sensible de la Nature, de cette grande Nature vague, qui gaspille le pollen et produit brusquement l'envol de mille papillons et dont on ne sait jamais si elle est l'enchaînement aveugle des causes et des effets ou le développement timide, sans cesse retardé, dérangé, traversé, d'une Idée.

TABLE

I

LA RÉPUBLIQUE DU SILENCE.....	11
PARIS SOUS L'OCCUPATION	15
QU'EST-CE QU'UN COLLABORATEUR ?	43
FIN DE LA GUERRE.....	63

II

INDIVIDUALISME ET CONFORMISME AUX ÉTATS-UNIS.	75
VILLES D'AMÉRIQUE	93
NEW-YORK, VILLE COLONIALE	113
PRÉSENTATION	125

III

MATÉRIALISME ET RÉVOLUTION.....	135
I. — Le mythe révolutionnaire.....	135
II. — La philosophie de la révolution....	176

IV

ORPHÉE NOIR	229
-------------------	-----

V

LA RECHERCHE DE L'ABSOLU.....	289
LES MOBILES DE CALDER	307

ŒUVRES DE JEAN-PAUL SARTRE

Aux Éditions Gallimard

Romans :

LA NAUSÉE.

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ :

I. L'Âge de raison.

II. Le Sursis.

III. La Mort dans l'âme.

ŒUVRES ROMANESQUES (Bibliothèque de la Pléiade).

Nouvelles :

LE MUR (*Le Mur – La Chambre – Érostrate – Intimité – L'Enfance d'un chef*).

Théâtre :

THÉÂTRE, I : *Les Mouches – Huis clos – Morts sans sépulture – La Putain respectueuse.*

LES MAINS SALES.

LE DIABLE ET LE BON DIEU.

KEAN (*d'après Alexandre Dumas*).

NEKRASSOV.

LES SÉQUESTRES D'ALTONA.

LES TROYENNES (*d'après Euripide*).

Littérature :

SITUATIONS, I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X.

BAUDELAIRE.

CRITIQUES LITTÉRAIRES.

QU'EST-CE QUE LA LITTÉRATURE?

SAINT GENET, COMÉDIEN ET MARTYR (Les Œuvres complètes de Jean Genet, tome I).

LES MOTS.

LES ÉCRITS DE SARTRE, de Michel Contat et Michel Rybalka.

L'IDIOT DE LA FAMILLE (*Gustave Flaubert de 1821 à 1857*), I, II et III.

PLAIDOYER POUR LES INTELLECTUELS.

UN THÉÂTRE DE SITUATIONS.

Philosophie :

L'IMAGINAIRE (*Psychologie phénoménologique de l'Imagination*).

L'ÊTRE ET LE NÉANT (*Essai d'Ontologie phénoménologique*).

CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE, précédé de QUESTIONS DE MÉTHODE.

Essais politiques :

RÉFLEXIONS SUR LA QUESTION JUIVE.

ENTRETIENS SUR LA POLITIQUE (*avec D. Rousset et G. Rosenthal*).

L'AFFAIRE HENRI MARTIN (*textes commentés par J.-P. Sartre*).

ON A RAISON DE SE RÉVOLTER (*avec Ph. Gavi et P. Victor*).

Scénario :

SARTRE, un film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat.

Entretiens :

Entretiens avec Simone de Beauvoir, in LA CÉRÉMONIE DES ADIEUX de Simone de Beauvoir.

Iconographie :

SARTRE, IMAGES D'UNE VIE, album préparé par L. Sendyk-Siegel, commentaire de Simone de Beauvoir.

*Reproduit et achevé d'imprimer
par l'Imprimerie Floch
à Mayenne, le 2 décembre 1982.
Dépôt légal : décembre 1982.
1^{er} dépôt légal : juillet 1949.
Numéro d'imprimeur : 20421.*

ISBN 2-07-025765-7 / Imprimé en France