

# SARTRE

## Situations philosophiques



*tel* gallimard

Jean-Paul Sartre

Situations  
philosophiques

Gallimard

## AVERTISSEMENT DE L'ÉDITEUR

Publiés initialement, et presque tous, dans des revues, puis repris dans cinq des dix volumes de *Situations*, les textes que nous regroupons dans cet ouvrage, avec l'accord de Mme Arlette Elkaïm-Sartre, caractérisent le trajet et l'évolution de la pensée proprement philosophique de Sartre, sans doute de manière plus immédiatement perceptible et plus fidèle à la diversité de la constellation intellectuelle qui fut la sienne. Les lecteurs comprendront que nous ayons ainsi obéi en outre à un impératif d'ordre pratique.

*Une idée fondamentale  
de la phénoménologie  
de Husserl : l'intentionnalité*

« Il la mangeait des yeux. » Cette phrase et beaucoup d'autres signes marquent assez l'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger. La philosophie française, après cent ans d'académisme, en est encore là. Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance. Qu'est-ce qu'une table, un rocher, une maison ? Un certain assemblage de « contenus de conscience », un ordre de ces contenus. O philosophie alimentaire ! Rien ne semblait pourtant plus évident : la table n'est-elle pas le contenu actuel de ma perception, ma perception n'est-elle pas l'état présent de ma conscience ? Nutrition, assimilation. Assimilation, disait M. Lalande, des choses aux idées, des idées entre elles et des esprits entre eux. Les puissantes arêtes du monde étaient rongées par ces diligentes diastases : assimilation, unification, identification. En vain, les plus simples et les plus rudes parmi nous cherchaient-ils quelque chose de solide, quelque chose, enfin, qui ne fût pas l'esprit ; ils ne rencontraient partout qu'un brouillard mou et si distingué : eux-mêmes.

Contre la philosophie digestive de l'empiriocriticisme, du néo-kantisme, contre tout « psychologisme », Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais

vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle. Vous croyez ici reconnaître Bergson et le premier chapitre de *Matière et Mémoire*. Mais Husserl n'est point réaliste : cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n'en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous. La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. C'est que Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est « s'éclater vers », s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui, car il m'échappe et me repousse et je ne peux pas plus me perdre en lui qu'il ne se peut diluer en moi : hors de lui, hors de moi. Est-ce que vous ne reconnaissez pas dans cette description vos exigences et vos pressentiments ? Vous saviez bien que l'arbre n'était pas vous, que vous ne pouviez pas le faire entrer dans vos estomacs sombres et que la connaissance ne pouvait pas, sans malhonnêteté, se comparer à la possession. Du même coup, la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si, par impossible, vous entriez « dans » une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de « dedans » ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. Imaginez à présent une suite liée d'éclatements qui nous arrachent à nous-mêmes, qui ne laissent même pas à un « nous-mêmes » le loisir de se former derrière eux, mais qui nous jettent au contraire au-delà d'eux, dans la poussière sèche du monde, sur la terre rude, parmi les choses ; imaginez que nous sommes ainsi rejetés, délaissés par notre nature même dans un monde

indifférent, hostile et rétif ; vous aurez saisi le sens profond de la découverte que Husserl exprime dans cette fameuse phrase : « Toute conscience est conscience *de* quelque chose. » Il n'en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette de l'immanence, où tout se fait par compromis, échanges protoplasmiques, par une tiède chimie cellulaire. La philosophie de la transcendance nous jette sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière. Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet « être-dans » au sens de mouvement. Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde. Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme « intentionnalité ».

J'ai parlé d'abord de la connaissance pour me faire mieux entendre : la philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie. Mais, pour Husserl et les phénoménologues, la conscience que nous prenons des choses ne se limite point à leur connaissance. La connaissance ou pure « représentation » n'est qu'une des formes possibles de ma conscience « de » cet arbre ; je puis aussi l'aimer, le craindre, le haïr, et ce dépassement de la conscience par elle-même, qu'on nomme « intentionnalité », se retrouve dans la crainte, la haine et l'amour. Haïr autrui, c'est une manière encore de s'éclater vers lui, c'est se trouver soudain en face d'un étranger dont on vit, dont on souffre d'abord la qualité objective de « haïssable ». Voilà que, tout d'un coup, ces fameuses réactions « subjectives », haine, amour, crainte, sympathie, qui flottaient dans la saumure malodorante de l'Esprit, s'en arrachent ; elles ne sont que des manières de découvrir le monde. Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, – et non la somme de nos réactions

subjectives à un morceau de bois sculpté. Husserl a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses. Il nous a restitué le monde des artistes et des prophètes : effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. Il a fait la place nette pour un nouveau traité des passions qui s'inspirerait de cette vérité si simple et si profondément méconnue par nos raffinés : si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la « vie intérieure » ; en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme une enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes.

*La Nouvelle Revue Française*, janvier 1939.

## *Aller et retour*<sup>1</sup>

Parain est un homme en marche. Il s'en faut qu'il soit arrivé et même qu'il sache précisément où il veut aboutir. Mais on peut, aujourd'hui, entrevoir le sens général de son voyage : je dirai que c'est un retour. Il a lui-même intitulé un de ses ouvrages : *Retour à la France*, et il y écrivait : « J'ai appris, au bout d'un long abandon, que les puissances médiatrices sont chargées d'interdire à l'homme de sortir de soi, lui opposant à ses extrêmes les barrières au-delà desquelles la destruction le menace. » Ces quelques mots suffiraient à dater sa tentative : il s'est porté aux extrêmes, il a voulu sortir de lui, et voilà qu'il revient ; n'est-ce pas toute l'histoire littéraire de l'après-guerre ? On avait de grandes ambitions inhumaines, on voulait atteindre, en l'homme et hors de l'homme, la nature sans les hommes, on entrait à pas de loup dans le jardin pour le surprendre et le voir enfin comme il était quand il n'y avait personne pour le voir. Et puis, aux environs des années trente, encouragé, canalisé, précipité par les éditeurs, les journalistes et les marchands de tableaux, un retour à l'humain s'est esquissé. Un retour à l'ordre. Il s'agissait de définir une sagesse modeste et pratique où la contemplation serait subordonnée à une action efficace et limitée, où les valeurs ambitieuses de la vérité céderaient le pas à celles de l'honnêteté, une sagesse qui ne fût pourtant pas un pragmatisme, ni un opportunisme, mais un nouveau brassage des valeurs, éclairant l'action par la connaissance et soumettant la connaissance à l'action, assujettissant l'individu à l'ordre social et refusant de le lui sacrifier ; bref, une sagesse économique dont le principal souci était d'équilibrer. Je crains que les plus jeunes d'entre nous l'aient, aujourd'hui,

beaucoup dépassée : l'événement paraît requérir moins et plus, à la fois. Mais enfin c'est une aventure de l'esprit, valable comme toutes les autres, comme le surréalisme, comme l'individualisme gidien, et qu'il faudra juger plus tard à ses conséquences. En tout cas, c'est par et dans cette aventure que Parain s'est choisi. Toutefois il faut s'entendre : il y a eu de faux « retours ». Certains, comme Schlumberger, qui pensaient n'être jamais partis, voulaient seulement contraindre les autres à retourner. « Il nous faut rebrousser chemin. » Mais on sentait bien que le « nous » était de politesse. Une jeunesse triste et sévère, consciente de la brièveté de sa vie, prenait sa place hâtivement dans la troupe en marche, semblable à ces gens dont le peuple dit plaisamment « qu'ils sont revenus de tout avant d'y avoir été ». On vit même une curieuse espèce d'arrivistes tristes, de Julien Sorel au sang pauvre, comme Armand Petitjean, qui misait sur cette déflation pour parvenir. Parain, lui, revenait pour de vrai. Il a connu et vécu la tentation de l'inhumain et il retourne lentement et gauchement vers les hommes, avec des souvenirs que les jeunes gens n'ont pas. Qu'on songe au « retour » d'Aragon et à cette ankylose surréaliste de son nouveau style, trouée de brusques éclairs qui rappellent les fêtes d'autrefois, qu'on songe au « retour » de La Fresnaye, revenant du cubisme, et faisant paraître un sens timide et hésitant sur des têtes de pierre. Parain est leur frère. Seulement ses débauches et ses repentirs, ses colères, ses désespoirs, tout s'est toujours passé entre le langage et lui. Considérons donc les *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* comme l'étape d'un retour à l'ordre, mieux, d'une *redescente*. « On monte sur le plateau, écrit-il, pour voir aussi loin que la vue porte, on monte sur le plateau où le vent souffle... où la vie est solitaire... On redescend dans la vallée au ras d'eau, où sont les jardins, où sont les maisons, où sont le maréchal et le charron, au-dessous du cimetière et de l'église ; on redescend pour le soir, avec les premières ombres... Tout monte de la vallée, pour revenir à la vallée<sup>2</sup>. » C'est cet itinéraire que nous allons tenter de retracer, pas à pas. L'ascension d'abord, la redescente ensuite. Parain est un lyrique : par une chance très particulière, cet homme

honnête et bon, à l'intelligence précise et impartiale, qui songe aux autres plus qu'à lui-même, parle de soi, quoi qu'il dise, sans même qu'il s'en doute. Comme chacun, dira-t-on. Soit. Mais, du moins, son témoignage est-il parfaitement déchiffrable : nous nous en aiderons pour restituer l'histoire de cette grande redescente plus triste qu'un désespoir qui marqua, après les « années tournantes<sup>3</sup> », la deuxième moitié de l'après-guerre.

## I. L'INTUITION

Dans le voyage de Parain, une intuition marque le départ, une expérience amorce le retour. Lorsqu'on écrit à vingt-cinq ans<sup>4</sup> : « Les signes établissant entre les hommes une communication imparfaite, réglant les relations sociales à la façon d'une manette qui branle », et, douze ans plus tard : « Il n'y a qu'un problème... c'est celui que pose le caractère de non-nécessité du langage. Par lui l'énergie humaine semble ne pas se transmettre intégralement au cours de ses transformations... Il y a du jeu dans les engrenages<sup>5</sup>... », on offre un bel exemple de suite dans les idées et d'opiniâtreté dans les métaphores. C'est que ces comparaisons expriment une intuition fondamentale, que Parain nomme, dans son *Essai sur la Misère humaine* : « le sentiment vertigineux d'une inexactitude du langage ». Nous voilà renseignés : Parain ne commence pas ses recherches avec l'impartialité inhumaine du linguiste. Il a mal aux mots et il veut guérir. Il souffre de se sentir décalé par rapport au langage.

Cela suffit à nous faire entendre qu'il ne faut pas chercher ici une étude objective du matériel sonore. Le linguiste, à l'ordinaire, agit comme un homme sûr de ses idées et se préoccupe seulement de savoir si le langage, vieille institution traditionnelle, les rend avec précision. C'est ainsi qu'on étudiera le « parallélisme » du logique et du grammatical, comme si la logique était donnée, d'une part, au ciel intelligible et la grammaire, d'autre part, sur la terre ; c'est ainsi qu'on cherchera un équivalent français pour le mot allemand de

« Stimmung », ce qui suppose que l'idée correspondante existe pour le Français comme pour l'Allemand et que la question de son expression se pose seule. Mais le langage ainsi considéré est anonyme : les mots sont jetés sur la table, tués et cuits, comme des poissons morts. En bref, le linguiste étudie le langage quand personne ne le parle. Mots morts, concepts morts : le mot de « Liberté » tel qu'on le pêche dans les textes, non ce mot vivant, enivrant, irritant, mortel, tel qu'il résonne aujourd'hui dans une bouche coléreuse ou enthousiaste. Parain, lui, se soucie du langage « tel qu'on le parle », c'est-à-dire qu'il l'envisage comme un chaînon de l'action concrète. Ce qui l'occupe, c'est le langage de ce soldat, de cet ouvrier, de ce révolutionnaire. En ce sens, comment distinguer le mot de l'idée ? L'orateur parle, voici qu'il dit : « Justice » ou « Démocratie » – et toute la salle applaudit. Où est la « pensée », où est le « matériel verbal » ? Ce qui frappe l'auditeur, c'est le tout ensemble, c'est ce que Claudel appelle si heureusement : « la bouchée intelligible ». Et c'est cette bouchée intelligible que Parain va examiner. « Les mots sont des idées », écrit-il dans les *Recherches*, car il s'est placé dans une perspective déjà pratique et politique, de la même façon que Heidegger, qui refuse de distinguer entre le corps et l'âme, problème de philosophie contemplative, et qui écrivait volontiers que, du point de vue de l'action, le seul réel, l'âme est le corps, le corps est l'âme. Paysan, « guerrier appliqué » de l'autre guerre, citoyen, Parain se refuse délibérément aux joies contemplatives. Son premier essai, demeuré inédit, se préoccupait de trouver un « art de vivre ». « La guerre, écrivait-il, a donné du prix à la vie et nous a conseillé de ne pas en perdre un seul instant. » Depuis lors, morale et politique, indissolublement liées, sont pour lui la grande affaire. « Une théorie de la connaissance, écrit-il en 1934, ne peut jamais être qu'une théorie de la réforme de l'entendement et, en fin de compte, un traité de morale. » Et il entendait marquer par là qu'il accordait au *pratique* la primauté sur tous les autres domaines. L'homme est un être qui agit. La science, la métaphysique, le langage trouvent leur sens et leur portée dans les limites étroites de cette action. On

serait tenté de rapprocher Parain de Comte : ils ont en commun ce sérieux puissant et court, cette volonté de ne pas distinguer la morale de la politique, ce sens profond de la solidarité humaine. Mais Comte est ingénieur. Derrière sa théorie de l'action, on entrevoit la machine-outil, la locomotive. Parain est paysan ; il a été soulevé, comme tous les hommes des années 20, par une grande colère contre le machinisme. Derrière sa morale, sa critique du langage, on aperçoit la bêche et la pioche, l'établi. En tout cas, ils ont le même souci de penser d'abord leur époque et par des idées qui soient « d'époque » ; ils se méfient de l'universel et de l'éternel. C'est le langage de 1940 que Parain étudie, non la langue universelle. C'est le langage aux mots malades, où « Paix » signifie agression, où « Liberté » veut dire oppression et « Socialisme », régime d'inégalité sociale. Et s'il se penche sur eux, c'est en médecin, non pas en biologiste. J'entends par là qu'il ne se soucie pas d'isoler des organes et de les examiner dans un laboratoire ; c'est l'organisme complet qu'il étudie et qu'il a dessein de guérir.

« Ce n'est pas moi, écrit Parain, qui ai inventé la méfiance à l'égard du langage... (Elle) nous a été insinuée par toute notre civilisation<sup>6</sup>. » Par là il entend dater sa recherche, comme Hegel datait l'hégélianisme. Mais la date est encore trop grossièrement approchée. Car enfin, l'auteur des *Recherches*, ce n'est pas vous – et ce n'est pas moi : vous êtes trop vieux peut-être, et moi je suis un peu trop jeune. Voyez les penseurs nés de cette guerre-ci : ils louent Parain, ils approuvent sa tentative ; mais ils ne la comprennent déjà plus tout à fait et ils en dérivent les résultats vers leurs fins propres : Blanchot, par exemple, vers la contestation. Si nous voulons bien comprendre ce message, il faut songer qu'il émane d'un homme de l'entre-deux-guerres. Il souffre donc d'un retard léger, il n'a pas été transmis à l'heure fixée – tout juste comme l'œuvre de Proust, écrite avant la guerre de 14, lue après – et c'est à ce retard, à cette dissonance légère, qu'il devra sans doute sa fécondité. Parain est un homme de quarante-six ans. C'est un paysan qui fut envoyé au front pendant les dernières années de l'autre guerre : voilà ce qui nous expliquera son intuition originelle.

Le paysan travaille seul, au milieu des forces naturelles, qui n'ont pas besoin d'être nommées pour agir. Il se tait. Parain a noté sa « stupeur » quand il rentre au village après avoir labouré son champ et qu'il entend des voix humaines. Il a noté aussi la « destruction sociale de l'individu, qui... tend à se poursuivre aujourd'hui par la transformation du paysan en ouvrier agricole... Pour un paysan... la terre est cet intermédiaire qui attache solidement sa pensée à son action, qui lui permet de juger et d'agir... Pour un ouvrier, pour n'importe quel élément de la civilisation industrielle, ce lien, cet intercesseur, c'est le plan, c'est l'hypothèse scientifique de construction qui lui fournit l'idée de sa place dans l'ensemble, qui lui attribue son utilité collective, sa valeur sociale, et intérieurement à lui. C'est le langage qui est le geste de l'intelligence. En passant... du champ à cultiver à la pièce à fabriquer, on passe d'une pensée plus concrète, plus proche de son objet, à une pensée plus abstraite, plus éloignée de son objet<sup>7</sup>... » Parain, comme tant d'autres, est venu à la ville. Mais ce qu'il y a rencontré d'abord, ce n'est pas le langage technique des usines et des chantiers, c'est la rhétorique. J'ai connu, à l'École Normale, beaucoup de ces fils de paysans que leur intelligence exceptionnelle avait arrachés à la terre. Ils avaient d'énormes silences terriens dont ils sortaient tout à coup pour disserter sur les sujets les plus abstraits, soutenant, comme le Socrate des *Nuées*, tour à tour le pour et le contre, avec une égale virtuosité et un pédantisme qui s'amusait de lui-même. Et puis, ils retombaient dans le silence. Visiblement cette gymnastique intellectuelle leur demeurait étrangère, ce n'était pour eux qu'un jeu, un bruit léger à la surface de leur silence. Parain fut un de ces normaliens. Il écrit lui-même en novembre 1922 (il venait de passer l'agrégation de philosophie) : « J'ai enfin terminé mes études dans une Université où l'art de persuader a remplacé l'art de vivre et de penser. » On lui enseigna alors le langage brillant et sans poids de la polémique. Un jeune ouvrier doit décider pour ou contre Marx. Entre Voltaire et Rousseau, Parain n'avait pas à décider : mais il savait les opposer l'un à l'autre dans les formes, les réconcilier ou les renvoyer dos à dos. Il est demeuré un

dialecticien redoutable. Il a l'art de répondre vite et durement, de sauter de côté, de rompre, d'arrêter par un mot la discussion lorsqu'elle l'embarrasse. Mais il *s'entend* parler, avec une sorte d'amusement scandalisé. Il s'entend parler du fond de son silence. De là un premier recul par rapport au langage. Il verra toujours les mots à travers une épaisseur de mutisme, comme les poissons voient sans doute les baigneuses à la surface de l'eau. « Quand on s'entend bien, dit-il, on se tait. » Chez lui, il se tait. Que dire ? l'un répare une table qui boite, l'autre coud, la maison est là, autour d'eux. Cette alternative de discours rapides et de mutisme est un trait caractéristique de sa personne. Ce mutisme, en 1922, il le nomme *instinct* et l'oppose à la parole qui est « éloquence » ou « polémique ». Quand on s'entend bien, on se tait. La lampe est sur la table, chacun travaille et sent la présence muette des autres : il y a un ordre du silence. Il y aura plus tard, pour Parain, un ordre de l'instinct. Quant à ces petits crépitements verbaux, à sa surface, ils ne sont pas à lui. On les lui a donnés – ou plutôt prêtés. Ils viennent de la ville. Aux champs, dans la maison, ils sont sans emploi.

Ce paysan a fait la guerre. Nouveau décalage. Cette langue unifiée qu'il venait d'apprendre à la ville, cette langue d'universitaires et d'industriels, elle apparaissait, d'une certaine manière, comme une Raison impersonnelle à quoi chaque individu pouvait participer. La guerre enseigne à Parain qu'il y a plusieurs Raisons, celle des Allemands, celle des Russes, la nôtre, que chacune correspond à un système objectif de signes et que c'est, entre elles, une épreuve de force. Cette leçon, il l'apprend au sein d'un nouveau silence, plein d'explosions et de déchirements, au sein d'une solidarité muette. Les mots courent encore à la surface de ce silence. Les articles de Barrès, les communiqués, les discours patriotiques, pour ces hommes qui se taisent au fond des tranchées, deviennent vraiment des *mots*. « Words, Words ! » Ils ont perdu leurs racines affectives, ils ne s'achèvent plus dans l'action. Mais cette inefficacité les démasque. Quand le mot est un maillon dans une chaîne : « Passe-moi le... le... là ! » il s'efface, on lui obéit sans l'entendre, sans le voir. Mais lorsqu'il ne porte

plus, il se montre, il se découvre *comme mot*, à la façon dont, pour Bergson, c'est l'indétermination dans la réaction qui découpe une image du monde. C'est ce langage, encore tout armé, tout vivant, qui sort tout chaud d'une bouche humaine, c'est ce langage coupé de toute application pratique et d'autant plus obsédant, qui fera désormais l'objet des études de Parain. Je disais tout à l'heure qu'il n'a pas voulu faire, sur les mots, l'expérience desséchante du linguiste, qu'il a refusé de les constituer arbitrairement en système isolé. Mais les événements ont réalisé pour lui ce qu'on appelle, en méthodologie, une « expérience passive ». Le mot s'est isolé de lui-même, spontanément, en conservant toutefois une odeur humaine. Pour ce paysan, le langage, tout à l'heure, c'était la ville. A présent, pour ce soldat, c'est l'arrière.

Le voici qui revient. Comme si toute sa vie devait être rythmée par des allers et des retours. Retour aux champs, pour les vacances, du jeune intellectuel ; retour à Paris, pour la Paix, du démobilisé. Et c'est pour faire une nouvelle épreuve du langage. Tous les mots sont là, autour de lui, serviteurs empressés ; il n'a qu'à les prendre. Et pourtant, dès qu'il veut s'en servir, ils le trahissent. S'agit-il de décrire aux femmes, aux vieillards, ce que fut la guerre, il n'a qu'à tendre la main : il pourra prendre les mots d'« horreur », de « terreur », d'« ennui », etc. Mais, comme ce message d'*Aminadab*, qui change de sens en cours de route, les mots ne sont pas compris comme ils ont été dits. Qu'est-ce que la « terreur » pour une femme ? Et qu'est-ce que l'« ennui » ? Comment insérer dans le langage une expérience qui fut faite sans lui ? Au moins pourra-t-il se peindre ? trouver des noms pour se nommer, pour se décrire ? Mais les instruments dont il use, en toute bonne foi, ont des répercussions inattendues. Il propose à un banquier de donner des leçons à ses enfants, pour gagner quelque argent. Le banquier aussitôt s'informe : *qui* est Parain ? En 1920, cela signifie : a-t-il fait la guerre ? et comment ? Que répondra Parain ? Qu'il était soldat de 2<sup>e</sup> classe ? C'est la vérité. Mais quelle vérité ? A coup sûr, une vérité sociale qui prend sa place dans un système de fiches, de notations, de signes. Mais Parain est

aussi normalien et agrégé : comme tel, il *aurait dû* être officier. « Disant : soldat de 2<sup>e</sup> classe, je dirai pour l'ouvrier un copain, pour le banquier, un suspect... peut-être un révolté, en tout cas un problème et non pas la confiance immédiate<sup>8</sup>. » Et Parain ajoute : « Si je disais : 2<sup>e</sup> classe, je penserais : négligence au début, honnêteté de n'avoir pas voulu, malgré les avantages, commander, parce que je ne m'en croyais pas capable, scrupules de jeunesse, et aussi des amitiés déjà formées, des habitudes de vivre, une confiance me retenant là où je suis. (Le banquier) ne pensera-t-il pas : manque de dignité, amour du vulgaire, manque de patriotisme ?... Disant le vrai, je le trompe plus que mentant... » Parain choisira donc de se dire lieutenant. Non pour mentir, mais précisément pour se faire comprendre : « Disant officier, je dis : un des vôtres que vous pouvez reconnaître. » Il entend donc par officier : non-révolutionnaire – vérité qu'il ne peut exprimer *en même temps* que cette autre vérité : 2<sup>e</sup> classe. Telle est donc l'expérience du démobilisé, que Parain consignera plus tard dans *l'Essai sur la Misère humaine* : « L'image d'un objet... évoquée par un mot est bien à peu près identique chez deux personnes, mais à la condition qu'elles parlent la même langue, qu'elles appartiennent à la même classe de la société, à la même génération, c'est-à-dire, à la limite, dans la norme où les différences entre les deux personnes peuvent être considérées comme pratiquement négligeables<sup>9</sup>. » D'où il tirera ce précepte de morale : « Si vous n'agissez pas envers les propos d'autrui selon les normes fixées socialement par votre milieu et votre époque, vous ne savez déjà plus comment les comprendre et les interpréter<sup>10</sup> », et cette première généralisation : « Le signe pris isolément n'a d'autre rapport avec l'objet signifié que de désignation... il est pour ainsi dire flottant... il n'acquiert de réalité que dans un système ordonné<sup>11</sup>. »

Quel est le système où le mot de « 2<sup>e</sup> classe » a un sens ? Celui du banquier ou celui du soldat Parain ? Mais précisément le soldat Parain chercherait en vain un langage valable pour lui. Il est seul. Il n'y a pour l'instant qu'un langage : celui que les banquiers, les industriels, les vieillards de l'arrière possèdent en commun

avec les autres habitants de la ville. Il faut choisir : se débrouiller avec le système déjà fait ou se taire. Mais celui qui se tait, en ville, devient « hagar, demi-fou ». « Réduisez-vous au silence, même intérieur, vous verrez à quel point certains désirs du corps grandissent, jusqu'à en être obsédants, et à quel point vous perdez la notion du social. A quel point vous ne savez plus vous conduire, à quel point vous cessez de comprendre pour sentir, à quel point vous devenez idiots, au sens où Dostoïevski l'entend. Vous vous êtes séparés de l'expérience collective<sup>12</sup>. »

Faut-il donc mentir ? Qu'est-ce au juste que mentir ? C'est renoncer à exprimer une vérité impossible et se servir des mots non pour se faire connaître, mais pour se faire accepter, pour « se faire aimer ». Parain, le plus honnête des penseurs, celui qui se paie le moins de mots, est aussi celui qui a la plus grande indulgence pour le mensonge. Ou plutôt, il lui paraît qu'il n'y a pas de mensonge : ce serait trop beau si chacun pouvait mentir. Cela signifierait que les mots ont des sens rigoureux, qu'on peut les composer de façon à exprimer une vérité précise et qu'on préfère délibérément tourner le dos à cette vérité. Mentir, ce serait connaître le vrai et le refuser, comme faire le Mal, c'est refuser le Bien. Mais on ne peut pas plus mentir dans le monde de Parain qu'on ne peut faire le mal dans celui de Claudel. Pour les raisons précisément inverses : pour Claudel, le Bien, c'est l'Être. Pour Parain, l'Être est imprécis, il flotte. Je ne puis refuser le Vrai, puisque le Vrai est indéterminé : « La communication est imparfaite, non seulement parce que la pensée ne contient pas intégralement l'individu qu'elle exprime, mais encore parce que nul mot, nulle phrase, nulle œuvre n'a un sens nécessaire qui s'impose sans qu'on ait besoin de l'interpréter<sup>13</sup>. » Dès lors disant le faux peut-être, si je veux dire le vrai, suis-je sûr de dire le faux lorsque je veux mentir ? On connaît ces aliénés atteints de la « psychose d'influence », qui se plaignent de ce qu'on leur « vole leur pensée », c'est-à-dire de ce qu'on la détourne en eux de sa signification originelle avant qu'elle soit parvenue à terme. Ils ne sont pas si fous, et c'est l'aventure de chacun de nous : les mots boivent

notre pensée avant que nous ayons eu le temps de la reconnaître ; nous avions une vague intention, nous la précisons par des mots et nous voilà en train de dire tout autre chose que ce que nous voulions dire. Il n'y a pas de menteurs. Il y a des opprimés qui se débrouillent comme ils peuvent avec le langage. Parain n'a jamais oublié l'histoire du banquier ou d'autres semblables. Il s'en souvient encore lorsqu'il parle, vingt ans plus tard, des mensonges de sa fille : « Lorsque ma fille me dit qu'elle a fait son devoir, alors qu'elle ne l'a pas fait, ce n'est pas... *avec le dessein* de m'induire en erreur, c'est pour me signifier qu'elle aurait pu le faire, qu'elle avait envie de le faire, qu'elle aurait dû le faire, et que tout cela n'a pas d'importance ; c'est donc plus pour se débarrasser d'un fâcheux que pour parler à faux<sup>14</sup>. »

Telles sont sans doute les pensées que ruminait le démobilisé pauvre, menteur à demi, silencieux à demi, un peu Muichkine, un peu Julien Sorel, en sortant de chez son banquier. Du même coup, le langage, produit des villes, de l'arrière, passait au rang de privilège des riches. On le prêtait à Parain, mais il appartenait à d'autres, aux banquiers, aux généraux, aux prélats, à tous ceux qui le manient négligemment, avec un art indolent et consommé, sûrs d'être entendus par leurs pairs et d'imposer leurs mots à leurs subalternes. Il avait le droit d'en user, mais seulement dans le sens et dans les limites que prescrivaient les puissances. Avec les mots, les banquiers, les industriels s'insinuaient en lui et lui volaient ses pensées les plus intimes, les détournaient à leur profit. Le langage devenait le plus insinuant des instruments d'oppression. Pis encore : il devenait l'intermédiaire type et l'outil essentiel de la classe, improductive et parasitaire, des intermédiaires. Cette découverte n'est pas l'effet du hasard : à la guerre comme aux champs, Parain avait rencontré le monde du travail, car la guerre est un dur travail industriel et agricole. Il était revenu à la paix comme le paysan retourne au village, comme le mineur, après sa journée de travail, retourne à la surface de la terre. Il retrouvait le monde de la cérémonie et de la politesse, le monde des intermédiaires, où l'homme n'a plus affaire au sol, au minerai, aux

obus, mais à l'homme. Le langage devenait un intermédiaire entre l'homme et son désir, entre l'homme et son travail, comme il y a des intermédiaires entre le producteur et le consommateur. Entre l'homme et lui-même : si je nomme ce que je suis, je me laisse définir dans un certain ordre social et j'en deviens le complice. Or, je ne puis me taire. Que dois-je donc devenir ?

Vers le même temps, notre époque s'engageait dans une aventure dont elle n'est pas encore sortie. Et les choses allaient plus vite que les mots. Le langage a son inertie, comme la confiance. On sait que, dans les périodes d'inflation, les prix restent stables quelque temps, pendant que la monnaie baisse : ainsi en est-il des mots. De là, un nouveau décalage, dont tout le monde devait souffrir, les banquiers comme les anciens combattants. En vain les mots couraient-ils après leurs objets : ils avaient pris trop de retard. Que dire de la « Paix », par exemple ? Les Japonais avançaient, avec des canons et des tanks, au cœur de la Chine ; pourtant ils étaient en paix avec les Chinois, puisque la guerre n'était pas déclarée. Les Japonais et les Russes se battaient à la frontière mandchoue et pourtant la paix était maintenue, puisque l'ambassadeur nippon demeurait à Moscou et l'ambassadeur soviétique à Tokio. Deux pays sont en guerre ; le troisième se tient en dehors des opérations. Dirai-je qu'il est en paix ? Oui, s'il reste neutre. Mais qu'est-ce que la neutralité ? S'il approvisionne un des adversaires, est-il neutre ? S'il souffre du blocus, est-il neutre ? La neutralité armée, est-ce encore de la neutralité ? Et la prébelligérance ? Et l'intervention ? Et si nous renonçons à définir la guerre comme un conflit armé, dirons-nous que l'*entre-deux-guerres* était une guerre ou une paix ? C'est au gré de chacun : blocus, rivalités industrielles, lutte de classes, n'en voilà-t-il pas assez pour que je parle de guerre ? Pourtant, ne puis-je, aujourd'hui, regretter légitimement la paix de 39 ? Il y a des gens pour dire que, depuis 14, la guerre n'a pas cessé : et ils le prouvent. Mais d'autres prouveront aussi qu'elle date de septembre 39. Une paix entre deux guerres ? Une seule guerre ? Qui sait, peut-être, une seule paix ? Qui décidera ? Et je songe aux incertitudes de la biologie, dont les mots étaient faits

pour désigner des espèces tranchées et qui découvre soudain la continuité des formes vivantes. Faut-il laisser les mots pourrir sur place ? « Notre époque, écrit Camus, commentant Parain, aurait besoin d'un dictionnaire. » Mais Parain répondrait qu'un dictionnaire suppose une certaine discontinuité et une certaine stabilité dans les significations ; il est donc impossible d'en établir un aujourd'hui. « Dans une époque qui, comme la nôtre, est une époque de transformations sociales profondes, où les valeurs sociales disparaissent sans avoir encore été remplacées par d'autres, et par analogie, dans toute époque, car il n'est pas un instant qui ne soit en cours de transformation selon un rythme plus ou moins accéléré, personne ne peut savoir ce que signifient au juste les paroles d'autrui ni même les siennes propres<sup>15</sup>. »

C'est à ce moment, lorsque tout est perdu, que Parain croit trouver une planche de salut. Il y a des hommes qui ont renoncé à connaître le monde et qui veulent seulement le changer. Marx écrit : « La question de savoir si la pensée humaine peut aboutir à une vérité objective n'est pas une question théorique mais une question pratique. Dans la pratique l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité, l'objectivité de sa pensée... Les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde de différentes manières. Il s'agit maintenant de le transformer<sup>16</sup>. »

N'était-ce pas ce que voulait Parain lorsqu'il écrivait, au retour de la guerre : « Ne pouvant communiquer l'exact, parce que je n'ai pas le temps – et, l'aurais-je, où trouverais-je le talent d'épuiser une description chronologique de moi ? – ne pouvant mettre en face de quelqu'un ma personne tout entière, avec tout ce qui la détermine, à l'instant, de passé actuel et d'intentions... ; étant un être particulier, c'est-à-dire différent de quiconque et incapable, par nature, de définir en moi ce qui serait communicable avec précision, à savoir ce qui est identique en moi à quelque chose en chacun, je choisis de m'exprimer en un rôle. Renonçant à me faire connaître, je cherche à me faire aimer<sup>17</sup>. » L'homme qui renonce ainsi à faire du mot un instrument de connaissance est tout près

d'accepter, par désespoir, une théorie antirationaliste du langage. Cette théorie existait. Plus encore qu'une théorie, c'était une pratique : « Lénine ne croyait pas à une valeur universelle de la raison et du langage, il ne croyait pas à une communication exacte par le langage. La vie selon lui se passait au-dessous et au-delà du langage : les mots d'ordre n'étaient pour lui que des formes, que remplissait l'activité, qu'animait la personnalité, sinon individuelle du moins collective<sup>18</sup>. »

Avec Lénine, le mot devient mot d'ordre. Il serait vain d'espérer qu'il ait une signification préétablie : il n'a que le sens qu'on veut lui donner ; sa valeur est strictement historique et pratique. C'est le mot du chef, de la classe dominante. Il est vrai s'il se vérifie, c'est-à-dire s'il est obéi, s'il a des conséquences. Cette conception activiste du langage va représenter pour Parain la grande tentation. Lorsqu'on s'évertue contre une porte close, vient un moment où l'envie vous prend de la casser. L'adhésion de Parain à la doctrine activiste apparaît donc comme un fait de colère, tout autant que comme un fait de résignation. Le mot, pour lui, demeure un intermédiaire, mais sa fonction est précisée : il s'intercale entre le désir et sa réalisation. « Ce qui guide l'homme, à chaque moment, ce qui le rassemble et l'ordonne, c'est ce qu'il se dit de lui-même, de ses besoins, de ses désirs, de ses moyens. Ce sont ses mots d'ordre<sup>19</sup>. » C'est reconnaître une primauté du désir et de l'affectivité. Le langage est instrument de réalisation. La raison, du coup, est ramenée à une place plus modeste. « La raison n'est autre chose que l'intelligence, qui n'est elle-même autre chose que le pouvoir de construire un système de signes à éprouver, c'est-à-dire que le pouvoir de formuler une hypothèse... La raison... est la tentative que l'homme poursuit... de présenter à ses désirs un moyen exact, efficace, de satisfaction... Son rôle de servante est bien précis... Les désirs ont besoin de la contrôler souvent, comme on rappelle à l'ordre un ouvrier qui flâne<sup>20</sup>. » Dès lors le scandale du langage s'éclaire : si on veut contraindre Parain à adopter le langage du banquier, c'est que le banquier commande. Il ne s'agit, pour un démobilisé pauvre, ni de

s'évertuer à comprendre un langage qui n'est pas fait pour lui – ce qui le conduirait à la servitude, – ni de s'inventer un système de signes valable pour lui tout seul – ce qui le mènerait tout droit à la folie. Il faut qu'il retrouve une communauté d'opprimés avide de prendre le pouvoir et d'imposer sa langue ; une langue forgée dans la solidarité silencieuse du travail et de la souffrance. Parain peut dire, à présent, en modifiant légèrement la phrase de Marx : « Nous ne voulons pas comprendre les mots, nous voulons les changer. » Mais, à tant faire que de réinventer un langage, il faut le choisir rigoureux et précis ; il convient de supprimer ce branle de la manette, ce jeu des engrenages. Pour que l'ordre soit obéi, il faut qu'il soit compris jusque dans les derniers détails. Et, inversement, comprendre, c'est agir. Il faut resserrer les courroies, revisser les écrous. Puisqu'on ne peut pas se taire, c'est-à-dire accéder directement et immédiatement à l'Être, au moins faut-il contrôler sévèrement les intermédiaires. Parain avoue que sa jeunesse fut ballottée entre deux rêves : « Les symboles nous entraînent à croire qu'en supprimant toutes les transmissions on supprimerait tous les accrochages et à croire aussi, en sens contraire, qu'en perfectionnant toute cette machinerie, les engrenages fonctionneraient sans à-coups, et les accidents deviendraient impossibles<sup>21</sup>. » Le premier rêve, celui de « l'idiot », du permissionnaire errant dans les rues populeuses, du démobilisé « hagard et demi-fou », s'étant révélé irréalisable, Parain se jette à corps perdu dans l'autre rêve, celui d'une communauté de travail autoritaire, où le langage est expressément réduit à son rôle subalterne d'intermédiaire entre le désir et l'action, entre les chefs et leurs hommes, où tout le monde comprend parce que tout le monde obéit, où la suppression des barrières sociales entraîne celle du jeu dans les transmissions. « C'est ainsi qu'après avoir éprouvé un ordre social déjà rigoureux, la guerre, mais qui m'avait paru pourtant encore admettre beaucoup d'exceptions et de privilèges, car sa mystique était trop fragile pour nous incliner entièrement, j'en arrivai à concevoir et à désirer un ordre social encore plus rigoureux, le plus rigoureux qu'il se pût<sup>22</sup>. »

Nous sommes arrivés à l'extrême pointe du voyage de Parain. Il n'est pas allé plus loin : le reste est retour. Jusqu'ici il n'a fait que développer les conséquences de son intuition originelle. Le voilà qui adhère, en fin de compte, à un autoritarisme pragmatiste et relativiste, où les mots d'amour et d'espoir recevraient des significations distinctes et contrôlées comme celles des symboles mathématiques. Plus tard, il reconnaîtra dans cette poussée révolutionnaire un effort sournois pour détruire le langage : « Si le langage ne tire son sens que des opérations qu'il désigne et que ce soit celles-ci qui constituent l'objet de notre pensée, non les essences et leurs dénominations, il doit, en fin de compte, apparaître comme inutile et même dangereux ; inutile parce qu'on admet que nos pensées obéissent toutes au même schéma d'action qui nous ordonne de lui-même, sans que le langage joue un rôle décisif, et qu'elles se développent spontanément suivant des directions parallèles, donc harmonieuses ; dangereux parce qu'il ne sert plus alors qu'à fournir des prétextes à la négligence et à la mauvaise volonté des inférieurs qui discutent au lieu d'obéir<sup>23</sup>. » Ainsi Parain, pour avoir abandonné la recherche de ce que j'appellerai l'infra-silence, ce silence qui coïnciderait avec je ne sais quel « état de nature » et qui serait *avant* le langage, n'a pas pour autant renoncé au projet de se taire. Le silence auquel il atteint à présent s'étend sur tout le domaine du langage, il s'identifie au langage même, il est bruisant de murmures, d'ordres, d'appels. Il s'obtient, cette fois, non par la destruction impossible des mots, mais par leur *dévalorisation* radicale. Il dira plus tard, jugeant lui-même sa propre tentative : « Le bolchevisme était alors une attitude absolument antirationaliste qui achevait la destruction idéologique de l'individu par une destruction, poussée jusqu'à l'héroïsme, de la parole qui ne s'achevait pas en un sacrifice total. »

Il n'était pas seul à poursuivre ces tentatives désespérées. Dans ces magnifiques premières années de l'après-guerre, il y avait beaucoup d'autres jeunes gens qui s'étaient révoltés contre la condition humaine et en particulier contre le langage qui l'exprime. La hantise de la connaissance intuitive, c'est-à-dire sans

intermédiaire, qui fut, nous l'avons vu, le premier moteur de Parain, anima d'abord le surréalisme, comme aussi cette méfiance profonde envers le discours, que Paulhan nomme terrorisme. Mais, puisque enfin il faut parler, puisque le mot s'intercale, quoi qu'on fasse, entre l'intuition et son objet, nos terroristes furent rejetés, comme Parain lui-même, hors du silence et nous pouvons suivre, tout au long de l'après-guerre, une tentative pour détruire les mots avec les mots, la peinture avec la peinture, l'art avec l'art. Que la destruction surréaliste doive faire l'objet d'une analyse existentielle, cela n'est pas douteux. Il faudrait savoir en effet ce qu'est *détruire*. Mais il est certain qu'elle s'est limitée, comme dans le cas de Parain, au Verbe. C'est ce que prouve assez la fameuse définition de Max Ernst<sup>24</sup> : « Le surréalisme, c'est la rencontre, sur une table de dissection, d'une machine à coudre et d'un parapluie. » Essayez en effet de *réaliser* cette rencontre. Elle n'a rien d'excitant pour l'esprit : parapluie, machine à coudre, table de dissection sont des objets neutres et tristes, des outils de la misère humaine, qui ne jurent point entre eux et qui constituent un petit amas raisonnable et résigné, fleurant l'hôpital et le travail salarié. Ce sont les mots qui jurent entre eux, non les choses – les mots avec leur sonorité, leurs prolongements. De là, l'écriture automatique et ses succédanés, efforts de *parleurs* pour établir entre les vocables des courts-circuits destructeurs. « La poésie, dira Fargue, ce sont des mots qui se brûlent. » Mais il lui suffit qu'ils grésillent ; le surréaliste veut qu'ils tombent en cendres. Et Bataille définira la poésie « un holocauste des mots », comme Parain définissait le bolchevisme « une destruction de la parole ». Le dernier venu, M. Blanchot nous livre le secret de cette tentative, quand il nous explique que l'écrivain doit parler *pour ne rien* dire. Si les mots s'annihilent les uns les autres, s'ils s'effondrent en poudre, est-ce qu'il ne va pas surgir derrière les mots une réalité enfin silencieuse ? L'hésitation qui se marque ici est significative ; c'est celle de Parain lui-même : cette réalité soudain apparue, nous attendait-elle derrière les mots, innommée, ou bien est-elle *notre* création ? Si je dis, avec Bataille, « cheval de beurre », je détruis le mot de « cheval » et le mot de

« beurre », mais quelque chose est là : le cheval de beurre. Qu'est-ce ? Un *rien*, cela va sans dire. Mais un rien que je crée ou que je dévoile ? Entre ces deux hypothèses contradictoires, le surréaliste ne choisit pas et, peut-être, de son point de vue, le choix est-il sans importance : qu'il y ait un dessous des cartes ou que je crée ce dessous, je suis de toute façon un absolu et l'incendie des mots est un événement absolu. De là le flirt des surréalistes avec le bolchevisme : ils y voyaient l'effort de l'homme pour forger absolument son destin. C'est là qu'ils rejoignent le Parain de 1925. Celui-ci n'écrit-il pas : « ... La parole doit être remplacée par un mode d'action plus direct et plus efficace, par un mode d'action immédiat, qui se produise sans intermédiaire et qui n'abandonne rien de l'inquiétude dont elle provient. » C'est qu'il est, comme eux, poussé par le puissant orgueil métaphysique qui fut l'esprit de l'après-guerre. Nous sommes arrivés, en le suivant, à la limite de la condition humaine, à ce point de tension où l'homme cherche à se voir comme s'il était un témoin inhumain de lui-même. La génération montante enregistra, à partir de 1930, l'échec de cette tentative. Mais certains survivants, Leiris, Aragon, dresseront le bilan eux-mêmes, chacun à sa manière. Parain est de ceux-là. Suivons-le, à présent, sur les chemins du retour.

## II. L'EXPÉRIENCE

Lorsque Parain apprit que « les ordres sociaux les plus rigoureux enseignaient l'histoire, la philosophie, la littérature », il dut éprouver un peu de cette stupeur qui frappa les Pythagoriciens devant l'incommensurabilité des côtés du triangle rectangle. Si une société philosophe, c'est qu'il y a « du jeu dans l'engrenage », c'est qu'il y a place pour le rêve individuel, pour la fantaisie de chacun, pour l'interrogation et pour l'incompréhension. C'est donc, pour finir, qu'il n'y a pas d'ordre social parfaitement rigoureux. Car la philosophie et la littérature, Parain les tenait pour les songes absurdes d'un langage imparfait. Cependant je compte

pour peu de chose cette expérience purement extérieure. Car, enfin, l'ordre social le plus imparfait, encore peut-on décider de le parfaire. Ne sera-t-il *jamais* rigoureux ? Ou bien ne l'est-il *pas encore* ? Les faits ne parlent pas d'eux-mêmes, c'est à chacun de décider. La décision de Parain me paraît bien plutôt lui avoir été dictée par une expérience plus profonde et plus intérieure, une épreuve de soi par soi qui ressemble par plus d'un trait à ce que Rauh nommait « l'expérience morale ». Ce paysan s'était engagé dans les voies de l'orgueil, dans les chemins de la ville et du prolétariat, par suite d'un malentendu.

Il serait facile de montrer les contradictions qu'opposent à son individualisme foncier les disciplines communautaires auxquelles il vient d'adhérer. Et sans doute Parain les a-t-il senties du premier jour. Mais ce sont là des conflits qui peuvent se résoudre, à la condition que le ressort originel de l'individualisme soit la volonté de puissance. Il est toujours facile d'obéir, si l'on rêve de commander. Parain ne veut ni commander ni obéir. Son individualisme n'est rien moins que nietzschéen : ni l'appétit d'un capitaine d'industrie, ni l'avidité de l'opprimé des villes obsédé par le mirage soyeux et glacé des magasins, mais, tout simplement, la réclamation têtue, humble, du petit propriétaire agricole qui veut rester maître chez soi. Plus que son individualisme, c'est la nature de cet individualisme qui contribue à séparer Parain de ses amis révolutionnaires. C'est sur les plateaux qu'on incendie le langage, sur les plateaux qu'on met le feu aux grands édifices de l'ordre capitaliste. Parain est un homme des vallées. Tous ces destructeurs qu'il a suivis un instant sont possédés, d'une façon ou d'une autre, par un orgueil démiurgique. Nietzschéens en ceci qu'ils croient tous à la plasticité de la nature humaine. S'ils brûlent le vieil homme, c'est pour hâter l'avènement d'un homme neuf. Il y a l'homme surréaliste, il y a l'homme gidien, il y a l'homme marxiste qui nous attendent à l'horizon. Il s'agit à la fois de les dévoiler et de les façonner ; en un sens, l'avenir est vide, nul ne peut le prévoir ; en un sens autre, l'avenir existe plus que le présent ; l'ivresse de tous ces destructeurs, c'est de construire un monde qu'ils ignorent et qu'ils ne reconnaîtront pas lorsqu'ils

l'auront bâti ; joie de risquer, joie de ne pas *savoir* ce qu'on fait, joie amère de se dire qu'on conduira les hommes au seuil de la terre promise et qu'on restera soi-même sur le seuil, en les regardant s'éloigner. Ces sentiments sont tout à fait étrangers à Parain. Il n'a pas d'yeux pour l'avenir, il n'y croit pas. S'il en parle, c'est pour figurer un monde qui se défait, un homme qui se perd ; pour tout dire, sa théorie du langage devrait le conduire, l'a conduit un instant à l'idée de la plasticité humaine : changez les mots, vous changerez l'homme. Mais rien n'est, en réalité, plus éloigné de sa pensée profonde. L'image la plus enfoncée dans sa mémoire, c'est celle de l'ordre naturel. Retour des saisons et des oiseaux, croissance des plantes, des enfants, ordre fixe des étoiles, des planètes. C'est cet ordre qu'il opposait en secret à l'ordonnance factice du discours. A cet ordre les bêtes sont soumises ; et l'homme, cette bête qui parle. On a vu que, pour Parain, le mot s'intercale entre le désir et l'acte. Il en faudrait conclure que le mot forge le désir. Nommer « amour » ces émois, ces torpeurs, ces brusques colères, c'est les accoler de force, leur imposer du dehors un destin. Mais Parain s'aperçoit tout à coup qu'il recule devant cette conséquence dernière. Si l'homme *était* ce que le langage le *fait*, il n'y aurait pas de problème. Parain maintient un décalage entre ce que je suis et ce que je me nomme : l'homme *est* quelque chose en dehors du discours. Il y a un ordre humain préétabli, l'ordre silencieux et humble des besoins. Voyez plutôt ce qu'il dit des mères dans *l'Essai sur la Misère humaine* : « Il n'est pas une femme, même celles qui ne l'avouent pas tout de suite, il n'est pas une femme qui ne veuille avoir des enfants... le calcul va à l'encontre. Ils seront malheureux, ils coûteront cher, ils mourront peut-être... le risque est total. Pourtant... leur énergie s'en va ailleurs. Car l'expérience sociale, la vérité historique, ce sont des raisonnements, ce n'est pas leur expérience et leur vérité à elles... Lorsqu'elles réfléchissent, elles ont à quoi réfléchir et, derrière leurs réflexions, leur existence est engagée, leur confiance demeure ; elles sont créatrices dans leur corps, dans leurs muscles, dans leurs glandes, *elles ne fuient pas la lutte pour les mots, qui sont lâches...* Ce qui vient d'être dit des enfants, on

peut en dire autant de tout, de l'amour, de l'honnêteté, du travail manuel, du sommeil, du paiement au comptant, de tout ce que la civilisation a quitté et qu'elle aspire à retrouver... On peut ainsi confronter ce que le cerveau déclare impossible et ce que la chair maintient. Et il en ressort que le rôle du langage est d'enregistrer les difficultés au fur et à mesure qu'elles apparaissent... tandis que l'ouvrage de l'homme en son corps, et son appétit de vivre, est de les nier préalablement, afin de ne jamais perdre le courage de les affronter. Tel est le secret des hommes simples, de ceux qui, au-delà de la civilisation, ont gardé la même simplicité ; il est en cet entêtement du corps à aimer et à engendrer, à transmettre son élan et sa joie<sup>25</sup>... »

Il y a donc un ordre du corps. Mais il est manifeste que cet ordre n'est pas purement biologique. Il s'est fait sans les mots, contre les mots ; pourtant, il ne peut être aveugle. Parain le sait bien, qui nous explique que nous ne saurions dire « j'ai faim » sans dire plus et autre chose que ce que nous voulons. Pour que, par-delà des impressions vagues, la femme, sans nommer son désir, puisse le connaître et en poursuivre l'assouvissement avec une sécurité absolue, il faut autre chose que l'ordonnance des sécrétions utérines : il faut un dessein, un plan. Ce dessein qui est elle-même et qui, pourtant, n'est ni son langage ni sa réflexion ni tout à fait son corps, mais une sorte d'intention et, pour tout dire, d'entéléchie, j'y vois quelque chose comme la Grâce, au sens le plus religieux du terme. Et, de même que le cours harmonieux des astres, la succession réglée des saisons découvraient les desseins de la divinité au paysan stoïcien du Latium, de même, semble-t-il, la rencontre en nous de cet acte préétabli dévoile à Parain, pour la première fois, le fait religieux.

Comme nous sommes loin des expériences radicales de l'après-guerre ! Car, enfin, ce que Parain ne dit pas, c'est que cet ordre du corps comporte naturellement un prolongement social, la société qui doit y correspondre est ce qu'on nomme proprement « conservatrice ». Il ne s'agit plus de changer l'homme, mais de prendre les mesures nécessaires pour que cet équilibre des

besoins soit *conservé*. Il ne saurait y avoir d'homme nouveau, puisqu'il y a un homme naturel. Parain n'aimera pas, sans doute, que je le compare à Rousseau ; mais enfin le paysan qui, en son « honnêteté fruste », s'offre aux leurre du langage, n'est-ce point le bon sauvage et l'homme de la Nature ? Sous ce pessimisme radical, il y a optimisme de la simplicité.

Mais je vois aussitôt ce qui oppose Parain à Rousseau. Chez ce protestant, si le retour à l'état de nature est une entreprise impossible, du moins l'individu peut-il réaliser à peu près seul son équilibre. Parain n'est pas si sûr de soi, et puis il a reçu l'empreinte catholique ; il n'a pas l'orgueil genevois. Ce qu'il écrit, croyant définir l'homme, ne peint que lui-même : « L'homme est un animal qui a besoin d'assurance... Toute l'histoire de l'homme est son effort pour établir, pour instituer sur soi un système de coordonnées médiateur, pour se remettre entre les mains de puissances médiatrices<sup>26</sup>... » « L'homme ne peut pas se passer de puissances médiatrices, comme la terre ne peut pas se passer de soleil, il faut à chacun une tâche, une patrie, des enfants, un espoir<sup>27</sup>. »

Ainsi rien n'est plus éloigné de lui que le grand dépouillement à quoi ses camarades de 1925 l'ont invité. Surréalistes, gidiens, communistes, l'entouraient alors et lui murmuraient : « Lâche prise ! ». Lâcher prise, s'abandonner, abandonner tous les ordres, toutes les coordonnées, se trouver enfin seul et nu, étranger à soi-même, comme Philoctète lorsqu'il a donné son arc, comme Dimitri Karamazov en prison, comme l'intoxiqué qui se drogue pour se distraire, comme le jeune homme qui abandonne sa classe, sa famille, sa maison, pour se remettre seul et nu entre les mains du Parti. S'il a tout donné, il sera comblé, voilà ce que lui murmurent ces sirènes. Et sans doute est-ce un mythe. Mais Parain ne lâche pas prise, il se cramponne au contraire, il se ligote au mât. Chacun connaît cette résistance profonde qui se révèle soudain lorsqu'il est question de se perdre. Chacun connaît aussi ce remords étonné, cette curiosité inassouvie, cette colère butée qui visitent ceux qui ne se sont pas perdus. Parain ne s'est pas perdu. Il n'a pas voulu vivre sans bornes. Les champs ont des bornes,

les bornes jalonnent les routes nationales et départementales. Pourquoi se serait-il perdu ? Et que demandait-il ? Quelques arpents de terre, une femme honnête, des enfants, la modeste liberté de l'artisan au travail, du paysan aux champs, le bonheur enfin ; y a-t-il besoin de se perdre pour obtenir tout cela ? Il n'a jamais vraiment voulu se lancer dans une grande entreprise ; et qui le lui reprochera ? Il souhaitait seulement qu'une organisation plus juste et presque paternelle lui assignât sa place sur la terre et, en le définissant lui-même par des coordonnées rigoureuses, le débarrassât de ce besoin de sécurité, de cette « inquiétude qui menaçait de l'étouffer<sup>28</sup> ».

« Il faut à l'homme un dieu *personnel*. Lorsqu'il ne dort pas ou qu'il a perdu l'espoir, avec la confiance en sa force, lorsqu'il est vaincu, il faut bien qu'il s'adresse à plus fort que soi pour être protégé, il faut bien qu'il se procure quelque part une sécurité<sup>29</sup>. »

Ainsi l'inquiétude est au départ, chez lui comme chez tous. L'inquiétude, l'angoisse, c'est tout un. Et puis il a fallu choisir. Et les uns ont choisi justement cette angoisse ; mais Parain a choisi la sécurité. A-t-il raison ? A-t-il tort ? Qui donc pourrait le juger ? Et, d'ailleurs, choisir l'angoisse, n'est-ce pas, bien souvent, une façon de choisir la sécurité ? Nous ne pouvons que constater : tel il s'est choisi, tel il est. Humble et assuré, cramponné à quelques vérités tristes et simples, toisant les plateaux avec une insolente modestie et, peut-être, un mécontentement secret.

Mais, du coup, voici que revient le règne des puissances médiatrices. Et du langage, le premier des intermédiaires. Certes, la terre vaudrait mieux. « Pour un paysan, la terre est cet intermédiaire... qui lui sert de norme à la fois objective et commune<sup>30</sup>. » Mais il y a des paysans sans terre comme des rois sans royaume. Et Parain est un de ceux-là, un déraciné. Il conservera dans un coin de son esprit, comme un regret, le mythe totalitaire d'un accord unissant les puissances terrestres et les puissances humaines, comme les racines de l'arbre se fondent dans la terre qui les nourrit ; il conservera, sous ses allures de censeur grognon, le

naturalisme timide et honteux du paysan du Danube, autre déraciné. Mais lorsque enfin il lui faut se définir et se fixer, ce n'est pas vers la terre qu'il se retournera, mais vers la langue. Il s'agit d'*être*. Et, pour Parain comme pour toute la philosophie post-kantienne, être est synonyme de stabilité et d'objectivité. La planète *est*, parce que ses courses sont réglées, l'arbre *est* parce qu'il croît selon des lois fixes et sans changer de place. Mais, du dedans, l'homme coule comme un fromage ; il n'est pas. Il ne sera que s'il se connaît. Et « se connaître », ici, ne veut pas dire dévoiler la vérité enfouie au fond du cœur de chacun : il n'y a pas de cœur, pas de vérité, tout juste une hémorragie monotone. Se connaître, c'est opérer délibérément un transfert d'être : je me donne des limites, j'établis un système de repères, et puis je déclare tout à coup que je *suis* ces bornes et ces repères. Je *suis* soldat de 2<sup>e</sup> classe. Je *suis* Français, je *suis* agrégé et normalien. Cela signifie que je choisis de me définir à la manière des sociologues : par les cadres. Ainsi, dira Halbwachs, cet homme qu'on introduit dans ce salon, c'est le gynécologue, ancien interne des hôpitaux de Paris, médecin-major pendant la guerre de 14. Otez le médecin, ôtez le major, il ne reste plus rien qu'un peu d'eau sale qui s'écoule en tourbillonnant par un trou de vidange. Or, c'est le langage qui fait le médecin, le magistrat : « On lui demande d'exprimer ce que l'homme a de plus intimement impersonnel, de plus intimement pareil aux autres<sup>31</sup>. » On néglige l'aspect volontaire du langage, à savoir sa transcendance.

Dès lors, nous pouvons saisir le mouvement dialectique qui a ramené Parain à son point de départ. Il était persuadé d'abord, comme tout le monde, d'*être*, en sa plus profonde intimité, une certaine réalité donnée, une essence individuelle, et il demandait au langage de formuler cette essence. Mais il s'est aperçu qu'il ne pouvait pas se couler dans les formes socialisées de la parole. Il ne se reconnaissait pas dans le miroir des mots. C'est alors qu'un double mouvement lui a révélé une double fluidité : s'il se plaçait au milieu des mots, à la ville, il les voyait fondre et s'écouler, perdre leur sens en passant d'un groupe à l'autre, devenir de plus en plus abstraits, et il leur opposait le mythe d'une ordonnance naturelle des

nécessités humaines (amour, travail, maternité, etc.). Et si ceux-là ne pouvaient plus exprimer celles-ci, c'était justement parce que ce qui change ne peut rendre compte de ce qui demeure, parce que des vocables forgés ne peuvent s'appliquer à la nature, parce que la ville ne peut parler des champs. Le langage lui paraissait alors une puissance destructrice, séparant l'homme de lui-même. Mais si, désertant les mots, il voulait regagner son silence, l'ordre fixe des désirs qu'il croyait retrouver s'évanouissait aussitôt, dévoilant une fluidité sans mémoire, sans consistance, image mouvante et désordonnée du néant. Vus du sein de cette fluidité, au contraire, les mots paraissaient fixes comme des étoiles : lorsqu'on est plongé dans ce petit marasme qu'on nomme amour, qu'on se sent ballotté par des émotions incertaines, qu'il est beau, le mot d'aimer, avec les cérémonies qu'il comporte, tendresse, désir, jalousie, comme on souhaiterait *d'être* ce qu'il *dit*. Parain a tenté alors de tenir en même temps sous sa vue le double écoulement ; ce fut sa période expressionniste et révolutionnaire : le langage n'est pas, il faut le faire, l'individu n'est pas, il faut le nommer. Seulement, devant ces tourbillons sans fin ni repère, le cœur lui a manqué, il a tourné la tête, il s'est cramponné. Et puis, cette universelle fluidité rendait toute solution contradictoire : pour que l'individu trouve en lui-même assez de cohérence et de force pour recréer le langage, il faut qu'il soit fixé, arrêté ; bref, il faut d'abord qu'il soit nommé. Ainsi l'expressionnisme est-il un cercle vicieux. « L'action (n'est pas) la mesure de notre langage... Ne suppose-t-elle pas, au contraire, un ordre qui la provoque, donc une parole ? Son mouvement peut-il lui venir d'elle-même ?<sup>32</sup> » Et voilà Parain errant, de nouveau, d'une rive à l'autre : dans l'*Essai sur la Misère humaine*, c'est la mouvance du langage qu'il dénonce, au nom de l'ordre des besoins ; dans *Retour à la France*, le mot est fixe, au contraire, et rétabli dans sa fonction d'intercesseur ; c'est nous qui coulons sans mesure. Mais déjà la solution s'esquisse : un essai de synthèse modeste et positive, et en même temps le recours à Dieu. Cette solution, que les *Recherches* vont préciser, on peut, je crois, la résumer en quatre articles :

1° Ayant à mettre en ordre un lot d'expériences, Parain choisit délibérément l'une d'entre elles et décide d'en faire *son* expérience originale. Ainsi construit-il son histoire. C'est elle qu'il définira en ces termes : « L'homme ne peut pas plus se passer du langage que le diriger. »

2° C'est elle encore qu'il va monnayer par sa théorie de l'objectivité. C'est l'acte de nommer qui découpe et stabilise en « choses » la fluidité universelle des sensations : « L'insecte, sans doute, se meut dans son univers d'actions et de réactions, sans se représenter le monde extérieur comme un objet indépendant de cet univers, qui reste ainsi homogène. Ne serions-nous pas dans la même ignorance si nous n'avions pas le langage ?... Je note la netteté avec laquelle l'objet se détache de moi dès que je l'ai nommé. A partir de cet instant, je ne peux plus lui refuser d'être un objet. Les philosophes ont bien observé que toute perception se constitue par un jugement. Mais ont-ils suffisamment souligné que c'est la dénomination qui est le premier jugement et qu'elle est le moment décisif de la perception<sup>33</sup> ? » Les mots sont des idées. Cela signifie que l'homme ne crée pas des idées : il les assemble. On nous répétait depuis longtemps que l'homme n'est pas Dieu et qu'il ne peut rien créer dans l'univers. Il compose, il ordonne. Mais le charbon, le pétrole, le marbre sont là. Du moins lui restait-il ses pensées, qu'on lui laissait produire par une sorte d'émanation. Parain les lui retire : elles sont dans les mots. Du coup, me voilà « *situé dans le langage*<sup>34</sup> ». Mais de ce fait, voici que les mots deviennent des choses. Sans doute Parain nous dit-il que le langage n'est « ni sujet ni objet ; n'adhérant ni à l'un ni à l'autre. Sujet lorsque je parle, objet lorsque je m'écoute... distinct pourtant des autres êtres, distinct du moi pareillement ». Mais il lui faut reconnaître, malgré cette prudence, que le langage, fondement de l'objectivité, est objectif lui-même : « Sujet lorsque je parle, objet lorsque je m'écoute. » Mais je ne parle jamais sans m'écouter, comme le prouve l'exemple de ces sourds-muets, muets parce qu'ils sont sourds. Et comment Parain accepterait-il vraiment que les mots soient « sujet » ? Comment pourraient-ils conférer l'objectivité s'ils ne l'avaient déjà ? Si le mot

paraît sujet, lorsque je parle, c'est que je me coule dans le mot ; en ce sens, le marteau ou la cuiller sont sujets aussi lorsque je m'en sers et qu'ils ne se distinguent pas de mon action. Objets, l'instant d'après, lorsque je les ai posés sur la table et que je les contemple. Ainsi, pour avoir refusé le chosisme de la perception et réduit le soleil, le mur, la table à des organisations fuyantes et subjectives de sensations, Parain accepte délibérément un chosisme du langage. Le mot est cet être étrange : une idée-chose. Il possède à la fois l'impénétrabilité de la chose et la transparence de l'idée, l'inertie de la chose et la force agissante de l'idée ; nous pouvons le prendre comme une chose, entre nos doigts, le porter ici ou là ; mais il s'échappe, nous trahit, reprend soudain son indépendance, et s'ordonne de lui-même avec d'autres mots, selon des affinités qui nous échappent ; individuel et daté comme la chose, il n'exprime jamais que l'universel, comme l'idée. Nous sommes en face de lui comme l'apprenti sorcier en face du balai de son maître : nous pouvons lui donner le branle, mais non le conduire, ni l'arrêter. Tout à fait responsables, en un sens, puisque nous parlons, tout à fait innocents en un autre, puisque nous ne savons pas ce que nous disons. Incapables de mentir comme de dire vrai, puisque ce sont les mots qui nous apprennent ce que nous voulons dire avec des mots. Et c'est à dessein que nous parlons ici de l'apprenti sorcier. Alain ne disait-il pas que la magie, « c'est l'esprit traînant parmi les choses » ? Le langage de Parain, c'est le règne de la magie. Idées aveuglées, bouchées par la matière, matière possédée par l'esprit et en révolte contre l'esprit. Non pas le malin génie de Descartes : le malin génie à l'envers.

3<sup>o</sup> Cependant, Parain ne s'est pas résolu à tout abandonner de son attitude expressionniste. Sans doute, en un sens, la langue est bien cette anti-raison magique et capricieuse qui tantôt se prête à l'homme et tantôt lui échappe. Sans doute elle est bien *l'envers de la raison d'un être inconnu*. Mais Parain ne saurait négliger la vie historique des mots ; il affirme comme par le passé que les mots changent de sens selon la collectivité qui les emploie. Comment concilier cette

objectivité et cette relativité ? Y a-t-il des significations transcendantes et fixes ou bien est-ce l'acte social qui donne sa signification à la parole ? Ni l'un ni l'autre. C'est que les mots ont des significations ouvertes, au sens où Bergson parle de sociétés « ouvertes ». Les mots sont à la fois des « germes d'être » et des promesses. « Est concret tout signe qui isolément ou dans son système s'achève par un plein accomplissement, toute promesse qui est tenue scrupuleusement... Il ne faut plus que l'homme considère son langage comme une simple notation des faits et des lois... mais comme un engagement de fait à la vie qu'il soutient et recrée à chaque minute<sup>35</sup>. » D'une certaine façon, leur sens est devant eux, « à remplir ». Mais justement, s'ils sont « à remplir », c'est comme la formule vide que nous tend l'employé de préfecture ou l'hôtelier. Toute une part en est variable et toute une part en est fixe. C'est notre action qui les concrétise, mais le schème abstrait et les lignes générales de cette action sont donnés d'avance en chaque parole : « ... Je déclare à une femme que je l'aime... N'ai-je pas simplement promis, n'est-il pas entendu simplement entre nous que ce mot aura la signification que nous lui donnerons en vivant ensemble ? Nous allons le recréer. C'est une grande œuvre. Nous a-t-il attendus pour avoir ce sens que nous lui donnerons ? Et si notre dessein est de lui donner un sens, c'est donc que nous allons travailler pour lui, non pas pour nous, c'est donc qu'il est notre maître<sup>36</sup>. »

Cette situation a des conséquences morales inappréciables : si le mot est promesse, si son sens est à faire, la recherche ambitieuse de la *vérité*, c'est-à-dire d'un trésor profondément enfoui et à déterrer, perd toute signification : il n'y a rien, nulle part, sur terre ni sous terre, rien qui nous attende, rien à quoi nous puissions confronter les phrases que nous formons. Mais si les grands traits de ma promesse sont déjà inscrits dans les mots, si le mot est comme un état civil impersonnel à remplir avec ma vie, mon travail, mon sang, alors la vertu profonde et discrète qui se cachait dans notre amour du vrai n'est pas perdue, alors *l'honnêteté* n'est pas perdue. Avec le « mot d'ordre » expressionniste,

l'honnêteté cédait le pas aux puissances arbitraires de l'invention, de l'action déréglée, en un mot à la force ; la vérité se mesurait à la réussite, et la réussite n'était qu'un effet du hasard. En laissant aux mots une charge de poudre, un potentiel, en leur permettant d'hypothéquer l'avenir, Parain entend réserver à l'homme un rôle dans le monde. Il bannit également la puissance merveilleuse et contradictoire de voir en silence l'absolu – et l'inventivité folle qui roule les mots au petit bonheur comme des cailloux. Il conserve à l'homme, en échange, le pouvoir d'instaurer un ordre humain : engagements, travail, fidélité ; voilà ce qui nous revient. Et il ne suffit pas d'être honnête, une fois la promesse faite. Il faut encore être scrupuleux dans le choix des promesses et promettre peu pour être sûr de tenir. Il y a des mots échevelés, des mots ivres, des mots fantasques dont il faut nous garder soigneusement. Et il y a aussi des mots simples : travail, amour, famille ; ceux-là, au plus fort de sa crise, Parain leur a conservé sa confiance, sa tendresse. Ils sont à l'échelle de l'homme. C'est par eux que je dois me laisser définir, étant bien entendu que cette définition n'est pas la consécration d'un état de fait, mais l'annonce d'un nouveau devoir. Si je tiens mes promesses, si je « remplis » mes engagements, si, ayant affirmé que j'aime, je mène à bien cette entreprise, alors je *serai* ce que je *dis*. « L'identité de l'homme et de son expression par le langage... n'est pas donnée en naissant, elle est l'œuvre de l'individu, qui ne peut se passer pour l'atteindre du concours de la société. Autant un homme peut y croire naïvement dans sa maturité, autant un adolescent est contraint de la nier... Elle est notre tâche, notre besoin d'honnêteté. Elle est le bonheur et la foi, mais au terme de longs errements<sup>37</sup>... »

Lorsqu'on s'exprime, on dit toujours plus qu'on ne veut, puisqu'on croit exprimer l'individuel et qu'on dit l'universel : « J'ai faim. – C'est moi qui dis : j'ai faim ; mais ce n'est pas moi que l'on entend. J'ai disparu entre ces deux moments de ma parole. Aussitôt que je l'ai prononcée, il ne reste plus de moi que l'homme qui a faim, et cet homme appartient à tous... Je suis entré dans l'ordre de l'impersonnel, c'est-à-dire dans la voie de l'universel<sup>38</sup>. » Mais puisque

parler, c'est s'engager, le sens de cette morale est manifeste : il s'agit, comme dans le système de Kant, de réaliser l'universel avec sa propre chair. Mais l'universel n'est pas donné au départ, comme dans la *Critique de la Raison pratique*, et ce n'est pas lui non plus qui définit l'homme d'abord. Je suis « situé » dans le langage, je ne peux me taire ; en parlant, je me jette dans cet ordre inconnu, étranger, et j'en deviens soudain responsable : il faut que je *devienne* universel. Réaliser avec humilité, avec précaution, au moyen de ma propre chair, l'universalité où je me suis jeté d'abord à l'étourdie, voilà mon unique possibilité, voilà l'unique commandement. J'ai dit que j'aime ; voilà la promesse. A présent, il faut que je me sacrifie pour que par moi le mot d'amour prenne un sens, pour qu'il y ait de l'amour sur terre. En récompense, au terme de cette longue entreprise, il m'arrivera d'être *celui qui aime*, c'est-à-dire de mériter enfin le nom que je m'étais donné. Me méfier des mots et de leurs pouvoirs magiques, m'attacher seulement à quelques-uns d'entre eux, les plus simples, les plus familiers, peu parler, nommer avec précaution, ne rien dire de moi que je ne sois sûr de pouvoir tenir, m'appliquer toute ma vie à réaliser mes promesses : voilà ce que me propose la morale de Parain. Elle semblera austère et comme peureuse : l'auteur n'en doute pas. C'est qu'elle se situe entre une inquiétude originelle et une résignation terminale. Le souci de Parain a toujours été en effet de « conserver l'inquiétude initiale<sup>39</sup> » ; sa conviction est que « l'homme s'achève par une certaine résignation<sup>40</sup> ». On reconnaîtra facilement les avatars de cette âme en peine : cette oscillation perpétuelle de l'individuel à l'universel, de l'historique à l'éternel, ces déceptions perpétuelles qui font découvrir soudain l'universel au cœur de l'individuel et, réciproquement, dévoilent la ruse et le faux-semblant de l'histoire à ceux qui se croient installés au cœur de l'éternel, ce souhait contradictoire et déchirant d'un ordre social rigoureux qui conserve pourtant la dignité de l'individu, et, pour finir, cette affirmation résignée que l'accomplissement de l'individu est dans le sacrifice où il se détruit pour que l'universel existe : qu'est-ce sinon cette dialectique sans espoir que Hegel a

retracée sous le nom de *Conscience malheureuse* ? Je suis un néant en face de l'immobilité compacte des mots. Il s'agit d'*être*. Mais qui décidera d'abord du sens de l'Être ? Chacun. Et chacun se choisira dans l'exacte mesure où il aura fait choix de la nature et du sens de l'Être en général. Pour Parain, Être signifie fixité, plénitude dense, universalité. Tel est l'idéal qu'il a assigné dès le début, et par un libre choix, à son existence. Mais comment le néant peut-il être ?

4° Nous avons tout abandonné ; nous bornons notre ambition à nous adapter progressivement à des mots que nous n'avons pas faits. Pourtant, cette résignation ne peut nous sauver. Si les mots bougent, c'en est fait de cet équilibre si durement acquis. Or, ils bougent. Il y a des tremblements de mots, plus dangereux que des tremblements de terre. Nous voilà donc rejetés dans un mobilisme universel, puisque nous accrochons le glissement vif et sans repos de notre vie individuelle aux glissements plus lents et plus massifs du langage. Contre ce péril, il n'y a qu'un secours : Dieu. Si les mots viennent de la société, ils naissent et meurent avec elle et nous sommes joués. Heureusement, « les raisonnements par lesquels on prouve ordinairement que le langage ne peut pas avoir été inventé par l'homme sont irréfutables<sup>41</sup> ». S'il ne vient pas de l'homme, il vient donc de Dieu : « L'homme ne peut pas plus se passer du langage que le diriger. Il ne peut que lui accorder sa confiance, en tâchant, par ses moyens d'homme et par le sérieux de son expérience individuelle, de ne pas en abuser. Cette loi de notre pensée est la meilleure preuve de l'existence de Dieu, parallèle à toutes celles que les théologiens ont tour à tour avancées, mais située dans un domaine plus étroit et peut-être, par là encore, plus inexpugnable<sup>42</sup>. » Cette preuve, Parain ne la formule pas. Peut-être la réserve-t-il pour un autre ouvrage. Nous pouvons l'entrevoir, en tout cas. Dieu y apparaît à la fois comme l'auteur et le garant du langage. Il en est l'auteur : c'est-à-dire que l'ordre qui transparait malgré tout dans le discours ne saurait venir de l'homme. La preuve s'apparente, de ce point de vue, à l'argument physico-téléologique : c'est l'ordonnance contemplée dans le cours des mots, dans le cours des étoiles, qui nous contraint

de conclure à l'existence d'une finalité transcendante. Mais comme, en un autre sens, cet ordre est plutôt postulé qu'aperçu, comme il s'agit surtout de sauver l'homme du désespoir en lui laissant espérer une fixité cachée dans la vie mouvante des mots, il peut sembler aussi que nous ayons affaire à la preuve dite morale, qui conclut à l'existence de Dieu du grand besoin que nous en avons. Au vrai, elle est tout à la fois morale et téléologique. Exigence et prière à la fois. Descartes avait limité ses ambitions à penser par idées claires et distinctes ; encore fallait-il qu'elles eussent une caution. Dieu apparaît donc chez lui comme une fonction nécessaire. Pareillement pour Parain, qui se limite à penser par mots simples, à « ne faire servir le langage qu'à des fins pour lesquelles son inexactitude présente le moindre danger<sup>43</sup> », encore faut-il un garant de ces mots simples. Non pas de leur vérité, puisqu'elle est à faire et que c'est à nous de la faire. Ni non plus de leur fixité absolue, puisqu'ils vivent et meurent. Mais plutôt d'une certaine stabilité conservée au sein de leur mobilité même. Hegel dit quelque part de la loi qu'elle est l'image immobile du mouvement : et ce sont des lois que Parain demande à Dieu. Peu importe que tout change, si les paroles, ces germes d'être, ont un cours réglé, s'il existe, quelque part, une image immobile et silencieuse de leur fluidité. Et il faut qu'il en soit ainsi, sinon tout sombrera dans l'absurde : les choses, qui n'existent point si elles ne sont nommées, le discours, qui s'effritera au hasard, et notre condition d'homme, puisque « nous ne sommes pas des êtres de silence, mais des êtres logiques ». Et, de même qu'il y a un Dieu, pour Descartes, parce que nous ne pouvons pas nous tromper lorsque notre volonté est entraînée à opiner, en dépit d'elle-même, de même il y a un Dieu, pour Parain, parce que nous sommes des animaux dont la fonction principale est de parler.

Étrange Dieu, d'ailleurs, plus proche de celui de Kafka et de Kierkegaard que de celui de saint Thomas. Il souffre d'une impuissance toute moderne. Les messages qu'il envoie aux hommes sont brouillés, ou plutôt ils nous parviennent à l'envers. Partis du sein du silence et de l'unité d'une pensée gouvernant la

matière, nous les recevons comme une pluralité de bruits, et c'est la matière qui s'y est asservi les significations. Ce Dieu ne parle pas à l'homme, il lui suggère son silence par le moyen des sons et des mots ; il me rappelle les empereurs de Kafka, tout-puissants et incapables pourtant de communiquer avec leurs sujets. D'ailleurs, Dieu aussi est un mot ; Dieu est *aussi* un mot. Comme tel, promesse, germe d'être, « Dieu doit être... appliqué selon l'exigence que le langage porte en soi et nous apporte<sup>44</sup> ». C'est là, peut-être, le plus clair de cette théologie : il y a le *mot* de Dieu, qui nous suggère et nous masque, à la fois, le *fait* de Dieu. Et nous devons honnêtement, par la foi et les œuvres, recréer le sens de ce mot. Ainsi Parain, parti du silence, retourne au silence. Mais ce n'est pas le même silence. Son point de départ, c'était un infra-silence, un violent mutisme de l'instant, qui trouait le langage : « Quand je me promène, il m'arrive de ne pas parler. J'entends : de ne pas me parler ; il m'arrive d'être saisi, timide soudain, regardant la brume sur la Seine, découvrant dans le ciel de quoi tailler un habit de gendarme, un homme guilleret, une belle femme. De telles émotions constituent les seules circonstances où nous nous sentions exister<sup>45</sup>... » Mais il a compris que le silence n'avait de sens que par le langage, qui le nomme et le soutient<sup>46</sup>. Puisque les mots sont fondement d'objectivité, si je découvre au ciel un habit de gendarme ou un homme guilleret, c'est que je dispose en sourdine des mots d'homme, d'habit, de gendarme, de guilleret. Se taire, c'est sous-entendre les mots, voilà tout. Pourtant, l'amour du silence est tel, chez Parain, qu'il découvre un autre silence, un ultra-silence, qui ramasse en lui et traverse tout le langage, comme le néant heideggérien embrasse le monde, comme le non-savoir chez Blanchot, chez Bataille, enveloppe le savoir et le soutient. Il s'agit ici simplement d'une de ces nombreuses surprises que nous réserve la *totalisation*. Contester, en effet, c'est totaliser. La totalité du savoir est non-savoir, parce qu'elle apparaît à un point de vue qui transcende le savoir ; et la totalité du langage est silence, car il faut être situé au milieu du langage pour parler. Seulement, dans le cas qui nous occupe, la totalisation est impossible *pour*

*l'homme*, puisqu'elle se ferait par les mots. Et le silence de Parain n'est qu'un grand mythe optimiste – un mythe qu'il a, si je ne me trompe, aujourd'hui tout à fait dépassé<sup>47</sup>.

Présenterai-je une critique de ces thèses ? Je connais Parain depuis dix ans, j'ai discuté souvent avec lui, j'ai assisté à toutes les démarches de cette pensée probe et rigoureuse, j'ai souvent admiré son savoir et l'efficacité de sa dialectique. Pour éviter un malentendu, je préviendrai donc que mes objections m'apparaissent comme une étape du long dialogue amical que nous menons depuis si longtemps. Il y répondra demain sans doute, et je lui en ferai d'autres et il y répondra encore et, entre-temps, sa pensée aura suivi son cours ; il aura changé de position, moi aussi, vraisemblablement ; nous nous serons rapprochés ou éloignés, un autre Parain et un autre Sartre poursuivront la discussion. Mais puisque la fonction du critique est de critiquer, c'est-à-dire de s'engager pour ou contre et de se situer en situant, je dirai que j'accepte tout crûment la plus grande part des analyses de Parain : je conteste seulement leur portée et leur place. Ce qui se débat entre nous, comme il est arrivé si souvent dans l'histoire de la philosophie, c'est la question du commencement. Peut-être reprochera-t-on à Parain de ne pas débiter par la psychologie de l'homme qui parle. Mais ce n'est pas mon avis. Comtien en ceci encore qu'il se méfie profondément de la psychologie, Parain ne veut point entrer dans les analyses de ces « images verbales » ou de ces « processus verbo-moteurs » dont les psychologues nous ont assassinés pendant les premières années du XX<sup>e</sup> siècle. Il a raison : s'il y a des pensées sans parole, comme les sujets de Messer ou de Bühler les découvraient en eux, vers 1905, que nous importe ? Car il faudrait prouver que ces pensées sans mots ne sont pas encadrées, limitées, conditionnées par l'ensemble du langage. Et quant au passage empirique de l'idée à la parole, on a beau le décrire, que nous apprend-il ? Il faudrait être sûr que l'idée n'est pas simplement une aurore de mot. Avec les besoins, avec la parole, Parain se vante de reconstruire tout un homme. Et, s'il s'agit de l'homme empirique que la psychologie prétend

atteindre, peut-être n'a-t-il pas tort. Ainsi les sociologues tenaient que les faits physiologiques et sociaux suffisaient à composer l'ordre humain. On le leur accordera peut-être : tout dépend de la définition du social et du physiologique. Mais n'y a-t-il pas d'autre commencement que la psychologie introspective ?

On m'adresse la parole. Voici que le mot de « grésil » frappe mes oreilles. Il s'agit ici d'un événement daté, localisé, bref, individuel. A prendre les choses à la rigueur, ce n'est pas *le* mot de grésil que j'entends, c'est un certain son fort particulier prononcé par une voix douce ou rauque, emporté dans un tourbillon, au milieu de lumières qui le pénètrent, d'odeurs qui l'imprègnent, d'une tristesse ou d'une gaieté qui le colorent. Trois heures ont passé, voici que je prononce à mon tour « grésil ». Dira-t-on que je m'entends ? Pas tout à fait, puisque, si l'on enregistre ma voix, je ne la reconnais pas. Il s'agit d'une quasi-audition, que nous n'avons pas à décrire ici. Et si le mot que je *mange*, qui remplit ma bouche de sa pâte, ressemble à celui que j'entendais tout à l'heure, c'est en ceci seulement que tous deux sont des événements individuels. Autre événement individuel : je regarde une page de livre, glacée par un froid soleil, je respire une odeur de champignon de cave qui monte du papier à mon nez et, entre tant de singularités, je vois quelques traits singuliers tracés sur une ligne : « grésil ». A présent, je demande à Parain où est *le mot* de « grésil », réalité intemporelle et inévidente qui est à la fois sur la page du livre, dans la vibration de l'air frappé, dans cette bouchée humide que je déglutis, et qui ne se laisse absorber par aucun de ces phénomènes singuliers. Où est *ce* mot qui n'était ni hier ni avant-hier, qui n'est pas aujourd'hui, qui ne sera pas demain, mais qui se manifeste à la fois hier, aujourd'hui et demain, en sorte que, chaque fois que je l'entends, je saisis le phénomène sonore comme une de ses incarnations et non comme un événement absolu ? En un mot, si le langage est le fondement de l'objectivité, qu'est-ce donc qui fonde l'objectivité du langage ? Je vois ce ver blanc et il me faut, selon Parain, le mot de « ver blanc » pour lui conférer une certaine permanence, un avenir, un passé, des qualités, des rapports avec les autres objets du monde. Mais

lorsque j'ouvre ce livre sur les Météores, je vois ces petites pattes noires qui composent le vocable « grésil », tout juste comme je vois le ver blanc. S'il est vrai que celui-ci, sans la dénomination, n'est qu'un groupement labile de sensations, celui-là ne saurait exister différemment. Faut-il donc un mot pour dénommer le mot de « grésil » ? Mais qui dénommera ce mot à son tour ? Nous voilà curieusement renvoyés à l'infini ; cela signifie que l'acte simple de nommer, donc de parler, est devenu impossible. C'est l'argument du troisième homme, qu'Aristote employait déjà contre Platon. Il n'est pas sans réponse s'il s'applique aux Idées pures, puisque Platon le citait lui-même, non sans ironie, dans le *Parménide*. Mais c'est que l'idée n'a pas besoin d'idée pour se comprendre. Elle n'est rien d'autre que l'acte pur d'intellection. Lorsque, au contraire, je considère le mot, je vois qu'il a un corps et qu'il se manifeste à moi par ce corps, au milieu d'une foule d'autres corps. D'où vient son caractère privilégié ? Disons-nous : de Dieu ou de la société ? Mais c'est une solution paresseuse. Ou plutôt nous sommes sur un plan où ni Dieu ni la société ne peuvent plus intervenir.

Admettons en effet que, par une grâce divine, le mot de « grésil » soit conservé, doté d'une sorte de permanence, et que ce soit le *même mot* qui m'a frappé hier et qui me frappe aujourd'hui. Après tout, c'est bien le même encrier que j'ai vu tout à l'heure et que je vois présentement, le même bureau, le même arbre. Eh bien, il faut l'avouer : même dans cette conjecture irréalisable, l'identité *externe* du mot de grésil ne me servirait de rien ; car, pour identique qu'il soit physiquement, encore faudrait-il que je le *reconnaisse*, c'est-à-dire que je le découpe et le stabilise dans le flux des phénomènes, que je le rapporte à ses apparitions d'hier et d'avant-hier et que j'établisse entre ces différents moments un lieu synthétique d'identification. Qu'importe, en effet, que cet encrier soit le même hors de moi ? Si je suis sans mémoire, je dirai qu'il y a dix encriers, cent encriers, autant d'encriers qu'il y a d'apparitions d'encrier. Ou plutôt, je ne dirai même pas qu'il y a un encrier, je ne dirai plus rien du tout. Pareillement pour le mot de « grésil » : la connaissance et la communication ne sont possibles que s'il

y a *un* mot de grésil. Mais, le mot existât-il dans le sein de Dieu, je dois le produire par l'opération que l'on nomme « synthèse d'identification ». Et je comprends à présent que le mot n'était pas privilégié : car la table et l'arbre et le ver blanc, il faut aussi que je les fasse exister comme synthèses permanentes de propriétés relativement stables. Ce n'est pas en les nommant que je leur confère l'objectivité : mais je ne puis les nommer que si déjà je les ai constitués comme ensembles indépendants, c'est-à-dire que si j'objective en un même acte synthétique la chose et le mot qui la nomme. L'on ne pensera pas répondre, je l'espère, en disant que Dieu maintient *en nous* l'identité du mot. Car si Dieu pense en moi, je m'évanouis ; Dieu reste seul. Et Parain n'oserait certes pas aller jusque-là. Non : c'est moi qui, soit que j'écoute, soit que je parle, constitue le mot comme un des éléments de mon expérience. Avant de traiter du langage, Parain aurait dû se demander comment l'expérience est possible ; car il y a une expérience du langage. Il a médité sur Descartes, sur Leibniz, sur Hegel : à la bonne heure ; mais il ne dit rien sur Kant. Et cette lacune énorme des *Recherches* n'est pas l'effet du hasard : elle signifie tout simplement que Parain s'est trompé dans l'ordre de ses pensées. Car enfin, si je constitue mon expérience et les mots, au sein de cette expérience, ce n'est pas au niveau du langage mais à celui de la synthèse d'identification que paraît l'universel. Lorsque je dis que « j'ai faim », le mot universalise, c'est une affaire entendue ; mais pour universaliser, il faut d'abord que *je* l'universalise, c'est-à-dire que je dégage le mot « faim » de la confusion désordonnée de mes impressions actuelles.

Mais il faut remonter plus haut encore. Parain n'a pas craint de reproduire une lamentable analyse du *cogito* qu'il a trouvée dans *La Volonté de Puissance*. On sait que Nietzsche n'était pas philosophe. Mais pourquoi Parain, professionnel de la philosophie, se réclame-t-il de ces billevesées ? Croit-il s'en tirer à si bon compte ? Peu importe ce que Descartes *dit* du *cogito*. Ce qui compte, c'est que, lorsque je comprends un mot, il faut de toute évidence que je sois conscient de le comprendre. Sinon le mot et la compréhension s'enfoncent dans la nuit. Le

langage, dit Parain, s'intercale entre moi et la connaissance que j'ai de moi. Peut-être : à la condition qu'on assimile connaissance et langage, à condition qu'on fasse débiter par la connaissance, la relation que j'entretiens avec moi-même. Mais lorsque j'ai conscience de comprendre un mot, aucun mot ne vient s'intercaler entre moi et moi-même : le mot, l'unique mot qui est en question, le voilà *devant* moi, comme *ce qui est compris*. Où voulez-vous le mettre, en effet ? Dans la conscience ? Autant y introduire un arbre, un mur, qui la couperait d'elle-même. Et pourtant il faut qu'il soit compris, sinon c'est un vain bruit. Peu m'importe après cela qu'on discute à perte de vue sur le « je » du *cogito* : ceci concerne la syntaxe, la grammaire – la logique peut-être. Mais l'efficacité, l'éternité du *cogito*, c'est précisément qu'il révèle un type d'existence définie comme présence à soi sans intermédiaire. Le mot s'intercale entre mon amour et moi, entre ma lâcheté, mon courage et moi, non entre ma compréhension et ma conscience de comprendre. Car la conscience de comprendre est la loi d'être de la compréhension. C'est là ce que j'appellerai le silence de la conscience. Nous voilà bien loin de ce flux d'impressions sensibles à quoi Parain veut nous réduire. Je sais pourtant ce qu'il me répondra : passe pour ta conscience, mais dès que tu veux *exprimer ce que tu es*, tu t'enlises dans le langage. J'en demeure d'accord : seulement, ce que je veux exprimer je le sais, parce que je le *suis* sans intermédiaire. Le langage peut me résister, m'égarer, mais je n'en serai jamais dupe que si je le veux, car j'ai la possibilité de revenir toujours à ce que je suis, à ce vide, à ce silence que je suis, par quoi cependant il y a un langage et il y a un monde. Le *cogito* échappe aux griffes de Parain, comme la synthèse d'identification, comme l'universel. Et c'était le commencement.

Reste que l'*Autre* est là, qui comprend à son gré mes paroles, ou qui peut refuser de les comprendre. Mais justement, il me semble que l'*Autre* n'est pas assez présent dans l'œuvre de Parain. Il intervient parfois, mais je ne sais d'où il vient. Or c'est aussi un problème de commencement. Qui est premier ? L'*Autre* ou le langage ? Si c'est le langage, l'*Autre* s'évanouit. Si l'*Autre* ne doit

m'apparaître que lorsqu'il est nommé, alors c'est le mot qui fait l'Autre, comme il fait le ver blanc ou le grésil. Et c'est aussi le mot qui peut l'ôter ; je ne saurais échapper au solipsisme : parmi le flux de mes sensations, le mot d'*Autrui* découpe un certain ensemble qu'il pare d'une certaine signification universelle. Il ne saurait s'agir d'une expérience privilégiée. Mais alors je parle tout seul. Les prétendues interventions d'Autrui ne sont que des réactions de mon langage sur mon langage. Si au contraire, dès que je parle, j'ai l'angoissante certitude que les mots m'échappent et qu'ils vont prendre là-bas, hors de moi, des aspects insoupçonnables, des significations imprévues, n'est-ce pas qu'il appartient à la structure même du langage de devoir être compris par une liberté qui n'est pas la mienne ? En un mot, n'est-ce pas l'Autre qui fait le langage, n'est-ce pas l'Autre qui est premier ? Parain en convient comme malgré lui, puisqu'il a recours à cet Autre, à cette quintessence d'Autre qu'est Dieu. Mais pourquoi donc est-il besoin de Dieu ? Pour expliquer l'origine du langage ? Mais il n'y a de problème que si l'homme existe d'abord, seul, nu, silencieux, achevé, et s'il parle *par après*. Alors, en effet, on peut se demander comment il s'est avisé de parler. Mais si je n'existe originellement que par et pour l'Autre, si je suis jeté, dès que je parais, sous son regard et si l'Autre m'est aussi certain que moi-même, alors, je suis langage, car le langage n'est rien que l'existence en présence d'autrui. Voilà cette femme immobile, haineuse et perspicace, qui me regarde sans mot dire, pendant que je vais et que je viens dans la chambre. Aussitôt tous mes gestes me sont aliénés, volés ; ils se composent, là-bas, en un horrible bouquet que j'ignore ; là-bas, je suis gauche, ridicule. Là-bas, dans le feu de ce regard. Je me redresse, je lutte contre cette lourdeur étrangère qui me transite. Et je deviens, là-bas, trop dégagé, trop fat, ridicule encore. Voilà tout le langage : c'est ce dialogue muet et désespéré. Le langage, c'est l'être-pour-autrui. Qu'avons-nous besoin de Dieu ? L'Autre suffit, n'importe quel autre. Il entre et je ne m'appartiens plus ; c'est lui qui s'intercale entre moi et moi-même. Non pas dans l'intimité silencieuse du *cogito*, mais entre moi et tout ce que je suis sur terre, heureux, malheureux, beau,

laid, bas ou magnanime : car il faut le concours de l'Autre pour que je sois tout cela. Mais s'il est vrai que parler, c'est agir sous le regard de l'Autre, les fameux problèmes du langage risquent fort de n'être qu'une spécification régionale du grand problème ontologique de l'existence d'Autrui. Si l'Autre ne me comprend pas, est-ce parce que je parle ou parce qu'il est autre ? Et si le langage me trahit, cela provient-il d'une malignité qui lui est propre, ou plutôt n'est-ce pas qu'il est comme la simple surface de contact entre moi et l'Autre. En un mot, pour qu'il y ait un problème du langage, il faut que l'Autre soit donné d'abord.

Contre Parain, il faut donc maintenir la priorité du *cogito*, des synthèses universalisantes<sup>48</sup>, de l'expérience immédiate d'Autrui. Ainsi remettons-nous le langage à sa véritable place. Mais si son pouvoir est ainsi borné par en haut, il me paraît qu'il l'est aussi par en bas ; non pas seulement donc par la réalité humaine qui nomme et qui comprend : par les objets qu'on nomme. « Lorsque, ressentant certains troubles internes, je déclare que j'ai faim, je ne communique pas mes sensations aux personnes à qui je m'adresse, je leur signifie seulement que j'ai le désir de manger, ou plutôt encore que je crois que j'ai besoin de manger. J'ai pensé, en effet, que mon malaise serait calmé si j'absorbais quelque nourriture. Ce faisant, j'ai avancé une hypothèse touchant mon état. Mais je peux me tromper. Les mutilés ont bien froid à la jambe qui leur a été coupée<sup>49</sup>. » Mais c'est que Parain reste sous l'influence de la psychologie du XIX<sup>e</sup> siècle, qui admet des états affectifs purement vécus et auxquels nous attachons des significations de l'extérieur, par habitude. N'est-ce pas bien hâtif ? Et n'aurait-il pas fallu qu'il prenne position d'abord en face de la conception phénoménologique de l'affectivité, qui fait de chaque désir une « Erlebnis » intentionnelle, c'est-à-dire directement portée sur son objet. J'ai connu une jeune femme qui souffrait d'un ulcère à l'estomac. Lorsqu'elle était restée longtemps sans prendre de nourriture, elle ressentait une vive douleur et comprenait alors qu'il fallait manger. Nous avons bien affaire ici aux « états affectifs... » ou « sensations », tels que Parain les postule. Seulement cette jeune femme ne disait pas qu'elle avait faim. Elle ne le

pensait pas non plus : elle supposait que les douleurs dont elle souffrait disparaîtraient si elle s'alimentait. Avoir faim, au contraire, c'est avoir conscience d'avoir faim ; c'est être jeté dans le monde de la faim, c'est voir les pains, les viandes briller d'un éclat douloureux aux devantures des boutiques, c'est se surprendre à rêver d'un poulet. « Le médecin, dit Parain, repousserait peut-être mon diagnostic. » Mais il n'y a pas de diagnostic – c'est-à-dire d'induction à l'aveuglette tendant à interpréter des données muettes – et le médecin n'a rien à dire ici. Il peut m'expliquer que je ne dois pas manger, que cette faim est louche, qu'elle correspond à un certain état de mon organisme, fort éloigné de l'inanition. Mais il ne peut récuser mon désir. Que seraient une joie, une souffrance, un désir sexuel qui auraient besoin du langage pour s'assurer de ce qu'ils sont ? Sans doute le langage étendra dangereusement leur portée, me les indiquera comme « désirs universels », me suggérera des conduites propres à les satisfaire. Mais un désir qui ne se dénoncerait pas lui-même comme désir ne se distinguerait en rien de l'indifférence ou de la résignation. Lorsque j'ai mal à la tête, je *suppose* qu'un cachet d'aspirine calmera ma souffrance ; mais mon mal de tête n'est aucunement désir de cachet. Lorsque je désire une femme, au contraire, mon désir ne veut point être calmé mais rempli, et je n'ai pas à faire d'hypothèse pour savoir comment je puis le remplir. Ce désir est là, sur les bras, sur cette gorge, il est désir de cette femme ou il n'est pas du tout.

Reste, dira-t-on, l'objet externe : l'arbre, la table, cette nuit. Ici, nous n'en disconvierons pas, le langage forme une couche constitutive de la chose. Mais ce n'est pas lui qui lui donne sa cohésion, sa forme, ni sa permanence. Dans ce cas encore, il me semble que les présuppositions psychologiques de Parain datent un peu : pourquoi parler ici de sensations ? Voilà beau temps que la sensation est reléguée au magasin des accessoires ; c'est un rêve de la psychologie ; pour le coup, ce n'est qu'un mot. Les expériences de la Gestalttheorie révèlent au contraire une cohésion formelle des objets, des lois de structure, des relations dynamiques et statiques qui surprennent l'observateur, le déroutent et n'ont que

faire d'être nommées. La nuit, un point brillant sur une roue de bicyclette, je le vois décrire une cycloïde ; le jour, ce même point me paraît animé d'un mouvement circulaire. Les mots n'y peuvent rien, il s'agit de bien autre chose. La mouche ne parle pas, dit Parain, aussi « chez elle la sensation demeure à l'état fruste<sup>50</sup> ». Je le trouve bien hardi. Que sait-il de la mouche ? Il affirme ce qu'il lui faudrait prouver. Or les expériences des « gestaltistes » tendent à montrer que les animaux les moins évolués se conduisent d'après la perception des *rappports*, non d'après les prétendues sensations. Un poussin, une abeille, un chimpanzé interprètent comme un signal la couleur *la plus claire*, non *ce* gris, non *ce* vert<sup>51</sup>. Parain récuse-t-il ces expériences ? Au moins faudrait-il le dire. C'est que son savoir est celui de sa génération : il ignore les psychologues, les philosophes allemands d'aujourd'hui, ou il ne les comprend pas. Il connaît fort mal Hegel ; il n'est pas au courant des inédits de Kant ; les récents travaux sur l'aphasie lui ont échappé (Gelb et Goldstein). Aussi se débat-il, sans le soupçonner, au milieu de problèmes périmés. Il tire les conclusions de ce mouvement philosophique français qui va de Ribot à Brunschvicg en passant par Bergson. Il liquide, il fait le bilan. Pour nous, tous ces noms sont bien morts et la liquidation s'est faite sans souffrance et sans bruit : nous avons été formés autrement.

Le langage se situe entre des objets stables et concrets qui ne l'ont pas attendu pour se dévoiler (désirs intentionnels, formes de la perception extérieure), et des réalités humaines qui sont parlantes par nature et, de ce fait même, se situent hors de la parole, car elles s'atteignent directement et sont jetées sans intermédiaire les unes en face des autres. Dès lors, il peut mentir, duper, altérer, universaliser à contretemps : les questions qu'il pose sont techniques, politiques, esthétiques, morales. Sur ce terrain les analyses de Parain gardent leur pertinence. Mais il n'y a pas de problème métaphysique du langage. Et, sans doute, je vois défiler sous la plume de Parain toutes ces théories qui résument les attitudes que l'homme a prises dans le monde moderne, en face de lui-même et de son destin. Je retrouve Descartes et le rationalisme, je retrouve Leibniz, Hegel,

Nietzsche, le pragmatisme. Mais quoi ! Je suis constamment gêné, car il me semble que Parain fait beaucoup plus que les interpréter : il les traduit en son langage. Descartes fait confiance aux idées claires et distinctes et Parain traduit : confiance aux mots. Nietzsche tente une critique *logique* du *cogito*, Parain écrit qu'il « pose parfaitement le problème du langage, en ne *croyant poser* que celui de la logique ». Le pragmatisme se réclame du vers de Faust :

*Im Anfang war die Tat,*

et Parain traduit : « L'action est la mesure de notre langage. » Le « Logos » platonicien devient le discours, etc. N'est-ce pas un parti pris ? Ne force-t-on pas la vérité ? Le mot grec de « Logos » n'a-t-il qu'un seul sens ? Et ne puis-je m'amuser à mon tour à *traduire* la pensée de Parain. Ne puis-je dire que cet homme, après avoir désespéré de la connaissance et de la raison, après avoir adhéré quelque temps, en une époque où l'homme voulait forger son destin, à une sorte de pragmatisme radical, est revenu, avec ses contemporains, à se confier à un ordre transcendant qui le délivrât de son inquiétude ? Que devient le langage, en tout cela ? Et s'il me traduit, je traduirai sa traduction : nous n'en finirons pas. Ne vaut-il pas mieux laisser dire à chacun ce qu'il voulait dire ? « Non, Monsieur, disait Breton à un commentateur de Saint-Pol Roux. Si Saint-Pol Roux avait *voulu dire* « carafe », il l'aurait dit. » N'en est-il pas de même pour Descartes ou pour Hegel ?

C'est en nos cœurs que les livres de Parain trouvent leur résonance la plus profonde. C'est lorsqu'il écrit, par exemple : « J'éprouve que je suis responsable d'un monde que je n'ai pas créé<sup>52</sup> », que nous lui donnons une adhésion sans réserves. Parain est un homme pour qui l'homme existe. L'homme : non pas la *nature* humaine, cette réalité toute faite ; mais l'homme en condition, cet être qui ne tire son être que de ses limites. Nous aimons cette sagesse résignée mais militante, cette gravité, ce parti pris de regarder les choses en face, cette honnêteté courageuse et fière et surtout cette grande charité. Peut-être les

principes théoriques de son œuvre nous paraissent-ils un peu anciens, mais, par sa morale, il s'apparente aux plus jeunes d'entre nous. Je songe, en particulier, à Camus. Pour celui-ci, la réponse de l'homme à l'absurdité de sa condition n'est pas dans une grande rébellion romantique, mais dans une application quotidienne. Voir clair, tenir sa parole, faire son métier, voilà notre *vraie* révolte. Car il n'y a aucune raison pour que je sois fidèle, sincère et courageux. Et c'est *précisément pour cela* que je dois me montrer tel. Parain ne nous demande pas autre chose. Sans doute nous laisse-t-il entrevoir une sorte de sanction divine : mais son Dieu est si loin qu'il ne gêne pas. Les jeunes gens de cette époque difficile se satisferont-ils de cette morale ou n'est-elle qu'un stade nécessaire dans l'exploration des limites de la condition humaine ? Et Parain lui-même, et Camus s'en satisfont-ils ? Parain convient volontiers que le parti pris d'honnêteté scrupuleuse dans le choix des mots conduit facilement le romancier au populisme. Car les mots de pain, d'usine, de travail aux pièces, de charrue, d'école, nous sont mieux connus que ceux d'amour et de haine, de liberté, de destin. Et pourtant il déteste ce monde gris et veule, sans horizon. Pareillement, la personne humaine de Camus semble déborder de tous côtés sa doctrine. Que feront-ils ? Il faut attendre. Ce que Schlumberger dit quelque part de Corneille s'applique admirablement à l'après-guerre, encore qu'il fasse profession de la mépriser, ainsi qu'au retour qui l'a suivie et, peut-être, à ce qui suivra ce retour.

« Point de grand mouvement qui ne parte d'une création... avec ce qu'elle comporte de brutal, de sommaire et, si l'on veut, d'artificiel ; point non plus auquel ne succède, après qu'on a vécu plus ou moins longtemps sur ces nouveaux types, le besoin d'une mise au point plus minutieuse, d'un "retour à la nature", c'est-à-dire aux types moyens. L'alternance des deux disciplines est nécessaire. Quel soulagement, lorsqu'une œuvre modestement vraie vient remettre à leur place les grandes figures exaltées, devenues avec le temps d'assez vides fantoches ! Mais quel sursaut lorsqu'une affirmation péremptoire permet un nouveau départ dans une époque stagnante où l'analyse se fait de plus en plus

méticuleuse, raffinée et rampante, lorsqu'un homme se remet à la pire entreprise d'inventer l'homme<sup>53</sup>. »

*Cahiers du Sud*, février et mars 1944.

---

1 A propos de *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*.

2 *Retour à la France* (Grasset, 1936).

3 Expression de Daniel-Rops.

4 *Essai sur la Misère humaine*, 1934.

5 Manuscrit inédit de novembre 1922.

6 *Essai sur la Misère humaine*, pp. 157-158.

7 *Essai sur la Misère humaine*, p. 99.

8 Essai inédit de 1922.

9 *Essai*, p. 238.

10 *Essai*, p. 205.

11 *Id.*

12 *Id.*, p. 217.

13 *Essai sur la Misère humaine*, p. 226.

14 *Recherches sur le langage*, p. 170.

15 *Essai sur la Misère humaine*, p. 206.

16 Cité par Parain : *Recherches sur le langage*, p. 121.

17 Essai de 1922.

18 *Essai sur la Misère humaine*.

19 *Id.*, p. 169.

20 *Id.*, p. 167.

21 *Retour à la France*, p. 186.

22 *Retour à la France*, p. 182.

23 *Recherches sur le langage*, p. 119.

24 D'après Lautréamont.

25 *Essai sur la Misère humaine*, pp. 64, 66, 73, 74.

26 *Retour à la France*, p. 31.

27 *Id.*, pp. 37 et 38.

28 *Retour à la France*, p. 22.

29 *Id.*, p. 105.

30 *Essai sur la Misère humaine*, p. 99.

31 *Recherches sur le langage*, p. 173.

32 *Recherches sur le langage*, p. 121.

33 *Recherches sur le langage*, pp. 22-23.

34 *Id.*, p. 183.

35 *Essai sur la Misère humaine*, pp. 238-292.

36 *Recherches sur le langage*, p. 177.

37 *Essai sur la Misère humaine*, pp. 122, 123 et 198.

38 *Recherches sur le langage*, p. 172.

39 *Retour à la France*, p. 23.

40 *Essai sur la Misère humaine*, p. 123.

41 *Recherches sur le langage*, p. 175.

42 *Retour à la France*, p. 16.

43 *Retour à la France*, p. 14.

44 *Retour à la France*, p. 17.

45 Manuscrit inédit de 1923.

46 Comparez à ce que Bataille dit *du mot* de silence dans *L'Expérience intérieure*.

47 Cette assimilation d'une totalité linguistique au silence le tentait déjà lorsqu'il me parlait des derniers ouvrages de Tolstoï, assimilables, selon lui, à « un grand silence de vieillard ». Un écrivain est Dieu en ce qu'il crée son langage et qu'on peut totaliser ses mots, parler de la langue de Platon, de Shakespeare. Du coup, il se dévoile par-delà ses mots et son œuvre est assimilable au silence. Nous retrouvons ici Blanchot.

48 J'ai simplifié le problème des synthèses en le présentant sous sa forme kantienne. Peut-être faudrait-il parler de « synthèses passives », comme Husserl, ou montrer que la réalité humaine en se temporalisant utilise des complexes déjà synthétisés ; mais de toute façon l'argument reste le même : ce qui vaut pour le langage vaut pour tout objet, car le langage est aussi objet.

49 *Recherches sur le langage*, p. 25.

50 *Recherches sur le langage*, p. 22.

51 Cf. Guillaume : *Psychologie de la Forme*.

52 *Recherches sur le langage*, p. 183.

53 *Tableau de la Littérature française* (Gallimard). Jean Schlumberger : *Corneille*.

## *La liberté cartésienne*

La liberté est une, mais elle se manifeste diversement selon les circonstances. A tous les philosophes qui s'en font les défenseurs, il est permis de poser une question préalable : à propos de quelle *situation* privilégiée avez-vous fait l'expérience de votre liberté ? C'est une chose, en effet, d'éprouver qu'on est libre sur le plan de l'action, de l'entreprise sociale ou politique, de la création dans les arts, et une autre chose de l'éprouver dans l'acte de comprendre et de découvrir. Un Richelieu, un Vincent de Paul, un Corneille auraient eu, s'ils avaient été métaphysiciens, certaines choses à nous dire sur la liberté, parce qu'ils l'ont prise par un bout, au moment où elle se manifeste par un événement absolu, par l'apparition du nouveau, poème ou institution, dans un monde qui ne l'appelle ni ne le refuse. Descartes, qui est d'abord un métaphysicien, prend les choses par l'autre bout : son expérience première n'est pas celle de la liberté créatrice « ex nihilo », mais d'abord celle de la pensée autonome qui découvre par ses propres forces des relations intelligibles entre des essences déjà existantes. C'est pourquoi, nous autres Français qui vivons depuis trois siècles sur la liberté cartésienne, nous entendons implicitement par « libre arbitre » l'exercice d'une *pensée* indépendante plutôt que la production d'un acte créateur, et finalement nos philosophes assimilent, comme Alain, la liberté avec l'acte de juger.

C'est qu'il entre toujours, dans l'ivresse de comprendre, la joie de nous sentir responsables des vérités que nous découvrons. Quel que soit le maître, il vient un moment où l'élève est tout seul en face du problème mathématique ; s'il ne détermine son esprit à saisir les relations, s'il ne produit de lui-même les

conjectures et les schèmes qui s'appliquent tout comme une grille à la figure considérée et qui en dévoileront les structures principales, s'il ne provoque enfin une illumination décisive, les mots restent des signes morts, tout est appris par cœur. Ainsi puis-je sentir, si je m'examine, que l'intellection n'est pas le résultat mécanique d'un procédé de pédagogie, mais qu'elle a pour origine ma seule volonté d'attention, ma seule contention, mon seul refus de la distraction ou de la précipitation et, finalement, mon esprit tout entier, à l'exclusion radicale de tous les acteurs extérieurs. Et telle est bien l'intuition première de Descartes : il a compris, mieux que personne, que la moindre démarche de la pensée engage toute la pensée, une pensée autonome qui se pose, en chacun de ses actes, dans son indépendance plénière et absolue.

Mais cette expérience de l'*autonomie* ne coïncide pas, nous l'avons vu, avec celle de la *productivité*. C'est qu'il faut bien que la pensée ait *quelque chose* à comprendre, des rapports objectifs entre des essences, des structures, un enchaînement : bref, un ordre préétabli de relations. Ainsi, en contrepartie de la liberté d'intellection, rien n'est plus rigoureux que le chemin à parcourir : « N'y ayant qu'une vérité de chaque chose, quiconque la trouve en sait autant qu'on en peut savoir ; et, par exemple, un enfant instruit en l'arithmétique, ayant fait une addition suivant ses règles, se peut assurer d'avoir trouvé, touchant la somme qu'il examinait, tout ce que l'esprit humain saurait trouver. Car enfin la méthode qui enseigne à suivre le vrai ordre et à dénombrer exactement toutes les circonstances de ce qu'on cherche, contient tout ce qui donne de la certitude aux règles d'arithmétique<sup>1</sup>. »

Tout est fixé : l'objet à découvrir et la méthode. L'enfant qui applique sa liberté à faire une addition selon les règles n'enrichit pas l'univers d'une vérité nouvelle ; il ne fait que recommencer une opération que mille autres ont faite avant lui et qu'il ne pourra jamais mener plus loin qu'eux. C'est donc un paradoxe assez frappant que l'attitude du mathématicien ; et son esprit est semblable à un homme qui, engagé dans un sentier fort étroit où chacun de ses

pas et la position même de son corps seraient rigoureusement conditionnés par la nature du sol et les nécessités de la marche, serait pourtant pénétré par l'inébranlable conviction d'accomplir librement tous ces actes. En un mot, si nous partons de l'intellection mathématique, comment concilierons-nous la fixité et la nécessité des essences avec la liberté du jugement ? Le problème est d'autant plus difficile que, à l'époque de Descartes, l'ordre des vérités mathématiques paraît à tous les bons esprits l'effet de la volonté divine. Et puisque cet ordre ne saurait être éludé, un Spinoza préférera lui sacrifier la subjectivité humaine : il montrera le vrai se développant et s'affirmant par sa propre puissance *à travers* ces individualités incomplètes que sont les modes finis. En face de l'ordre des essences, la subjectivité ne peut être en effet que la simple liberté d'adhérer au vrai (au sens où, pour certains moralistes, on n'a d'autre *droit* que de faire son *devoir*), ou alors elle n'est qu'une pensée confuse, une vérité mutilée dont le développement et l'éclaircissement feront disparaître le caractère subjectif. Dans le second cas, l'homme disparaît, il ne reste plus aucune différence entre pensée et vérité : le vrai, c'est la totalité du système des pensées. Si l'on veut sauver l'homme, il ne reste, puisqu'il ne peut *produire* aucune idée, mais seulement la contempler, qu'à le pourvoir d'une simple puissance négative : celle de dire *non* à tout *ce* qui n'est pas le vrai. Aussi trouvons-nous chez Descartes, sous l'apparence d'une doctrine unitaire, deux théories assez différentes de la liberté, selon qu'il considère cette puissance de comprendre et de juger qui est sienne ou selon qu'il veut simplement sauver l'autonomie de l'homme en face du système rigoureux des idées.

Sa réaction spontanée est d'affirmer la responsabilité de l'homme en face du vrai. Le vrai est chose humaine, puisque je dois l'affirmer pour qu'il existe. Avant mon *jugement*, qui est adhésion de ma volonté et engagement libre de mon être, il n'existe rien que des idées neutres et flottantes qui ne sont ni vraies ni fausses. Ainsi l'homme est-il l'être par qui la vérité apparaît dans le monde : sa tâche est de s'engager totalement pour que l'ordre naturel des existants devienne un ordre

des vérités. Il doit penser le monde et vouloir sa pensée, et transformer l'ordre de l'être en système des idées. Il apparaît par là, dès les *Méditations*, comme cet être « ontico-ontologique » dont parlera plus tard Heidegger. Ainsi, Descartes nous pourvoit d'abord d'une entière responsabilité intellectuelle. Il éprouve à chaque instant la liberté de sa pensée en face de l'enchaînement des essences. Sa solitude aussi. Heidegger a dit : Personne ne peut mourir pour moi. Mais avant lui, Descartes : Personne ne peut comprendre pour moi. Finalement, il faut dire oui ou non – et décider seul du vrai pour tout l'Univers. Or, cette adhésion est un acte métaphysique et absolu. L'engagement n'est pas relatif, il ne s'agit pas d'une approximation qui puisse être remise en question. Mais de même que l'homme moral, chez Kant, agit comme législateur de la cité des fins, Descartes, en tant que savant, décide des lois du monde. Car ce « oui », qu'il faut enfin prononcer pour que le règne du vrai arrive, exige l'engagement d'une puissance infinie donnée tout entière à la fois : on ne peut point dire « un peu » oui ou « un peu » non. Et le « oui » de l'homme n'est pas différent du « oui » de Dieu. « Il n'y a que la seule volonté que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue : en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance, qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet... elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même<sup>2</sup>. »

Cette entière liberté, précisément parce qu'elle ne comporte pas de degrés, il est visible qu'elle appartient également à tout homme. Ou plutôt – car la liberté n'est pas une qualité parmi d'autres – il est visible que tout homme *est* liberté. Et cette affirmation célèbre que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, elle ne signifie point seulement que chaque homme possède en son esprit les mêmes semences, les mêmes idées innées, mais « cela témoigne que la

puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux est égale chez tous les hommes ».

Un homme ne peut être plus homme que les autres, parce que la liberté est semblablement infinie en chacun. En ce sens, nul n'a mieux montré que Descartes la liaison entre l'esprit de la science et l'esprit de la démocratie, car on ne saurait fonder le suffrage universel sur autre chose que sur cette faculté universellement répandue de dire non ou de dire oui. Et sans doute nous pouvons constater entre les hommes beaucoup de différence : l'un aura la mémoire plus vive, l'autre l'imagination plus étendue, celui-ci mettra plus de promptitude à comprendre, celui-là embrassera un champ de vérité plus large. Mais ces qualités ne sont pas constitutives de la notion d'homme : il faut y voir des accidents corporels. Et ce qui nous caractérise comme créature humaine, c'est seulement l'usage que nous faisons librement de ces dons. Il n'importe point en effet que nous ayons compris plus ou moins vite, puisque la compréhension, de quelque manière qu'elle nous vienne, doit être totale chez tous ou ne pas être. Alcibiade et l'esclave, s'ils comprennent une même vérité, sont entièrement pareils en ceci qu'ils la comprennent. De la même façon, la situation d'un homme et ses pouvoirs ne sauraient accroître ou limiter sa liberté. Descartes a fait ici, après les Stoïciens, une distinction capitale entre la liberté et la puissance. Être libre, ce n'est point pouvoir faire ce que l'on veut, mais c'est vouloir ce que l'on peut : « Il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées ; au moins en prenant le mot de pensée comme je fais, pour toutes les opérations de l'âme, en sorte que non seulement les méditations et les volontés, mais même les fonctions de voir, d'ouïr, de se déterminer à un mouvement plutôt qu'à un autre, etc., en tant qu'elles dépendent d'elle, sont des pensées... Je n'ai point voulu dire pour cela que les choses extérieures ne fussent point du tout en notre pouvoir, mais seulement qu'elles n'y sont qu'en tant qu'elles peuvent suivre de nos pensées, et non pas *absolument* ni *entièrement*, à

cause qu'il y a d'autres puissances hors de nous, qui peuvent empêcher les effets de nos desseins<sup>3</sup>. »

Ainsi, avec une puissance variable et limitée, l'homme dispose d'une liberté totale. Nous entrevoyons ici l'aspect *néгатif* de la liberté. Car enfin, si je n'ai point la puissance d'accomplir telle ou telle action, il faut que je m'abstienne de désirer la faire : « Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune et à changer mes désirs plutôt que l'ordre du monde... » Bref, pratiquer l'Ἐπόχη, dans le domaine moral. Mais il n'en demeure pas moins que la liberté, dans cette conception première, dispose d'un certain « efficace ». C'est une liberté positive et constructive. Sans doute ne peut-elle changer la qualité du mouvement qui est dans le monde, mais elle peut modifier la direction de ce mouvement. « L'âme a son siège principal dans la petite glande qui est au milieu du cerveau, d'où elle rayonne en tout le reste du corps par l'entremise des esprits (animaux), des nerfs et même du sang... Et toute l'action de l'âme consiste en ce que, par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande à qui elle est étroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effet qui se rapporte à cette volonté<sup>4</sup>. »

C'est cet « efficace », cette constructivité de la liberté humaine que nous trouvons à l'origine du *Discours de la Méthode*. Car enfin, la Méthode est *inventée* : « Certains chemins, dit Descartes, m'ont conduit à des considérations et à des maximes dont j'ai *formé* une méthode<sup>5</sup>... » Mieux encore chaque règle de la Méthode (sauf la première) est une maxime d'action ou d'invention. L'analyse que prescrit la seconde règle ne réclame-t-elle pas un jugement libre et créateur qui produit des schèmes et qui conçoit des divisions hypothétiques qu'il vérifiera peu après ? Et cet ordre que prône la troisième règle, ne faut-il pas l'aller chercher et le préfigurer au milieu du désordre avant que de s'y soumettre ? La preuve est qu'on l'inventera s'il n'est point en effet : « Supposant même de l'ordre entre (les objets) qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. » Et les dénombrements du quatrième précepte ne supposent-ils pas une

puissance de généralisation et de classification propre à l'esprit humain ? En un mot, les règles de la Méthode sont au niveau du schématisme kantien, elles représentent en somme des directives très générales pour un jugement libre et créateur. N'est-ce pas d'ailleurs Descartes qui, le premier, alors que Bacon apprenait aux Anglais à suivre l'expérience, a réclamé que le physicien la précédât par des hypothèses ? Ainsi découvrons-nous d'abord dans ses œuvres une magnifique affirmation humaniste de la liberté créatrice, qui construit le vrai pièce à pièce, qui pressent et préfigure à chaque instant les rapports réels entre les essences, en produisant des hypothèses et des schèmes, qui, égale chez Dieu et chez l'homme, égale en tous les hommes, absolue et infinie, nous contraint d'assumer cette tâche redoutable, *notre* tâche par excellence : faire qu'une vérité existe dans le monde, faire que le monde soit vrai, – et qui nous dispose à vivre en *générosité*, « sentiment que chacun a de son libre arbitre, joint à la résolution de n'en manquer jamais ».

Mais tout aussitôt intervient l'ordre préétabli. Chez un Kant, l'esprit humain constitue la vérité ; chez Descartes, il ne fait que la découvrir, puisque Dieu a fixé une fois pour toutes les relations que les essences soutiennent entre elles. Et d'ailleurs, quel que soit le chemin que le mathématicien ait choisi pour venir à bout de son problème, il ne peut douter du résultat, une fois qu'il est acquis. L'homme d'action, contemplant son entreprise, peut dire : ceci est à moi. Mais non l'homme de science. Aussitôt découverte, la vérité lui devient étrangère : elle appartient à tous et n'est à personne. Il ne peut que la constater et, s'il voit clairement les rapports qui la constituent, il ne lui reste même pas la ressource d'en douter : transpercé par une illumination intérieure qui l'anime tout entier, il ne peut que donner son adhésion au théorème découvert et, par là, à l'ordre du monde. Ainsi les jugements « 2 et 2 font 4 » ou « Je pense, donc je suis » n'ont de valeur qu'autant que je les affirme, mais je ne puis m'empêcher de les affirmer. Si je dis que je n'existe pas, je ne forge même pas une fiction, j'assemble des mots dont les significations se détruisent, tout juste comme si je parlais de

cercles carrés ou de cubes à trois faces. Voilà donc la volonté cartésienne contrainte d'affirmer. « Par exemple, examinant ces jours passés si quelque chose existait véritablement dans le monde, et connaissant que, de cela seul que j'examinais cette question, il suivait très évidemment que j'existais moi-même, je ne pouvais pas m'empêcher de juger qu'une chose que je concevais si clairement était vraie, non que je m'y trouvasse forcé par aucune cause extérieure, mais seulement parce que d'une grande clarté qui était en mon entendement a suivi une grande inclination en ma volonté<sup>6</sup>. »

Et, sans doute, Descartes persiste à nommer libre cette irrésistible adhésion à l'évidence, mais c'est qu'il donne ici un sens tout différent au mot de liberté. L'adhésion est libre parce qu'elle ne se fait sous l'empire d'aucune contrainte extérieure à nous, c'est-à-dire qu'elle n'est point provoquée par un mouvement du corps ou par un entraînement psychologique : nous ne sommes pas sur le terrain des passions de l'âme. Seulement, si l'*âme* demeure indépendante du corps dans le processus d'évidence et si, aux termes des définitions du *Traité des Passions*, on peut appeler l'affirmation de rapports clairement et distinctement conçus une action de la substance pensante prise dans sa totalité, ces termes ne gardent plus aucun sens si l'on considère la volonté par rapport à l'entendement. Car nous appelions liberté, tout à l'heure, la possibilité pour la volonté de se déterminer elle-même à dire oui ou non devant les idées que conçoit l'entendement, ce qui signifiait, en d'autres termes, que les jeux n'étaient jamais faits, l'avenir jamais prévisible. Au lieu qu'à présent, le rapport de l'entendement à la volonté, lorsqu'il s'agit de l'évidence, est conçu sous la forme d'une loi rigoureuse dans laquelle la clarté et la distinction de l'idée jouent le rôle de facteur déterminant par rapport à l'affirmation. En un mot, Descartes est beaucoup plus proche ici des Spinoza et des Leibniz qui définissent la liberté d'un être par le développement de son essence en dehors de toute action extérieure, quoique les moments de ce développement s'enchaînent les uns aux autres avec une rigoureuse nécessité. C'est à ce point qu'il va jusqu'à nier la

liberté d'indifférence ou plutôt jusqu'à en faire le plus bas degré de la liberté : « Afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires ; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse<sup>7</sup>. » Le second terme de l'alternative, « soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée », concerne la foi proprement dite. En ce domaine, comme l'entendement ne peut être la raison suffisante de l'acte de foi, la volonté est tout entière transie et illuminée par une lumière intérieure et surnaturelle que l'on nomme la grâce. On sera peut-être scandalisé de voir cette liberté autonome et infinie soudain *affectée* par la grâce divine et *disposée* à affirmer ce qu'elle ne voit point clairement. Mais au fond y a-t-il une grande différence entre la lumière naturelle et cette lumière surnaturelle qu'est la grâce ? Dans le second cas, il est bien certain que c'est Dieu qui affirme, par l'entremise de notre volonté. Mais n'en est-il pas de même dans le premier ? Si les idées ont de l'être, en effet, c'est en tant qu'elles viennent de Dieu. La clarté et la distinction ne sont que les signes de la cohésion intérieure et de l'absolue densité d'être de l'idée. Et si je suis irrésistiblement incliné à affirmer l'idée, c'est précisément en tant qu'elle pèse sur moi de tout son être et de toute son absolue positivité. C'est cet être pur et dense, sans faille, sans vide, qui s'affirme en moi par son propre poids. Ainsi, Dieu étant source de tout être et de toute positivité, cette positivité, ce plénum d'existence qu'est un jugement vrai ne saurait avoir sa source en moi qui suis néant, mais en lui. Et ne voyons pas seulement dans cette théorie un effort pour concilier une métaphysique rationaliste avec la théologie chrétienne : elle traduit, dans le vocabulaire du temps, cette conscience qu'a toujours eue le savant d'être un pur néant, un simple regard devant la consistance butée, éternelle, devant la pesanteur infinie de la vérité qu'il contemple. Sans doute Descartes, trois ans plus tard, en 1644, revenait à nous concéder la liberté d'indifférence : « Nous sommes, dit-il, tellement assurés de la liberté et de

l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement ; de façon que la toute-puissance de Dieu ne nous doit point empêcher de la croire<sup>8</sup>. » Mais c'est une simple précaution : le redoutable succès de l'*Augustinus* lui avait donné des inquiétudes et il ne voulait pas risquer d'être condamné en Sorbonne. Il faut plutôt remarquer que cette conception nouvelle de la liberté sans libre arbitre s'étend à présent à tous les domaines où il porte sa réflexion. Ne dit-il pas en effet à Mersenne : « Vous rejetez ce que j'ai dit, *qu'il suffit de bien juger pour bien faire* ; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'École est que *Voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni repraesentatur ab intellectu*, d'où vient ce mot : *omnis peccans est ignorans* ; en sorte que, si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien, qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection. » La thèse est complète à présent : la claire vue du Bien entraîne l'acte comme la vision distincte du Vrai entraîne l'assentiment. Car le Bien et le Vrai ne sont qu'une seule chose, à savoir l'Être. Et si Descartes peut dire que nous ne sommes jamais aussi libres qu'en faisant le Bien, c'est qu'il substitue ici une définition de la liberté par la *valeur* de l'acte – l'acte le plus libre étant celui qui est le meilleur, le plus conforme à l'ordre universel – à une définition par l'autonomie. Et c'est dans la logique de la doctrine : si nous n'inventons pas *notre* Bien, si le Bien a une existence indépendante *a priori*, comment pourrions-nous le voir sans le faire ?

Pourtant, nous retrouvons dans la recherche du Vrai comme dans la poursuite du Bien une véritable autonomie de l'homme. Mais c'est seulement en tant qu'il est un néant. C'est par son néant et en tant qu'il a affaire au Néant, au Mal, à l'Erreur, que l'homme échappe à Dieu, car Dieu, qui est plénitude infinie d'être, ne saurait concevoir ni régler le Néant. Il a mis en moi le positif ; il est l'auteur responsable de tout ce qui en moi *est*. Mais par ma finitude et mes limites, par ma face d'ombre, je me détourne de lui. Si je conserve une liberté d'indifférence, c'est par rapport à ce que je ne connais pas ou ce que je connais mal, aux idées

tronquées, mutilées, confuses. A tous ces néants, néant moi-même, je puis dire *non* : je puis *ne pas* me décider à agir, à affirmer. Puisque l'ordre des vérités existe en dehors de moi, ce qui va me définir comme autonomie, ce n'est pas l'invention créatrice, c'est le refus. C'est en refusant jusqu'à ce que nous ne puissions plus refuser que nous sommes libres. Ainsi le doute méthodique devient le type même de l'acte libre : « *Nihilo minus... hanc in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata possumus abstinere.* » Et ailleurs : « *Mens quae propria libertate utens supponit ea omnia non existere, de quarum existentia vel minimum potest dubitare.* »

On reconnaîtra dans ce pouvoir de s'échapper, de se dégager, de se retirer en arrière, comme une préfiguration de la négativité hégélienne. Le doute atteint toutes les propositions qui affirment quelque chose en dehors de notre pensée, c'est-à-dire que je puis mettre tous les existants entre parenthèses, je suis en plein exercice de ma liberté lorsque, vide et néant moi-même, je *néantis* tout ce qui existe. Le doute est rupture de contact avec l'Être ; par lui, l'homme a la possibilité permanente de se désengluer de l'univers existant et de le contempler soudain de haut comme une pure succession de fantasmes. En ce sens, c'est la plus magnifique affirmation du règne humain : l'hypothèse du Malin Génie, en effet, montre clairement que l'homme peut échapper à toutes les tromperies, à toutes les embûches ; il y a un ordre du vrai, parce que l'homme est libre ; et si même cet ordre n'existait pas, il suffirait que l'homme fût libre pour qu'il n'y ait jamais de règne de l'erreur. C'est que l'homme, étant cette négation pure, cette pure suspension de jugement, peut, à condition de rester immobile, comme quelqu'un qui retient son souffle, se retirer à tout moment d'une nature fausse et truquée ; il peut se retirer même de tout ce qui en lui est nature : de sa mémoire, de son imagination, de son corps. Il peut se retirer du temps même et se réfugier dans l'éternité de l'instant : rien ne montre mieux que l'homme n'est pas un être de « nature ». Mais dans le moment qu'il atteint à cette indépendance inégalable, contre la toute-puissance du Malin Génie, contre Dieu même, il se surprend

comme un pur néant : en face de *l'Être* qui est tout entier mis entre parenthèses, il ne reste plus qu'un simple *non*, sans corps, sans souvenir ; sans savoir, sans *personne*. Et c'est ce refus translucide de tout qui s'atteint lui-même dans le *cogito*, comme en témoigne ce passage : « Dubito ergo sum, vel, quod idem est : *Cogito ergo sum*<sup>2</sup>. » Encore que cette doctrine s'inspire de l'Ἐπόχη stoïcienne, personne avant Descartes n'avait mis l'accent sur la liaison du libre arbitre avec la négativité ; personne n'avait montré que la liberté ne vient point de l'homme en tant qu'il est, comme un plénum d'existence parmi d'autres pleins dans un monde sans lacune, mais en tant qu'il *n'est pas*, au contraire, en tant qu'il est fini, limité. Seulement cette liberté ne saurait être aucunement créatrice, puisqu'elle n'est *rien*. Elle ne dispose pas du pouvoir de produire une idée : car une idée est une réalité, c'est-à-dire qu'elle possède un certain *être* que je ne puis lui donner. Au reste, Descartes lui-même va en limiter la portée, puisque, selon lui, lorsqu'enfin l'Être paraît – l'Être absolu et parfait, infiniment infini – nous ne pouvons pas lui refuser notre adhésion. Nous nous apercevons alors qu'il n'a pas poussé jusqu'au bout sa théorie de la négativité : « Puisque la vérité consiste en l'*être* et la fausseté au *non-être* seulement<sup>10</sup>. » La puissance de refus qui est en l'homme consiste uniquement à refuser le faux, bref, à dire non au non-être. Si nous pouvons retenir notre assentiment aux œuvres du Malin Génie, ce n'est point en tant qu'elles sont, c'est-à-dire en tant que, vraies ou fausses, elles ont au moins, en tant qu'elles *sont* nos représentations, un minimum d'être, mais en tant qu'elles ne sont pas, c'est-à-dire en tant qu'elles visent mensongèrement des objets qui n'existent pas. Si nous pouvons nous retirer du monde, ce n'est pas en tant qu'il existe dans sa haute et pleine majesté, comme une affirmation absolue, mais en tant qu'il nous apparaît confusément par l'entremise des sens et que nous le pensons imparfaitement par quelques idées dont les fondements nous échappent. Ainsi Descartes oscille perpétuellement entre l'identification de la liberté avec la négativité ou négation de l'Être – ce qui serait la liberté d'indifférence – et la conception du libre arbitre comme simple négation de la

négation. En un mot, il lui a manqué de concevoir la négativité comme productrice.

Étrange liberté. Pour finir, elle se décompose en deux temps : dans le premier, elle est négative et c'est une autonomie, mais elle se réduit à refuser notre assentiment à l'erreur ou aux pensées confuses ; dans le second, elle change de signification, elle est adhésion positive, mais alors la volonté perd son autonomie et la grande clarté qui est en l'entendement pénètre et détermine la volonté. Est-ce bien là ce que voulait Descartes et la théorie qu'il a construite correspond-elle vraiment au sentiment premier que cet homme indépendant et orgueilleux avait de son libre arbitre ? Il ne le semble pas. D'abord cet individualiste dont la personne même joue un tel rôle dans sa philosophie, soit qu'il retrace l'histoire de ses pensées dans le *Discours de la Méthode*, soit qu'il se rencontre lui-même, comme un fait inébranlable, sur le chemin de son doute, a conçu une liberté désincarnante et désindividualisante : car le sujet pensant, s'il faut l'en croire, n'est d'abord *rien* que négation pure, ce néant, ce petit tremblement d'air qui échappe seul à l'entreprise de douter et qui n'est *rien d'autre* que le doute lui-même, et, quand il sort de ce rien, c'est pour devenir pure assomption de l'Être. Entre le savant cartésien, qui n'est, au fond, que la simple *vision* des vérités éternelles, et le philosophe platonicien, mort à son corps, mort à sa vie, qui n'est plus que la contemplation des Formes et qui, pour finir, s'assimile à la science elle-même, il n'y a pas grande différence. Mais *l'homme*, en Descartes, avait d'autres ambitions : il concevait sa vie comme une entreprise, il voulait que la science soit *faite* et qu'elle soit faite par lui ; or, sa liberté ne lui permettait pas le « faire ». Il souhaitait que l'on cultivât en soi les passions pourvu qu'on en fît bon usage : il entrevoyait, en quelque sorte, cette vérité paradoxale qu'il y a des passions *libres*. Il prisait par-dessus tout la vraie générosité, qu'il a définie en ces termes : « Je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de

ses volontés, ni pour quoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en lui-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures : ce qui est suivre parfaitement la vertu<sup>11</sup>. » Or, cette liberté qu'il a inventée et qui peut seulement retenir les désirs jusqu'à ce que la claire vue du Bien détermine les résolutions de la volonté, ne saurait justifier ce sentiment orgueilleux d'être le véritable auteur de ses actes et le créateur continuels de libres entreprises, pas plus qu'elle ne lui donne les moyens d'inventer les schèmes opératoires conformément aux règles générales de la Méthode. C'est que Descartes, savant dogmatique et bon chrétien, se laisse écraser par l'ordre préétabli des vérités éternelles et par le système éternel des valeurs créées par Dieu. S'il n'invente pas son Bien, s'il ne construit pas la Science, l'homme n'est plus libre que nominalement. Et la liberté cartésienne rejoint ici la liberté chrétienne, qui est une fausse liberté : l'homme cartésien, l'homme chrétien sont libres pour le Mal, non pour le Bien, pour l'Erreur, non pour la Vérité. Dieu, par le concours des lumières naturelles et surnaturelles qu'il leur dispense, les conduit par la main vers la Connaissance et la Vertu qu'il a choisies pour eux ; ils n'ont qu'à se laisser faire ; tout le mérite de cette ascension lui reviendra. Mais, dans la mesure où ils sont néant, ils lui échappent ; ils sont libres de lâcher sa main en cours de route et de se plonger dans le monde du péché et du non-être. En contrepartie, naturellement, ils peuvent toujours se garder du Mal intellectuel et moral : se garder, se préserver, suspendre le jugement, barrer les désirs, arrêter à temps les actes. On leur demande seulement, en somme, de ne pas entraver les desseins de Dieu. Mais finalement l'Erreur et le Mal sont des non-êtres : l'homme n'a même pas la liberté de produire quelque chose sur ce terrain. S'il s'obstine dans son vice ou dans ses préjugés, ce qu'il créera sera un *rien* ; l'ordre universel ne sera pas même troublé par leur entêtement. « Le pire, dit Claudel, n'est pas toujours sûr. » Dans une doctrine qui confond l'être et la perception, le seul domaine de

l'initiative humaine, c'est le terrain « bâtard » dont parle Platon, ce terrain qu'on « n'aperçoit jamais qu'en songe », la frontière de l'être et du non-être.

Mais, puisque Descartes nous avertit que la liberté de Dieu n'est pas plus entière que celle de l'homme et que l'une est à l'image de l'autre, nous disposons d'un moyen d'investigation nouveau pour déterminer plus exactement les exigences qu'il portait en lui et que des postulats philosophiques ne lui ont pas permis de satisfaire. S'il a conçu la liberté divine comme toute semblable à sa propre liberté, c'est donc de sa propre liberté, telle qu'il l'aurait conçue sans les entraves du catholicisme et du dogmatisme, qu'il parle lorsqu'il décrit la liberté de Dieu. Il y a là un phénomène évident de sublimation et de transposition. Or, le Dieu de Descartes est le plus libre des Dieux qu'a forgés la pensée humaine ; c'est le seul Dieu créateur. Il n'est soumis, en effet, ni à des principes – fût-ce à celui d'identité – ni à un souverain Bien dont il serait seulement l'exécuteur. Il n'a pas seulement créé les existants conformément à des règles qui se seraient imposées à sa volonté, mais il a créé à la fois les êtres et leurs essences, le monde et les lois du monde, les individus et les principes premiers :

« Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou Saturne et l'assujettir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui... C'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois de son royaume<sup>12</sup>... »

« Pour les vérités éternelles, je dis derechef qu'elles sont seulement vraies ou possibles parce que Dieu les connaît comme vraies ou possibles et qu'elles ne sont pas au contraire connues comme vraies par Dieu comme si elles étaient vraies indépendamment de lui. Et si les hommes entendaient bien le sens de leurs paroles, ils ne pourraient jamais dire sans blasphème que la vérité de quelque chose précède la connaissance que Dieu en a, car en Dieu ce n'est qu'un de vouloir et de connaître ; de sorte que, par cela même s'il veut une chose, il la

connaît et par cela même seulement cette chose est vraie. Il ne faut donc pas dire que si Dieu n'était pas, néanmoins ces vérités seraient vraies<sup>13</sup>... »

« Vous demandez qui a nécessité Dieu à créer ces vérités ; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fût pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus nécessairement conjointes à son essence que les autres créatures<sup>14</sup>... »

« Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues ; car c'est tout autre chose de vouloir qu'elles fussent nécessaires et de vouloir nécessairement ou d'être nécessité à le vouloir<sup>15</sup>. »

Ici le sens de la doctrine cartésienne se dévoile. Descartes a parfaitement compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolue, qu'un acte libre était une production absolument neuve dont le germe ne pouvait être contenu dans un état antérieur du monde et que, par suite, liberté et création ne faisaient qu'un. La liberté de Dieu, bien que semblable à celle de l'homme, perd l'aspect négatif qu'elle avait sous son enveloppe humaine, elle est pure productivité, elle est l'acte extra-temporel et éternel par quoi Dieu fait qu'il y ait un monde, un Bien et des Vérités éternelles. Dès lors la racine de toute Raison est à chercher dans les profondeurs de l'acte libre, c'est la liberté qui est le fondement du vrai, et la nécessité rigoureuse qui paraît dans l'ordre des vérités est elle-même soutenue par la contingence absolue d'un libre arbitre créateur, et ce rationaliste dogmatique pourrait dire, comme Goethe, non pas : « Au commencement était le Verbe », mais : « Au commencement était l'Acte ». Quant à la difficulté qu'il y a à maintenir la liberté devant la vérité, il en a entrevu la solution en concevant une création qui soit en même temps intellection, comme si la chose créée par un libre décret se tenait, en quelque sorte, devant la liberté qui la soutient à l'être et se livrait, du même coup, à la compréhension. En Dieu le vouloir et l'intuition ne font qu'un, la conscience

divine est à la fois constitutive et contemplative. Et, semblablement, Dieu a inventé le Bien ; il n'est point incliné par sa perfection à décider ce qui est le meilleur, mais c'est ce qu'il a décidé qui, par l'effet de sa décision même, est absolument bon. Une liberté absolue qui invente la Raison et le Bien et qui n'a d'autres limites qu'elle-même et sa fidélité à elle-même, telle est finalement pour Descartes la prérogative divine. Mais, d'un autre côté, il n'y a rien de plus en cette liberté qu'en la liberté humaine et il a conscience, en décrivant le libre arbitre de son Dieu, de n'avoir fait que développer le contenu implicite de l'idée de liberté. C'est pourquoi, à bien considérer les choses, la liberté humaine n'est pas limitée par un ordre de libertés et des valeurs qui s'offriraient à notre assentiment comme des *choses* éternelles, comme des structures nécessaires de l'Être. C'est la volonté divine qui a posé ces valeurs et ces vérités, c'est elle qui les soutient : notre liberté n'est bornée que par la liberté divine. Le monde n'est rien que la création d'une liberté qui le conserve indéfiniment ; la vérité n'est rien si elle n'est voulue par cette infinie puissance divine et si elle n'est reprise, assumée et entérinée par la liberté humaine. L'homme libre est seul en face d'un Dieu absolument libre ; la liberté est le fondement de l'Être, sa dimension secrète ; dans ce système rigoureux, elle est, pour finir, le sens profond et le vrai visage de la nécessité.

Ainsi Descartes finit par rejoindre et par expliciter, dans sa description de la liberté divine, son intuition première de sa propre liberté, dont il a dit qu'elle « se connaît sans preuve et par la seule expérience que nous en avons ». Peu nous importe qu'il ait été contraint par son époque, comme aussi bien par son point de départ, de réduire le libre arbitre humain à une puissance seulement négative de se refuser jusqu'à ce qu'enfin il cède et s'abandonne à la sollicitude divine ; peu nous importe qu'il ait hypostasié en Dieu cette liberté originelle et *constituante* dont il saisissait l'existence infinie par le *cogito* même : reste qu'une formidable puissance d'affirmation divine et humaine parcourt et soutient son univers. Il faudra deux siècles de crise – crise de la Foi, crise de la Science – pour

que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme : l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe. Mais nous ne reprocherons pas à Descartes d'avoir donné à Dieu ce qui nous revient en propre ; nous l'admirerons plutôt d'avoir, dans une époque autoritaire, jeté les bases de la démocratie, d'avoir suivi jusqu'au bout les exigences de l'idée *d'autonomie* et d'avoir compris, bien avant le Heidegger de *Vom Wesen des Grundes*, que l'unique fondement de l'Être était la liberté<sup>16</sup>.

*Introduction à des textes choisis de Descartes (1946).*

---

1 *Discours de la Méthode*, II<sup>e</sup> partie.

2 *Méditation quatrième*.

3 AM\*\*\*, mars 1638.

4 *Traité des Passions*, art. 34 et 41.

5 *Discours de la Méthode*, 1<sup>re</sup> partie.

6 *Méditation quatrième*.

7 *Méditation quatrième*.

8 *Principes*, § 41.

9 *Recherche de la Vérité*.

10 A Clerselier, 23 avril 1649.

11 *Traité des Passions*, art. 153.

12 Lettre à Mersenne, 15 avril 1630.

13 A Mersenne, 6 mai 1630.

14 Au même, 27 mai 1630.

15 A Mesland, 2 mai 1644.

16 Simone Pétrement, dans *Critique*, me reproche, à propos de cet article, d'ignorer « la liberté contre soi-même ». C'est qu'elle ignore elle-même la dialectique de la liberté. Bien sûr, il y a liberté contre *soi*. Et le *soi* est *nature* au regard de la liberté qui le veut changer. Mais pour qu'il puisse être « soi », il faut d'abord qu'il soit liberté. La nature n'est, autrement,

qu'extériorité, donc négation radicale de la personne. Même le *désarroi*, c'est-à-dire l'imitation intérieure de l'extériorité, même l'*aliénation* supposent la liberté.

# *Matérialisme et révolution*<sup>1</sup>

## 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 sursis 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 toujours 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 faisons 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, 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 doctrine – 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 matérialiste, 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 étrangère<sup>2</sup>. » 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 mots 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 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 kantien 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 aussitôt 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 dialectique 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 touts qui altèrent 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 recombinaison 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'années<sup>3</sup>. » 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 faibles. Il suffit, pour le comprendre, d'en comparer les résultats à l'idéal vraiment dialectique de la lutte des classes : dans le dernier cas, en effet, le prolétariat fondera en lui la classe bourgeoise dans l'unité d'une société sans classes. 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 changement 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 chargée 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<sup>4</sup> ?

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 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<sup>e</sup> 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, elles 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 mouvement 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<sup>5</sup>. »

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 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*<sup>6</sup>. » 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, 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<sup>7</sup>.

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 fondera dans d'autres concepts pour arriver à une notion concrète, la plus riche. Cette notion, pour finir, comprendra en elle comme 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 contrepartie 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 développement 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 réciproque des phénomènes, établis par la méthode dialectique, constituent les lois nécessaires de la matière en mouvement<sup>8</sup> », puisque les sciences de la nature procèdent 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 translucidité 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'idéalisme<sup>2</sup> ; opacité et 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'idéalisme<sup>10</sup>. Cette confusion 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 dépérissantes de la société, facilitant par là le renversement de ces forces qui 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 reconnaissent 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 développement 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 classes, 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 trotskystes, 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 trotskyste 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 trotskyste est un indicateur » oscille perpétuellement de l'état d'opinion utile à celle de vérité objective<sup>11</sup>.

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 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<sup>12</sup>.

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 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'écarteler 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'Église 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 rejointolement 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 pétainiste 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 préparent 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 reconnaissaient les droits de la classe possédante, ils

obéissaient 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 charnière 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 réalité<sup>13</sup>. 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 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 conférerait-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 manoeuvre, 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 première 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 continuel 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 amenée 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 par 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* divine, 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<sup>14</sup> ? 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 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 classes 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 Trotsky 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<sup>e</sup> 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 travail, 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'étirole 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'opresseur, 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 taylorisme<sup>15</sup>, 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 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 revendication 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 destin<sup>16</sup>. 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 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'obligation 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 subjectivité<sup>17</sup>. 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 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 d'abord 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 de 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'avaler le matérialisme qui répugne à sa raison et qui n'exprime pas sa situation personnelle. Mais si la philosophie révolutionnaire s'explique 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 libèrtera 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-parole. 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 ?

(*Les Temps Modernes*, 1946.)

---

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.

2 K. Marx et Fr. Engels : *Œuvres complètes* : Ludwig Feuerbach, t. XIV, p. 651, 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.

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

4 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 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 ?

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

6 Page 16. C'est moi qui souligne.

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

8 Staline. *Ibid.*, p. 13.

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

10 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 « 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 intraatomique 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*.

11 Je résume ici des conversations sur le trotskysme que j'aie 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.

12 Pour finir, comme on voit dans l'affaire Lyssenko, 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.

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

14 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.

15 Le behaviourisme est la philosophie du taylorisme.

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

17 C'est, derechef, le point de vue de Marx en 1844, c'est-à-dire avant la néfaste rencontre d'Engels.

## *Merleau-Ponty*

Que d'amis j'ai perdus qui vivent encore. Ce ne fut la faute de personne : c'étaient eux, c'était moi ; l'événement nous avait faits et rapprochés, il nous a séparés. Et Merleau-Ponty, je le sais, ne disait pas autre chose quand il lui arrivait de penser aux gens qui hantèrent et quittèrent sa vie. Il ne m'a jamais perdu pourtant, il a fallu qu'il meure pour que je le perde. Nous étions des égaux, des amis, non pas des semblables : nous l'avions compris tout de suite et nos différends, d'abord, nous amusèrent ; et puis, aux environs de 1950, le baromètre tomba : bonne brise sur l'Europe et sur le monde, nous deux, la houle nous cognait crâne contre crâne et, l'instant d'après, jetais chacun de nous aux antipodes de l'autre. Nous ne rompîmes jamais des liens si souvent tendus : si l'on demande pourquoi, je dirai que nous eûmes beaucoup de chance et, quelquefois, du mérite. Nous essayâmes chacun de rester fidèle à soi et à l'autre, nous y réussîmes à peu près. Merleau est encore trop vif pour qu'on puisse le peindre, il se laissera mieux approcher – à mon insu peut-être – si je raconte cette brouille qui n'a pas eu lieu, notre amitié.

A l'École, nous nous connaissions sans nous fréquenter. Il était externe, j'étais pensionnaire : chacun de ces deux états se prend pour une chevalerie dont l'autre est la piétaille. Vint le service militaire ; je fus deuxième classe, il devint sous-lieutenant : encore deux chevaleries<sup>1</sup>. Nous nous perdîmes de vue. Il eut une chaire à Beauvais, je crois ; j'enseignais au Havre. Pourtant, nous nous préparions sans le savoir à nous rencontrer : chacun de nous essayait de comprendre le monde comme il le pouvait avec les moyens du bord. Et nous

avons les mêmes moyens – qui s'appelaient alors Husserl, Heidegger – parce que nous étions du même bord.

Merleau m'a dit un jour, en 1947, ne s'être jamais guéri d'une incomparable enfance. Il eut le bonheur le plus intime dont il ne fut chassé que par l'âge. Pascalien dès l'adolescence, avant d'avoir lu Pascal, il éprouvait sa personne singulière comme la singularité d'une aventure : quelqu'un, c'est quelque chose qui arrive et s'efface non sans avoir tracé les nervures d'un avenir toujours neuf et toujours recommencé. Qu'était-il, lui, sinon le paradis perdu : une chance folle, imméritée, cadeau gratuit, se tournait, après la chute, en adversité, dépeuplait le monde, le désenchantait d'avance. Cette histoire est extraordinaire et commune : notre capacité de bonheur dépend d'un certain équilibre entre ce que nous a refusé notre enfance et ce qu'elle nous a concédé. Tout à fait sevrés, tout à fait comblés, nous sommes perdus. Donc il y a des lots, en nombre infini : le sien, c'était d'avoir gagné trop tôt. Pourtant, il lui fallait vivre : il lui restait à se faire jusqu'à la fin tel que l'événement l'avait fait. Tel et autre : cherchant l'âge d'or ; son archaïque naïveté, forgeant à partir de là ses mythes et ce qu'il a nommé depuis son « style de vie », instituait des préférences – à la fois pour les traditions, qui rappellent les cérémonies de l'enfance, et pour la « spontanéité » qui évoque la liberté surveillée –, découvrait le sens de ce qui *se passe* à partir de ce qui *s'est passé* et, finalement, faisait de l'inventaire et du constat une prophétie. Voilà ce qu'il sentait, jeune homme, sans pouvoir l'exprimer encore ; voilà par quels détours il vint à la philosophie. Il s'étonna, rien de plus : tout est joué d'abord et pourtant l'on continue ; pourquoi ? Pourquoi mener une vie disqualifiée par des absences ? Et qu'est-ce que vivre ?

Futiles et sérieux, nos maîtres ignoraient l'Histoire : ils répondaient que ces questions ne se posaient pas, qu'elles étaient mal posées ou – c'était un tic de plume, à l'époque – que « les réponses étaient dans les questions ». Penser, c'est mesurer, disait l'un d'eux qui ne faisait ni l'un ni l'autre. Et tous : l'homme et la nature font l'objet de concepts universels. Voilà justement ce que Merleau-Ponty

ne pouvait admettre : tourmenté par les secrets archaïques de sa préhistoire, il s'agaçait de ces braves gens qui se prenaient pour des avettes et pratiquaient la « pensée de survol » en oubliant notre enlèvement natal. Ils se targuent, dira-t-il plus tard, de regarder le monde en face : ne savent-ils pas qu'il nous enveloppe et nous produit ? L'esprit le plus délié en porte la marque et l'on ne peut former une seule pensée qu'elle ne soit conditionnée en profondeur, dès l'origine, par l'être qu'elle prétend viser. Puisque nous sommes des histoires ambiguës – chance et malchance, raison, déraison – dont l'origine n'est jamais le savoir mais l'événement, il n'est pas même imaginable qu'on puisse traduire en termes de connaissance notre vie, cette maille qui file. Et que peut valoir une pensée humaine sur l'homme, puisque c'est l'homme lui-même qui s'en fait juge et garant ? Ainsi Merleau « ruminait-il sa vie ». Et qu'on n'aille pas penser à Kierkegaard : ce serait trop tôt. Le Danois fuyait le savoir hégélien ; il s'inventait des opacités par terreur de la transparence : si le jour passait à travers lui, Sören ne serait plus rien. Merleau-Ponty, c'est tout le contraire : il voulait comprendre, *se* comprendre ; entre l'idéalisme universaliste et ce qu'il appellera son « historicité primordiale », ce ne fut pas sa faute s'il découvrit à l'usage qu'il y avait incompatibilité. Il n'a jamais prétendu donner le pas à la déraison sur le rationalisme : il ne voulait qu'opposer l'Histoire à l'immobilisme du sujet kantien. C'est, comme disait Rouletabille, prendre la raison par le bon bout : rien de plus. Bref, il cherchait son « ancrage » ; on voit ce qui lui manquait pour commencer par le commencement : l'intentionnalité, la situation, vingt autres outils qu'on pouvait se procurer en Allemagne. Vers ce temps, j'eus, pour d'autres motifs, besoin des mêmes instruments. Je vins à la phénoménologie par Levinas et partis pour Berlin où je restai près d'un an. Quand je revins, nous étions au même point, sans nous en douter : jusqu'en septembre 1939, nous poursuivîmes nos lectures et nos recherches ; au même rythme mais séparément.

La philosophie, comme on sait, n'a pas d'efficacité directe : il fallut la guerre pour nous rapprocher. En 1941, des groupes d'intellectuels se formèrent un peu

partout sur notre sol, qui prétendaient résister à l'ennemi vainqueur. J'appartenais à l'un d'eux, « Socialisme et Liberté » ; Merleau nous rejoignit. Cette rencontre n'est pas l'effet d'un hasard : issus l'un et l'autre de la petite bourgeoisie républicaine, nos goûts, la tradition et notre conscience professionnelle nous poussaient à défendre la liberté de plume : à travers celle-ci, nous découvrîmes toutes les autres. A part cela, des naïfs. Née dans l'enthousiasme, notre petite unité prit la fièvre et mourut un an plus tard faute de savoir que faire. Les autres groupes de la zone occupée eurent le même sort, sans doute pour la même raison : il n'en restait plus un en 1942. Un peu plus tard, le gaullisme et le Front national récupérèrent ces résistants de la première heure. Quant à nous deux, en dépit de notre échec, « Socialisme et Liberté » nous avait mis en présence l'un de l'autre. L'époque nous servit : il y avait entre Français une transparence des cœurs, inoubliable, qui était l'envers de la haine. A travers cette amitié nationale qui préférait tout d'avance en chacun pourvu qu'il détestât les nazis, nous nous reconnûmes ; les mots essentiels furent dits : phénoménologie, existence ; nous découvrîmes notre vrai souci. Trop individualistes pour mettre en commun nos recherches, nous devînmes réciproques en restant séparés. Seul, chacun se fût trop aisément persuadé d'avoir compris l'idée phénoménologique ; à deux, nous en incarnions l'un pour l'autre l'ambiguïté : c'est que chacun saisissait comme une déviation inattendue de son propre travail le travail étranger, parfois ennemi, qui se faisait en l'autre. Husserl devenait à la fois notre distance et notre amitié. Sur ce terrain nous n'étions, comme Merleau l'a bien dit à propos du langage, que « des différences sans termes ou plutôt des termes engendrés par les différences qui apparaissent entre eux ». Il a gardé de nos entretiens un souvenir nuancé. Dans le fond, il ne voulait que s'approfondir et les discussions le dérangaient. Et puis je lui faisais trop de concessions, avec trop d'empressement : il me l'a reproché plus tard, aux heures sombres, et aussi d'avoir exposé *notre* point de vue à des tiers sans tenir compte de ses réserves ; il attribuait cela, m'a-t-il dit, à l'orgueil, à je ne sais quel aveugle

mépris des autres. Rien n'est plus injuste : j'ai toujours trouvé, je trouve encore que la Vérité est une ; sur les points de détail il me paraissait alors que je devais abandonner mes vues si je n'avais pu convaincre l'interlocuteur d'abandonner les siennes. Merleau-Ponty, au contraire, trouvait sa sécurité dans la multiplicité des perspectives : il y voyait les facettes de l'Être. Quant à passer sous silence ses réserves, si je l'ai fait ce fut de bonne foi. Ou presque : sait-on jamais ? Ma faute était plutôt de laisser tomber les décimales pour réaliser plus vite l'unanimité. De toute manière, il ne m'en voulait pas trop puisqu'il a conservé l'idée tout amicale que j'étais un conciliateur. Je ne sais s'il tira profit de ces discussions : parfois j'en doute. Mais je n'oublie pas ce que je leur dois : une pensée ventilée. A mon avis, ce fut le moment le plus pur de notre amitié.

Il ne me disait pas tout, pourtant. Nous ne parlions plus de politique sauf pour commenter les nouvelles de la B.B.C. J'étais tombé dans un dégoût dont je sortis le jour où je pus rallier une organisation solide. Merleau, autrefois plus réservé sur notre tentative, fut moins prompt à l'oublier : elle lui offrait en miniature l'image d'un événement : c'était ramener l'homme à soi, à cet accident qu'il était, qu'il continuait d'être et qu'il produisait. Qu'avaient-ils subi, voulu et finalement qu'avaient-ils fait, ces professeurs – dont nous étions –, ces étudiants, ces ingénieurs brusquement accolés et soudain séparés par un tourbillon ? Merleau-Ponty interrogeait alors la perception ; c'était, pensait-il, un des commencements du commencement : cette épreuve ambiguë livre notre corps par le monde et le monde par notre corps ; la charnière et l'*ancrage*. Mais le monde, c'est aussi l'Histoire ; peut-être sommes-nous historiques d'abord. En marge du livre qu'il écrivait lentement, il réfléchissait sur ce qui lui parut dix ans plus tard l'ancrage fondamental. La *Phénoménologie de la perception* porte les traces de ces méditations ambiguës, mais je ne sus pas les reconnaître ; il lui fallut dix ans pour rejoindre ce qu'il cherchait depuis l'adolescence, cet *être-événement* de l'homme, qu'on peut aussi nommer l'existence. Dirais-je que la phénoménologie demeurait une « statique » dans sa thèse et qu'il allait la

transformer peu à peu en « dynamique » par un approfondissement dont *Humanisme et Terreur* constitue la première étape ? Ce ne serait pas faux ; exagéré, sans doute, mais clair. Disons que ce grossissement permet au moins d'entrevoir le mouvement de sa pensée : doucement, prudemment, inflexiblement, elle se retournait sur elle-même pour atteindre à travers soi l'originel. En ces années qui précédèrent la Libération, il n'était pas fort avancé : il savait déjà pourtant que l'Histoire, pas plus que la nature, ne se peut regarder en face. C'est qu'elle nous enveloppe. Comment ? Comment nous enfermait-elle, la totalité du temps futur et du temps écoulé ? Comment découvrir les autres en nous comme notre vérité profonde ? Comment nous apercevoir en eux comme la règle de leur vérité ? La question se pose déjà au niveau de la spontanéité perceptive et de l'« intersubjectivité » ; elle devient plus concrète et plus urgente quand on replace l'agent historique au sein de l'universel écoulement. Les travaux et les peines, les outils, le régime, les coutumes, la culture, comment y « insérer » la personne ? Inversement, comment l'extraire d'une trame qu'elle ne se fatigue pas d'ourdir et qui ne cesse jamais de la produire ? Merleau avait cru vivre de la paix ; une guerre l'avait fait guerrier et lui, cependant, il avait fait la guerre. Si cet étrange tourniquet nous marquait les limites et la portée de l'action historique ? Il fallait y regarder de près. Investigateur, témoin, accusé, juge, il revint en arrière, examinant à la lumière de notre défaite, de la future défaite allemande – dont nous étions, après Stalingrad, assurés –, la fausse guerre qu'il avait faite, la fausse paix qu'il avait cru vivre et lui, toujours, à la charnière, arroseur arrosé, mystificateur mystifié, victime et complice en dépit d'une bonne foi qui ne faisait pas de doute et qu'il fallait pourtant mettre en question<sup>2</sup>. Tout se passa dans le silence : il n'avait nul besoin d'un partenaire pour faire tomber ce jour nouveau sur la singularité de son époque, sur sa propre singularité. Mais on a la preuve qu'il n'a cessé de réfléchir sur son temps ; dès 1945, il écrivait : « En somme, nous avons appris l'Histoire et nous prétendons qu'il ne faut pas l'oublier<sup>3</sup>. »

C'était un « nous » de politesse : pour apprendre ce qu'il savait, il me fallut encore un lustre. Comblé dès la naissance et puis frustré, il était voué par son expérience à découvrir la force des choses, les puissances inhumaines qui nous volent nos actes et nos pensées. Investi, enveloppé, prédestiné mais libre, son intuition originelle le disposait à comprendre l'événement, cette aventure issue de partout, sans consistance ni signification tant qu'elle ne nous a pas emplis de ses ténèbres chanceuses, tant qu'elle ne nous a pas contraints à lui donner librement et malgré nous sa nécessité de fer. Et puis il souffrait de ses rapports avec autrui : tout avait été trop beau trop vite ; la Nature qui l'enveloppa d'abord, ce fut la Déesse Mère, sa mère, dont les yeux lui donnaient à voir ce qu'il voyait ; elle fut l'*alter ego* ; par elle, en elle, il vécut cette « intersubjectivité d'immanence » qu'il a souvent décrite et qui nous fait découvrir par l'autre notre « spontanéité ». Morte l'enfance, l'amour resta, aussi fort mais désolé. A ses amis, sûr de ne jamais retrouver l'intimité rompue, il ne savait que demander : tout et rien ; quelquefois trop, d'autres fois pas assez. Il passait vite de l'exigence au désintéret, non sans souffrir de ces échecs qui confirmaient son exil. Malentendus, refroidissements, séparations aux torts réciproques : la vie privée lui avait enseigné déjà que nos actes s'inscrivent dans notre petit monde autrement que nous ne l'avions voulu et nous font autres que nous n'étions, en nous prêtant après coup des intentions que nous n'avions pas et que désormais nous aurons eues. Après 1939, il vit dans ces mécomptes, dans ces faux frais qu'on doit accepter faute d'avoir su les prévoir, les caractères mêmes de l'action historique. Il écrivit en 1945 : « Nous avons été amenés à assumer et à considérer comme nôtres non seulement nos intentions, le sens que nos actes ont pour nous mais encore les conséquences de ces actes au-dehors, le sens qu'ils prennent dans un certain contexte historique<sup>4</sup>. » Il voyait « son ombre portée sur l'Histoire comme sur un mur, cette figure que prenaient ses actions au-dehors, cet Esprit objectif qui était lui-même<sup>5</sup> ». Merleau se sentait suffisamment investi pour avoir sans cesse conscience de restituer le monde au monde, suffisamment libre pour

s'objectiver dans l'Histoire par cette restitution. Il se comparait volontiers à une vague : une crête parmi d'autres et toute la mer debout tenant dans un ourlet d'écume. Mélange de hasards singuliers et de généralités, l'homme historique apparaît quand son acte, fait et prévu du plus loin jusque dans son objectivité la plus étrangère, introduit un commencement de raison dans la déraison originelle. A ses adversaires, Merleau répondait en toute certitude que son sentiment de l'existence ne l'opposait pas au marxisme et, par le fait, la phrase bien connue : « Les hommes font l'Histoire sur la base des circonstances antérieures » pouvait passer à ses yeux pour une version marxiste de sa propre pensée.

Les intellectuels communistes ne s'y trompèrent pas. Sitôt finie la bonace de 1945, ils m'attaquèrent : ma pensée politique était confuse, mes idées pouvaient nuire. Merleau, par contre, leur semblait proche. Un flirt s'ébaucha : Merleau-Ponty voyait souvent Courtade, Hervé, Desanti ; son traditionalisme se plaisait en leur compagnie : le Parti communiste, après tout, c'est une tradition. Il préférait ses rites, sa pensée durcie, recuite par vingt-cinq ans d'Histoire, aux spéculations des sans-parti.

Il n'était pas marxiste, cependant : il ne refusait pas l'idée mais qu'elle fût un dogme. Il n'admettait pas que le matérialisme historique fût l'unique lumière de l'Histoire ni que cette lumière émanât d'une source éternelle, soustraite par principe aux vicissitudes de l'événement. A cet intellectualisme de l'objectivité il reprochait comme au rationalisme classique de regarder le monde en face et d'oublier qu'il nous enveloppe. Il eût accepté la doctrine s'il eût pu n'y voir qu'une phosphorescence, qu'un châte jeté sur la mer, éployé, reployé par la houle et dont la vérité dépendît justement de sa participation perpétuelle au branle-bas marin. Un système de références, oui : à la condition qu'on l'altère en s'y référant ; une explication, si l'on veut, mais qui se déforme en expliquant. Faut-il parler de « relativisme marxiste » ? Oui et non. Quelle que fût la doctrine, il s'en défiait, craignant d'y découvrir une construction de la « pensée de survol ».

Relativisme, donc, mais de précaution ; il croyait à ce seul absolu : notre ancrage, la vie. Dans le fond, que reprochait-il à la théorie marxiste de l'Histoire ? Ceci qui est capital et rien d'autre : elle ne faisait pas sa part à la contingence : « Toute entreprise historique a quelque chose d'une aventure, n'étant jamais garantie par quelque structure *absolument* rationnelle des choses ; elle comporte toujours une utilisation des hasards, il faut toujours ruser avec les choses (et avec les gens) puisqu'il faut en faire sortir un ordre qui n'était pas donné avec elles. La possibilité demeure d'un immense compromis, d'un pourrissement de l'Histoire où la lutte des classes, assez puissante pour détruire, ne le serait pas assez pour construire et où s'effaceraient les lignes maîtresses de l'Histoire telles que les avait tracées le *Manifeste communiste*. » Contingence de chacun et de tous, contingence de l'aventure humaine ; au sein de celle-ci, contingence de l'aventure marxiste : nous retrouvons l'expérience fondamentale de Merleau-Ponty. Il avait d'abord réfléchi sur la singularité de sa vie puis se retournant sur son existence historique il avait découvert que l'une et l'autre étaient faites du même tissu.

A ces réserves près, il acceptait le matérialisme historique comme une grille, comme une idée régulatrice ou, si l'on préfère, comme un schème euristique : « Il y a, depuis quinze ans, assez d'auteurs qui dépassent faussement le marxisme pour que nous prenions soin de nous distinguer d'eux. Pour dépasser une doctrine, il faut d'abord être parvenu à son niveau et expliquer mieux qu'elle ce qu'elle explique. Si, en face du marxisme, nous mettons des points d'interrogation, ce n'est pas pour lui préférer une philosophie conservatrice de l'Histoire qui serait encore bien plus abstraite. » Bref, marxiste faute de mieux.

Entendons-nous : le marxisme est fondamentalement une pratique dont l'origine est la lutte de classes. Niez cette lutte, il ne reste rien. En 1945 – et tant que le P.C. partagea le pouvoir avec les partis bourgeois –, elle n'était pas clairement déchiffrable. Les jeunes intellectuels du Parti y croyaient dévotement. Ils n'avaient pas tort ; je dis qu'ils y *croyaient* parce qu'ils ne pouvaient pas la *voir*

sous le masque trompeur de l'unité nationale ; Merleau-Ponty les irrita souvent parce qu'il n'y croyait plus qu'à demi. Il avait réfléchi sur les conséquences de la victoire : plus d'alliés, deux géants face à face. Ceux-ci, soucieux d'éviter les frictions, avaient remodelé la mappemonde à Yalta : à moi le coucher du soleil, à toi son lever ; la paix, ils n'en avaient cure ; il y aurait une Troisième, cela ne faisait pas de doute ; chacun des deux, soucieux de la gagner au plus vite, s'entendait avec l'autre pour la différer jusqu'à ce qu'il eût acquis les meilleures positions. La balance des forces, toutefois, restait provisoirement favorable à l'Occident : donc, en ce moment de l'Histoire, la révolution devenait impossible en Europe ni Churchill, ni Roosevelt, ni, finalement, Staline ne l'eussent tolérée ; on sait ce qui advint de la Résistance grecque et comment elle fut liquidée. Tout est clair aujourd'hui l'Histoire se faisait une pour la terre entière ; il en résultait cette contradiction, alors indéchiffrable, que la lutte des classes se transformait par places en conflits de nations – donc en guerres différées. Aujourd'hui le Tiers Monde nous éclaire ; en 1945, nous ne pouvions ni comprendre la métamorphose ni l'admettre. Bref, nous étions aveugles ; Merleau-Ponty, borgne, fit des conclusions qui étonnèrent parce qu'elles semblaient s'imposer : si la révolution peut être freinée du dehors par le souci de garder l'équilibre international, si des forces étrangères peuvent l'écraser dans l'œuf, si les travailleurs ne doivent plus attendre d'eux-mêmes mais d'un conflit planétaire leur émancipation, alors la classe révolutionnaire a pris congé. La bourgeoisie subsistait, entourée par la masse immense des travailleurs qu'elle exploitait et qu'elle atomisait. Mais le prolétariat, cette force invincible qui portait sentence contre le capitalisme et qui avait mission de le renverser, le prolétariat était de sortie. Il reviendrait, c'était bien possible ; peut-être demain, peut-être dans un demi-siècle ; il se pouvait aussi qu'il ne revînt jamais. Merleau-Ponty constatait cette absence, la déplorait comme il se doit et proposait qu'on s'organisât sans attendre, pour le cas où elle devrait durer. Il alla jusqu'à tracer les grandes lignes d'un programme, dans un texte que je transcris de mémoire mais,

j'en suis certain, assez fidèlement : « En attendant, s'imposer de ne rien faire qui puisse empêcher la renaissance du prolétariat ; mieux, tout faire pour l'aider à se reconstituer ; bref, faire la politique du P.C. » Les derniers mots, en tout cas, je les garantis ; ils m'ont frappé : né de la lutte des classes, le P.C. détermine sa politique en fonction d'elle ; il ne survivrait pas, dans les pays capitalistes, à la disparition du prolétariat. Or Merleau-Ponty ne croyait plus à la guerre civile, contestant par là même la légitimité de l'organisation communiste : le paradoxe est qu'il nous proposât, au même instant, de nous aligner sur le Parti.

Il y avait un autre paradoxe. Allez trouver un évêque et dites-lui, pour voir : « Dieu est mort, je doute qu'il ressuscite mais, en attendant, je marche avec vous. » On vous remerciera de vos gracieuses propositions mais on ne croira pas pouvoir les retenir. Or les amis communistes de Merleau avaient pris le contrepied de cette attitude : ils l'engueulaient un peu, gentiment, mais sans le repousser. A bien y réfléchir, on ne s'en étonnera pas. Le Parti sortait gagnant de la Résistance : il était moins strict sur le choix de ses compagnons de route. Mais, avant tout, ses intellectuels vivaient dans le malaise : radicaux par état, ils eussent souhaité que le prolétariat organisât ses conquêtes, reprît sa marche en avant ; la bourgeoisie, terrorisée par la publicité de ses trahisons, eût tout laissé faire. Au lieu de cela, on temporisait. Ils disaient : prenons le pouvoir ; on leur répondait : les Anglo-Saxons interviendraient sur l'heure. Une contradiction nouvelle apparaissait dans le mouvement de l'« aile marchante » puisqu'on pouvait décommander du dehors, pour sauver la paix et les pays socialistes, une révolution exigée du dedans par les masses. Ces jeunes gens, venus au Parti par la Résistance, ne lui refusèrent pas leur confiance. Mais il y eut des doutes, des tiraillements. Après tout, la France était une démocratie bourgeoise : que faisait le P.C. dans le gouvernement tripartite ? N'était-il pas l'otage du capital ? Ils transmettaient fidèlement des slogans qui les inquiétaient : il faut savoir terminer une grève ; la reconstruction du pays, voilà l'objectif révolutionnaire. Mais ils ne pouvaient empêcher que les conclusions de Merleau ne les troublassent un peu.

Sur les bords. Après tout, il approuvait la politique réformiste du Parti, cette politique dont ils se faisaient, eux-mêmes, par obéissance, les exécutants. Pouvait-on le blâmer de répéter tout haut ce qu'ils se disaient parfois tout bas : où est le prolétariat ? Par le fait, il était là. Mais bridé, muselé. Et par qui ? Ils s'agacèrent de Merleau-Ponty, cette Cassandre, chaque jour un peu plus ; Merleau-Ponty s'agaça d'eux. Tous injustes.

Merleau méconnaissait l'enracinement de ses amis. Il est revenu sur la question, quinze ans plus tard : dans la préface de *Signes*. Il insiste au contraire sur le statut du militant, enveloppé, investi et qui, pourtant, doit contribuer lui-même par ses fidélités et par ses actes à faire le Parti qui le fait. Repentir ambigu qui le conduit surtout à justifier les démissions : qu'on s'amuse, si l'on veut, de l'extérieur, à juger sereinement d'une politique ; ceux qui l'ont produite au jour le jour, ne fût-ce que par leur acquiescement, quand ils en découvrent le sens et qu'ils voient leur ombre portée sur le mur, il ne leur reste qu'à rompre. Mais on peut retourner l'argument et je crois qu'il le savait : pour tous ces jeunes gens de 1945 qui se débattaient entre la bonne foi et la foi jurée, à travers des actions quotidiennement assumées dont ils voyaient le sens dans leurs mains s'altérer, le « penseur de survol », plus d'une fois, ce fut Merleau-Ponty.

Ils le méconnaissaient, à leur tour : ils ignoraient le chemin qu'il avait suivi. De quelques entretiens que nous eûmes plus tard j'ai gardé le sentiment qu'il avait été, avant 1939, plus proche du marxisme qu'il ne fut jamais depuis. Qu'est-ce qui l'en éloigna ? Les procès, j'imagine ; pour qu'il en reparlât si longuement, dix ans après, dans *Humanisme et Terreur*, il a fallu qu'il en restât frappé. Après cela, le pacte germano-soviétique ne l'émut guère : il se divertit à écrire des lettres assez « machiavéliques », pour « répartir les rôles ». Des amis, les écrits de Rosa Luxembourg l'avaient converti à l'idée de cette « spontanéité des masses » qui rapprochait le mouvement général de son mouvement singulier ; quand il vit briller derrière elles la Raison d'État, il se détourna.

Chrétien à vingt ans, il cessa de l'être parce que, disait-il : « On croit qu'on croit, mais on ne croit pas. » Plus exactement il demandait à la catholicité de le réintégrer dans l'unité d'immanence et c'était justement ce qu'elle ne pouvait faire : les chrétiens s'aiment en Dieu. Je n'irai pas dire qu'il passa de là au socialisme : ce serait schématiser. Mais il vint un temps où il rencontra le marxisme et demanda ce qu'il offrait : il trouva que c'était l'unité future d'une société sans classes et, en attendant, une chaude amitié de combat. Après 1936, nul doute : ce fut le Parti qui le gêna. Un de ses traits les plus constants fut de chercher partout l'immanence perdue, d'être rejeté par l'immanence même vers un transcendant et de s'éclipser aussitôt. Il n'est pourtant pas resté à ce niveau de la contradiction originelle : de 1950 à 1960 il a petit à petit conçu un lien nouveau de l'être à l'intersubjectivité ; mais, en 1945, s'il rêvait, peut-être, d'un dépassement, il ne l'avait pas trouvé.

Bref, il venait de fort loin quand, malgré les dégoûts essayés, il proposait ce marxisme attentiste, sévère, et désillusionné. Et c'était vrai qu'il avait « appris l'Histoire » sans goût, par vocation et par opiniâtreté ; vrai aussi qu'il ne devait plus jamais l'oublier. Voilà ce que n'ont pas vu, à l'époque, ses amis communistes, plus sensibles aux adhésions sans réserves qu'aux accords précis et limités. Quant à lui, uniquement soucieux d'approfondir son rapport à l'Histoire, il n'eût pas donné prise à leurs critiques, j'imagine, et se fût entêté dans le silence, si, par chance, nous n'eussions fondé *Les Temps Modernes*. Il avait l'outil et fut presque forcé d'exprimer le détail de sa pensée.

La revue, nous y rêvions depuis 1943. Si la Vérité est une, pensais-je, il faut, comme Gide l'a dit de Dieu, ne la chercher nulle part ailleurs que partout. Chaque produit social et chaque attitude – la plus intime et la plus publique – en sont des incarnations allusives. Une anecdote reflète toute l'époque autant que le fait une Constitution politique. Nous serions des chasseurs de sens, nous dirions le vrai sur le monde et sur nos vies. Merleau me trouvait optimiste : étais-je si sûr qu'il y eût du sens partout ? A quoi j'eusse pu répondre que le sens du

non-sens existe et que c'était à nous de le trouver. Et je sais ce qu'il eût à son tour répondu : éclairer tant que tu veux la barbarie, tu n'en dissiperas pas l'obscurité. La discussion n'eut jamais lieu : j'étais plus dogmatique, il était plus nuancé mais c'est affaire d'humeur ou, comme on dit, de caractère. Nous avions un même désir : sortir du tunnel, voir clair. Il écrivit : « Notre seul recours est dans une lecture du présent aussi complète et aussi fidèle que possible, qui n'en préjuge pas le sens, qui même en reconnaisse le chaos et le non-sens là où ils se trouvent mais qui ne refuse pas de discerner en lui une direction et une idée, là où elles se trouvent. » Ce fut notre programme. Aujourd'hui, après la mort de Merleau, c'est encore le programme de la revue. Non : la véritable différence, il faudrait l'appeler notre inégalité. Depuis qu'il avait appris l'Histoire, je n'étais plus son égal. J'en restais à questionner les faits quand il essayait déjà de faire parler les événements.

Les faits se *répètent*. Bien sûr, ils sont toujours neufs : et après ? Elle est neuve, la pièce annuelle de cet auteur boulevardier : il a fallu qu'il en inventât l'idée ; et puis il a réfléchi, travaillé, chaque mot fut une trouvaille et les acteurs, à leur tour, ont « trouvé » le ton ; ils ont dit, pendant quelques jours : « Je ne sens pas le rôle » et puis brusquement : « Je le sens. » Enfin l'imprévu s'est produit, le jour de la générale : la pièce est devenue ce qu'elle était – cela veut dire : la même que toutes les précédentes. Le fait confirme et recommence : il révèle des coutumes, de vieilles contradictions, parfois, plus profondément, des structures. Le même adultère est commis depuis cinquante ans, tous les soirs, devant le même public bourgeois, au cœur de Paris. En ne cherchant que ces permanences, je souhaitais à mon insu que nous devinssions les ethnographes de la société française.

Les permanences, Merleau-Ponty ne les détestait pas. Mieux : il aimait le retour enfantin des saisons et des cérémonies. Mais, par cette raison même, regrettant sans espoir son enfance, il savait qu'elle ne reviendrait pas ; si l'adulte pouvait être visité, dans le monde des adultes, par la grâce des premières années, ce serait trop beau, la vie serait ronde comme la terre. Merleau, exilé, avait *sent*

de bonne heure ce que je ne pouvais que *savoir* : on ne revient pas en arrière, on ne reprend pas son coup, la douce contingence natale se change en destin par son irréversibilité. Je n'ignorais pas qu'on descend le cours des choses et qu'on ne le remonte jamais : mais j'ai nourri longtemps l'illusion de valoir chaque jour un peu plus, pigeonné par le mythe bourgeois du progrès. Progrès : accumulation des capitaux et des vertus ; on garde tout. Bref, j'approchais de l'excellence, c'était le masque de la mort, aujourd'hui nue. Il s'en éloignait : né pour mourir, rien ne pouvait lui rendre l'immortalité du premier âge ; telle fut son expérience originelle de l'événement.

Au milieu du siècle dernier il eût vécu le temps à rebours, vainement, comme fit Baudelaire après la « fêlure » : fini l'âge d'or, il n'y a de place que pour la dégradation. Le mérite de Merleau, c'est d'avoir évité ce mythe réactionnaire : dégradation tant qu'on veut mais elle est nôtre, nous ne pouvons la subir sans la faire, cela veut dire : sans produire l'homme et ses œuvres à travers elle. L'événement fond sur nous comme un voleur, nous jette dans le fossé ou nous perche sur le mur, nous n'y avons vu que du feu. A peine s'est-il enfui, pourtant, avec sa casserole à la queue, nous voilà si profondément changés que nous ne comprenons même plus comment nous avons pu aimer, agir, vivre auparavant. Qui donc, en 1945, se fût souvenu des années 1930 ? Elles s'apprêtaient à prendre doucement leur retraite, l'Occupation les a tuées, il n'en restait que des os. Quelques-uns rêvaient encore d'un retour à l'avant-guerre, Merleau savait qu'il n'aurait pas lieu, qu'il était criminel et vain de le souhaiter : quand il se demandait, en 1945, si l'aventure humaine sombrerait dans la barbarie ou se récupérerait par le socialisme, il interrogeait l'histoire universelle comme si c'était sa propre vie : temps perdu ? temps retrouvé ? Écart, déviation, dérive : cent fois récrits, ces mots témoignent, sous sa plume, qu'on ne gagne rien sans perdre, que l'avenir, même le plus proche, même le plus docile, trahit nos espoirs et nos calculs. Mais, la plupart du temps, il les trahit en les réalisant : nos actes passés viennent à nous, méconnaissables et nôtres, du fond des années futures ; il fallait

désespérer ou trouver en eux la raison changeante du changement et, faute de pouvoir restituer les faits anciens, les instituer, du moins, au cœur de l'événement qui les renie. On tenterait de régler du dedans l'étrange glissement qu'on nomme Histoire, en cherchant dans le mouvement qui nous emporte les objectifs implicites des hommes pour les leur proposer explicitement. Cela revenait à questionner l'événement dans son imprévisibilité – et sans préjuger de rien – pour y trouver une logique de la temporalité. Cette logique, on serait tenté de l'appeler « dialectique » si Merleau n'eût dès alors récusé le terme et s'il ne l'eût, dix ans plus tard, plus ou moins répudié<sup>6</sup>.

En somme, l'avant-guerre niait le temps : quand un cyclone avait soufflé nos murs, nous cherchions les survivants dans les plâtras et nous leur disions : « Ce n'est rien. » Le plus fort, c'est qu'ils nous croyaient. Merleau-Ponty « apprit l'Histoire » plus vite que nous parce qu'il avait du temps qui coule une jouissance douloureuse et plénière. C'est ce qui fit de lui notre commentateur politique sans même qu'il l'eût souhaité, sans que personne s'en fût aperçu.

Il y avait alors, aux *Temps Modernes*, un comité de rédaction sans homogénéité : Jean Paulhan, Raymon Aron, Albert Ollivier, c'étaient nos amis, bien sûr. Mais – à l'insu de tous et d'abord de nous-même – nous ne partagions aucune de leurs pensées. En fait, notre inerte coexistence avait été, la veille, une camaraderie vivante : les uns venaient de Londres, les autres de la clandestinité. Mais la Résistance s'émietta : chacun regagna son lieu naturel, qui *Le Figaro*, qui le R.P.F., qui la *N.N.R.F.* Les communistes eux-mêmes, après avoir collaboré au premier numéro par la plume de Kanapa, prirent congé. Coup dur pour ceux qui restaient : nous manquions d'expérience. Merleau sauva la revue en acceptant de s'en charger : il fut rédacteur en chef et directeur politique. Cela se fit de soi. Il ne me proposa pas ses services et je ne me permis pas de le « choisir » : nous constatâmes ensemble, après quelque temps, qu'il assumait ce double office et qu'il ne pouvait s'en démettre sans que la revue s'anéantît. Nous ne discutâmes que sur un point : le comité de rédaction ayant disparu de la

couverture, je proposai à Merleau d'y faire imprimer son nom à côté du mien : nous eussions été les deux directeurs. Il refusa net. Je revins cent fois à la charge, pendant les années qui suivirent, avec ce seul argument : c'eût été plus vrai. Cent fois, souriant, détendu, il renouvela son refus, l'expliqua par des raisons de circonstance, jamais les mêmes. Comme elles changeaient sans cesse et que sa position ne changeait pas, je conclus qu'il me cachait ses vrais motifs. Je le lui dis, il s'en défendit sans vigueur : il ne voulait pas me tromper mais couper court aux discussions. Et puis, quel que fût le sujet, il n'a jamais aimé que le débat vînt au fond. Il a gagné : je n'en sais pas plus aujourd'hui qu'en 1945. De la modestie ? J'en doute : il ne s'agissait pas de partager des honneurs mais des responsabilités. On m'a dit au contraire : « C'est que vous étiez, à l'époque, plus connu : il avait trop d'orgueil pour accepter le bénéfice de cette notoriété. » Il est vrai, j'étais plus connu et je ne m'en vantais pas : c'était le temps des rats de cave, des suicides existentialistes ; la bonne presse me couvrait de merde et la mauvaise tout autant : notoire par malentendu. Mais ceux qui lurent dans *Samedi Soir* l'intéressant témoignage d'une pucelle que j'attirai, paraît-il, dans ma chambre pour lui montrer un camembert, ceux-là ne lisaient pas *Les Temps Modernes*, ils en ignoraient jusqu'à l'existence. Les vrais lecteurs de la revue, par contre, nous connaissaient tous deux également ; ils avaient lu nos essais, préféraient ceux de l'un ou ceux de l'autre ou nous renvoyaient dos à dos mais gentiment. Merleau le savait aussi bien que moi : nous avons reçu des lettres que nous nous étions montrées. En gros son public, le mien, celui des *Temps Modernes*, c'était le même. Et le meilleur qu'on pût souhaiter, ne tirant pas sur le pianiste et le jugeant à son travail sans s'occuper du reste. De ma réputation douteuse, Merleau ne pouvait ni souffrir ni profiter. Dira-t-on qu'il avait peur de se compromettre ? Rien n'était plus éloigné de lui : il en a donné la preuve dans la revue même en y publiant sous son nom des articles qui firent scandale. Alors ? Pourquoi s'obstinait-il à signer T.M. des éditoriaux que j'acceptais sans réserves mais qu'il avait conçus et rédigés du premier mot au dernier ? On m'attribua

pêle-mêle tous ceux de ses écrits qu'il n'avait pas avoués : cela va de soi puisque je prétendais être seul maître à bord. Et j'ai découvert, l'an passé, en feuilletant des bibliographies étrangères que j'étais l'auteur de son article sur les camps soviétiques – celui-là même qu'il a reconnu et légitimé dans son dernier livre. Pourquoi ne l'avait-il pas signé, en 1950, puisqu'il devait le reprendre ? Pourquoi l'a-t-il repris, dix ans plus tard, puisqu'il n'avait pas voulu le signer ? Pourquoi tous ces bâtarde qu'il a faits à la revue puisqu'il ne tenait qu'à lui de « régulariser » ? C'est la question : je ne prétends pas y répondre. Il fallait bien vivre, cependant ; je m'accommodai de l'explication la plus confortable : il avait le goût de l'indépendance et toute chaîne lui eût pesé sauf cette entente tacite, à chaque numéro renouvelée, qui n'engageait personne et que l'un ou l'autre pouvait rompre sur l'heure. C'est possible, et puis je pense aujourd'hui qu'il se méfiait de moi : il connaissait mon incompetence, il eut peur de mon zèle ; s'il m'arrivait de parler politique, où irait-on ? Je n'ai pas de preuve de cette défiance sauf celle-ci : en 1947, je fis paraître dans la revue *Qu'est-ce que la littérature ?* Il en lut les premières épreuves et crut y trouver une phrase assimilant, comme c'était la mode, fascisme et « stalinisme » sous le nom commun de « régimes totalitaires ». J'étais en Italie, il m'écrivit sur l'instant ; je reçus la lettre à Naples et je me rappelle ma stupéfaction : « Si vraiment, me disait-il en substance, tu appliques les mêmes mesures au communisme et au nazisme, je te prie d'accepter ma démission. » Il ne s'agissait heureusement, comme je pus le lui prouver, que d'une erreur typographique. L'affaire en resta là. Mais quand j'y réfléchis, elle donne la mesure de sa défiance : d'abord le texte, sur épreuves, était incompréhensible et visiblement mutilé ; ensuite, Merleau le savait, je n'avais jamais donné dans ces sottises ; enfin sa démission fut offerte avec un peu trop d'empressement. En somme, tout indique qu'il s'attendait au pire. Mais ce qui me frappe surtout, c'est qu'il avait peur de me voir filer *à droite*. Pourquoi ? Me jugeait-il droitier de caractère ? Craignait-il simplement que la hyène à stylographe, déboutée par les chacals, postulât son admission au Pen Club ? De

toute manière, il se précautionnait contre mes bévues : qu'une d'elles fût inexcusable, il pouvait se retirer dans les vingt-quatre heures. Ce dispositif d'alarme était encore en place, cinq ans plus tard, quand un désaccord politique nous sépara : pourtant Merleau n'en usa pas ; tant qu'il put espérer que nos contradictions seraient levées, il resta. Sa lettre de 1947 prouve qu'il eût quitté la revue sur l'heure si je l'avais fait tomber dans l'ornière de droite ; quand je pris ma gauche, il accepta de se compromettre : il croyait voir, déjà, le fossé, l'imminence de la culbute et pourtant restait près de moi, décidé à ne sauter qu'en dernier recours. J'ai pensé longtemps qu'il eut tort de ne pas me rejoindre au pilori : une collaboration publique nous eût contraints, me disais-je, à des concessions réciproques, nous nous fussions ménagés pour sauver la direction collégiale. Depuis quelque temps, j'incline à croire qu'il eut raison : en 1952, notre différend ne pouvait ni se masquer ni se détruire, il ne venait pas de nos humeurs mais de la situation : le nom de Merleau n'étant pas prononcé, nous pûmes temporiser plus longtemps. La clandestinité de nos liens, prévue pour lui faciliter la retraite, nous donna le moyen de rester ensemble jusqu'au dernier moment. La séparation se fit en douce, nous n'eûmes pas besoin de la proclamer, cela veut dire de la changer en brouille publiée. C'est cela, peut-être, qui sauva notre amitié.

Ces précautions lui valurent, dans les milieux qui nous touchaient de près, la réputation d'une éminence grise. C'était d'autant plus faux qu'il n'était le conseiller de personne : maître en sa partie comme je l'étais en la mienne, son rôle était – comme le mien – de décider et d'écrire.

Il mettait pourtant une extrême insistance à me faire lire ses articles : ceux qu'il signait T.M. et qui engageaient la revue, et les autres qui portaient son nom et n'engageaient que lui. Qu'on m'entende : cette attitude *ressemble* à celle d'un employé, d'un fonctionnaire qui fait couvrir ses actes par le « responsable ». En fait, c'en est tout le contraire : Merleau n'avait d'autre chef que lui-même. Il s'orientait mieux que moi dans le monde ambigu de la politique : je le savais ;

c'est peu de dire que je lui faisais confiance : il me semblait, à le lire, qu'il me découvrait ma pensée. Mais notre *gentlemans agreement* exigeait qu'il me consultât : anonyme, il ne voulait pas me faire endosser ses écrits. Il y mettait toute sa délicatesse : je balbutiais encore dans cette langue nouvelle qu'il parlait déjà ; il ne l'ignorait pas ; répugnant à me contraindre ou à me séduire, il m'apportait ses manuscrits sans autre commentaire. Il lui fallut, dans les premiers temps, se donner beaucoup de mal pour être lu : je me perdais dans le dédale politique, j'approuvais tout d'avance et précipitamment, je m'enfuyais. Il découvrait ma retraite, venait m'y forcer, je le trouvais soudain devant moi, souriant, le manuscrit tendu : « Je suis d'accord, balbutiais-je. – J'en suis heureux », disait-il sans bouger. Et, désignant de la main gauche les feuillets que m'offrait sa droite : « Tu devrais tout de même les lire », ajoutait-il patiemment.

Je lisais, je m'instruisais, je finissais par me passionner pour ma lecture. Il fut mon guide ; c'est *Humanisme et Terreur* qui me fit sauter le pas. Ce petit livre si dense me découvrit la méthode et l'objet : il me donna la chiquenaude qu'il fallait pour m'arracher à l'immobilisme. On sait qu'il fit scandale partout. Des communistes le vomirent, qui n'y voient plus aucun mal aujourd'hui. Mais à notre droite, surtout, ce fut un beau charivari. Une phrase mit le feu aux poudres, qui assimilait l'opposant au traître et, inversement, le traître à l'opposant. Dans l'esprit de Merleau, elle s'appliquait aux sociétés inquiètes et menacées qui se serrent autour d'une révolution. On voulut y voir une condamnation sectaire de toute opposition à Staline. Merleau devint en quelques jours l'homme au couteau entre les dents. Quand Simone de Beauvoir leur rendit visite, à New York, les rédacteurs de *Partisan Review* ne lui cachèrent pas leur écoëurement : nous étions manœuvrés, la main de Moscou tenait la plume de notre père Joseph. Les pauvres gens ! Un soir, chez Boris Vian, Camus prit Merleau à partie et lui reprocha de justifier les procès. Ce fut pénible : je les revois encore, Camus révolté, Merleau-Ponty courtois et ferme, un peu pâle, l'un se permettant, l'autre s'interdisant les fastes de la violence. Tout d'un coup,

Camus se détourna et sortit. Je lui courus après, accompagné de Jacques Bost, nous le rejoignîmes dans la rue déserte ; j'essayai tant bien que mal de lui expliquer la pensée de Merleau, ce que celui-ci n'avait pas daigné faire. Avec ce seul résultat que nous nous séparâmes brouillés ; il fallut plus de six mois et le hasard d'une rencontre pour nous rapprocher. Ce souvenir ne m'est pas agréable : quel sot projet que d'offrir mes bons offices ! Il est vrai : j'étais à la droite de Merleau, à la gauche de Camus ; quel humour noir me souffla de faire le médiateur entre deux amis qui devaient un peu plus tard me reprocher l'un après l'autre mon amitié pour les communistes et qui sont tous deux morts, irréconciliés ?

En fait, par cette petite phrase qui fit tant crier, que tout le monde accepte aujourd'hui comme une vérité première et qui vaut universellement, au-delà des limites que lui assignait son auteur, Merleau n'avait rien fait qu'appliquer à d'autres circonstances ce que la guerre lui avait appris : on ne nous jugera point sur nos seules intentions ; ce qui donnera notre mesure autant et plus que les effets voulus de nos actes, ce sont les suites involontaires que nous avons devinées, exploitées, en tout cas assumées. « L'homme d'action, a-t-il écrit plus tard, citant Hegel, a la certitude que la nécessité, par son acte, deviendra contingence et la contingence, nécessité. » Du coup, il posait à l'Histoire la vraie question philosophique : qu'est-ce qu'un détour ? Qu'est-ce qu'une dérive ? On a commencé par gros temps et vent debout, persévéré stoïquement, vieilli dans le malheur ; à présent voici l'ouvrage. Que reste-t-il des fins anciennes ? Qu'est-ce qui a disparu ? Une société nouvelle est née en cours de route, façonnée par l'entreprise, déviée par sa déviation : que peut-elle accepter ? Que doit-elle refuser au risque de se rompre les os ? Et quel que soit l'héritage, qui dira si l'on a suivi le plus court chemin ou s'il faut attribuer les méandres aux insuffisances de tous ?

A travers cette rigoureuse justice de l'injustice sauvant les méchants par leurs œuvres, condamnant à l'enfer des hommes de bonne foi pour des actes commis

en toute pureté de cœur, je découvris enfin la réalité de l'événement. En un mot, ce fut Merleau qui me convertit : au fond de mon cœur, j'étais un attardé de l'anarchisme, je mettais un abîme entre les fantasmes vagues des collectivités et l'éthique précise de ma vie privée. Il me détrompa : cette entreprise ambiguë, raisonnable et folle, toujours imprévisible et toujours prévue, qui atteint ses objectifs quand elle les oublie, passe à côté d'eux quand elle veut leur rester fidèle, s'anéantit dans la fausse pureté de l'échec et se dégrade dans la victoire, parfois abandonne l'entrepreneur en cours de route et d'autres fois le dénonce quand il ne s'en croit plus responsable, il m'apprit que je la retrouvais partout, au plus secret de ma vie comme au grand jour de l'Histoire et qu'il n'y en a qu'une, la même pour tous – événement qui nous fait en se faisant action, action qui nous défait en devenant par nous événement – et qu'on l'appelle, depuis Hegel et Marx, la *praxis*. En somme, il me révéla que je faisais l'Histoire comme M. Jourdain faisait de la prose ; le cours des choses fit craquer les derniers barrages de mon individualisme, emporta ma vie privée, je me trouvai aux lieux mêmes où je commençais à m'échapper : je me connus : plus obscur, en pleine lumière, que je ne me croyais et plus riche deux milliards de fois. Il était temps : notre époque exigeait de tous les hommes de lettres qu'ils fissent une dissertation de politique française ; je me préparai à cette épreuve, Merleau m'instruisit sans professer, par son expérience, par les conséquences de ses écrits ; si la philosophie doit être, comme il disait, une « spontanéité enseignante », je peux dire qu'il fut pour moi le philosophe de sa politique. Quant à celle-ci, je prétends que nous ne pouvions en avoir d'autre et qu'elle convenait. Pour durer, il faut commencer bien : le commencement vint de lui et fut excellent ; la preuve en est que nos lecteurs ont pris avec nous tous les virages ; voici tantôt dix-sept ans que nous avons fait paraître le premier numéro des *Temps Modernes* ; nous avons gagné régulièrement des abonnés et c'est le bout du monde si quelques douzaines nous ont quittés.

Il était possible, en 1945, de choisir entre deux positions. Deux, pas plus. La première et la meilleure, c'était de s'adresser aux marxistes, à eux seuls, et de dénoncer la révolution tuée dans l'œuf, la Résistance assassinée, l'éclatement de la Gauche. Quelques périodiques l'adoptèrent courageusement et disparurent, inécoutés : c'était l'époque heureuse où l'on avait des oreilles pour ne pas entendre, des yeux pour ne point voir. Bien loin de croire que ces échecs ont condamné leur tentative, je prétends que nous eussions pu les imiter sans sombrer : la force et la faiblesse de ces revues, c'était de se cantonner sur le terrain politique ; la nôtre publiait des romans, des essais littéraires, des témoignages et des documents : ces flotteurs la soutenaient. Mais, pour dénoncer la révolution trahie, il fallait d'abord être révolutionnaire : Merleau ne l'était point, je ne l'étais pas encore. Nous n'avions pas même le droit de nous déclarer marxistes, en dépit de nos sympathies pour Marx. Or, la révolution n'est pas un état d'âme : c'est une pratique quotidienne éclaircie par une théorie. Et, s'il ne suffit pas d'avoir lu Marx pour être révolutionnaire, on le rejoint tôt ou tard quand on milite pour la révolution. Le résultat est clair : seuls, des hommes formés par cette discipline pouvaient critiquer efficacement la Gauche ; il fallait donc, à l'époque, qu'ils appartenissent de près ou de loin aux milieux trotskystes ; mais, du coup, cette appartenance les disqualifiait, sans qu'il y eût de leur faute : dans cette Gauche mystifiée qui rêvait d'union, ils faisaient figure de « divisionnistes ». Merleau-Ponty voyait clairement les menaces, lui aussi, il constatait le piétinement de la classe ouvrière, il en connaissait les raisons. Mais, s'il eût montré les travailleurs bâillonnés, enchaînés, mystifiés, frustrés de leur victoire, cet intellectuel petit-bourgeois – se fût-il tiré des larmes, en eût-il soutiré aux lecteurs – eût fait de la surenchère démagogique. Quand il concluait, par contre, que le prolétariat s'était mis en vacances, il était sincère et fidèle à lui-même, j'étais fidèle à moi quand j'approuvais ses conclusions. Révolutionnaires, nous ? Allons donc ! La révolution ne semblait alors que le plus aimable des mythes : une idée kantienne, en quelque sorte ; je répétais le mot avec respect, je

ne savais rien de la chose. Intellectuels modérés, la Résistance nous avait tirés à

gauche ; pas assez ; et puis, elle était morte ; livrés à nous-mêmes, qu'étions-nous, que pouvions-nous être sinon des réformistes ?

Restait l'autre attitude. Nous n'eûmes pas à choisir, elle s'imposa. Issus des classes moyennes, nous tentâmes de faire le trait d'union entre la petite bourgeoisie intellectuelle et les intellectuels communistes. Cette bourgeoisie nous avait engendrés : nous avons reçu, en héritage, sa culture et ses valeurs ; mais l'Occupation et le marxisme nous avaient enseigné que ni l'une ni les autres n'allaient de soi. Nous demandions à nos amis du Parti communiste les outils nécessaires pour arracher aux bourgeois l'humanisme. A tous les amis de gauche, nous demandions de faire le travail avec nous. Merleau écrivait : « Nous n'avons pas tort en 1939 de vouloir la liberté, la vérité, le bonheur, des rapports transparents entre les hommes et nous ne renonçons pas à l'humanisme. (Mais) la guerre... nous a appris que ces valeurs restent nominales... sans une infrastructure économique et politique qui les fasse entrer dans l'existence. » Cette position, qu'on peut appeler éclectique, je vois bien qu'elle n'était pas viable à la longue mais je vois aussi que la situation française et internationale la rendait seule possible. Pourquoi nous serions-nous montrés plus royalistes que le roi ? Nous avons oublié, c'est un fait, la lutte des classes mais nous n'étions pas les seuls. L'événement nous avait choisis pour témoigner de ce que voulait en 1945 l'*intelligentsia* petite-bourgeoise, au moment où les communistes avaient perdu les moyens et l'intention de renverser le régime. Celle-ci, me semble-t-il, souhaitait paradoxalement que le Parti communiste fit des concessions réformistes et que le prolétariat français retrouvât son agressivité révolutionnaire. Le paradoxe n'est qu'apparent : cette classe chauvine, exaspérée par cinq ans d'occupation, avait peur de l'U.R.S.S. mais se fût accommodée d'une révolution « bien de chez nous ». Il y a des degrés, toutefois, dans l'être et dans la pensée : quelles que fussent les sollicitations de ce réformisme révolutionnaire et chauvin, Merleau ne se souciait pas d'être l'annonceur d'un prolétariat tricolore. Il avait entrepris, pour sa part – comme firent d'autres en d'autres pays vers le même

moment – un vaste travail de confrontation : il donnait à ronger nos concepts abstraits au marxisme qui se changeait en lui-même dès qu'il les avait assimilés.

Aujourd'hui, la tâche est plus aisée : c'est que les marxistes – communistes ou non – l'ont reprise à leur compte. Elle était, en 1948, fort épineuse, d'autant que les intellectuels du Parti communiste ne se gênaient pas pour envoyer promener ces deux bourgeois suspects, aux mains vides, qui s'étaient proclamés compagnons de route sans qu'on leur eût rien demandé. Il fallut défendre l'idéologie marxiste sans cacher nos réserves et nos hésitations, faire un bout de route avec des gars que nous assurions de notre sympathie et qui nous traitaient en retour d'intellectuels-flics, riposter sans rompre et sans insulter, critiquer modérément mais librement ces écorchés qui ne toléraient pas une restriction, affirmer, en dépit de notre solitude, que nous marchions à leur côté, au côté de la classe ouvrière – les bourgeois, en nous lisant, se tapaient sur les cuisses – sans nous interdire, quand c'était nécessaire, de prendre le Parti communiste de vitesse comme nous fîmes au début de la guerre d'Indochine, lutter pour la détente et la paix dans notre revue confidentielle comme si nous eussions dirigé un quotidien à gros tirage, nous garder de toute vertueuse passion, en particulier de l'importance et de la colère, parler dans le désert comme devant l'assemblée du peuple, sans perdre de vue, pourtant, notre extrême petitesse, nous rappeler à tout instant qu'il n'est pas besoin de réussir pour persévérer mais aussi que la persévérance a pour but la réussite. Malgré les quolibets et les coups bas, Merleau-Ponty fit le travail proprement, avec goût, sans une défaillance : c'était son job. Il n'a pas dévoilé – qui l'a fait ? – la réalité des années 1945, mais il a profité de l'illusoire unité française pour se tenir au plus près des communistes, pour entamer avec eux des pourparlers impossibles et nécessaires et pour jeter les bases, par-delà Marx, de ce qu'il appela parfois « une pensée de gauche ». En un sens, il échoua : la pensée de gauche, c'est le marxisme ni plus ni moins. Mais l'Histoire récupère tout sauf la mort : si le marxisme est en passe de devenir aujourd'hui *toute la pensée de gauche*, nous le devons en premier lieu aux efforts

d'une poignée d'hommes dont il était ; les petits-bourgeois, je l'ai dit, glissaient vers la gauche, le coup d'arrêt vint de partout mais la glissade prit fin sur des positions avancées : au désir commun d'union démocratique et de réformes, Merleau donna l'expression la plus radicale.

Deux ans de bonace et puis la déclaration de guerre froide. Derrière les homélies de Marshall, Merleau sut voir et dénoncer tout de suite une générosité d'ogre. Ce fut le temps des regroupements. Le Parti communiste se durcit, notre droite s'envola vers le centre ; dans le même moment, on commençait d'entendre la crécelle du R.P.F. La bourgeoisie releva la tête, se baptisa troisième force et mit au point la politique du cordon sanitaire. On nous pressait de choisir, Merleau s'y refusa. Il fallut parfois qu'il s'accrochât à la barre : « Coup de Prague », grèves tournantes, fin du gouvernement tripartite, raz de marée gaulliste aux élections municipales. Il avait écrit : « La lutte de classes est masquée » ; elle se démasqua. Nous nous obstinâmes pourtant dans nos offres de médiation que nul ne prenait au sérieux, d'autant plus assurés de réaliser l'unité de la Gauche en nos deux personnes qu'elle n'avait plus à l'époque aucun autre représentant. Le R.D.R. naquit, neutralisme médiateur entre les blocs, entre la fraction avancée de la petite bourgeoisie réformiste et les ouvriers révolutionnaires. On m'offrit d'y entrer, je me laissai persuader qu'il avait nos objectifs, j'acceptai. Merleau, sollicité par ailleurs, donna son adhésion pour ne pas me désavouer. Je ne tardai pas à reconnaître que je m'étais trompé. Pour vivre au plus près du Parti communiste, pour lui faire admettre certaines critiques, il fallait d'abord que nous fussions politiquement inefficaces et qu'on pressentît en nous une autre efficacité. Tel était justement Merleau-Ponty, solitaire, sans partisans ni zéloteurs, dont la pensée toujours neuve et toujours recommencée ne tirait son crédit que d'elle-même. Le Rassemblement, au contraire, si petit qu'il fût et qu'il acceptât d'être, comptait sur la force du nombre. Donc – et bien qu'il voulût à l'instant les suspendre – il ouvrait les hostilités : où recruterait-il ses partisans révolutionnaires sinon dans les milieux

communistes ou communisants ; hérissé, le Parti le traita du premier jour en ennemi, à la stupeur des rassemblés. L'ambiguïté de cette situation fut à l'origine de nos divisions internes : les uns, dégoûtés, se laissèrent filer à droite ; c'étaient, en général, les « responsables » ; les autres – c'était la majorité – prétendaient demeurer inébranlables, s'aligner sur l'action sociale du P.C.F. Ceux-ci, dont nous étions, reprochaient à ceux-là d'avoir abandonné le programme initial : « Où est votre neutralisme ? » ; ceux-là nous renvoyaient aussitôt la question : « Et le vôtre, où est-il ? »

Merleau découvrit-il avant moi notre erreur et qu'une pensée politique ne s'incarne pas facilement, à moins d'aller au bout d'elle-même et d'être quelque part reprise par ceux qui en ont besoin ? N'est-ce pas plutôt qu'il ne pouvait se défendre, en 1948 pas plus qu'en 1941, de mépriser un peu les groupements trop jeunes, sans racines et sans traditions ? Le fait est qu'il ne vint jamais au comité directeur dont il était, pourtant, membre fondateur : c'est du moins ce qu'on m'a rapporté car je n'y allais pas souvent non plus. Il eût pu craindre à bon droit que nous ne dénaturions son entreprise et que *Les Temps Modernes* passent pour l'organe mensuel du R.D.R. : il ne m'en a rien dit, soit qu'il partageât mon imprudence, soit qu'il ne voulût pas me la reprocher, comptant sur l'événement pour me dessiller les yeux. Bref, il dirigea la revue, comme à l'ordinaire, et me laissa guerroyer, seul et par intermittence, sous la bannière de la neutralité. Au printemps 1949, toutefois, nous fûmes d'accord : le R.D.R. n'était pas viable. Le Mouvement de la Paix, alors dirigé par Yves Farge, devait tenir un congrès à Paris. Dès qu'on le sut, hâtivement, il fut question au Rassemblement d'inviter des personnalités américaines et de consacrer, quelques jours après le congrès, des « Journées d'études » à la paix : on pouvait compter, c'était l'évidence, sur la presse de droite pour diffuser la nouvelle ; bref, ces journées pacifistes n'étaient qu'une manœuvre, favorisée sinon inspirée par les Américains ; un peu trop sollicité d'y prendre la parole par l'ambassade des U.S.A., Richard Wright vint me trouver, inquiet : où allions-nous ? Merleau

nous rejoignit : nous décidâmes tous trois de ne pas paraître aux manifestations et nous écrivîmes une lettre signée de nos trois noms pour expliquer notre abstention ; la guerre des deux paix se fit sans nous ; on put entendre, au *Vél d'Hiv'*, un Américain vanter la bombe atomique, on ne put nous y voir. Les militants furent indignés ; en juin 1949, ils vinrent dire à la direction ce qu'ils pensaient d'elle, je joignis ma voix aux leurs : nous assassinâmes le R.D.R. et je partis pour le Mexique, déçu mais rasséréiné. Merleau n'avait pas paru au congrès mais son opinion ne faisait pas de doute : « J'avais besoin, pensai-je, de cette déplaisante expérience pour m'appropriier tout à fait sa pensée. » De fait, il s'en était fallu d'un rien que la déraison si raisonnable de la politique nous fit tomber dans un anticommunisme que nous vomissions et qu'il eût fallu pourtant assumer.

Je le revis en automne : je lui dis que je l'avais compris. Plus de politique active : la revue, la revue seule. Je lui soumis des projets : pourquoi ne pas consacrer un numéro à l'U.R.S.S.? Notre accord, me semblait-il, était complet : nous devenions interchangeables. Je fus d'autant plus étonné que mes propositions trouvassent si peu d'écho. Passe encore s'il m'eût remontré leur absurdité : mais non ; il les laissait tomber, silencieux et morne. C'est qu'on avait eu vent des camps soviétiques. Nous eûmes communication de documents en même temps que Rousset mais par une autre source. L'éditorial de Merleau parut dans le numéro de janvier 1950 ; on le relira dans *Signes* ; cette fois, je poussai le zèle jusqu'à demander qu'il m'en donnât connaissance avant même qu'il l'eût proposé. Je ne perdis pas un mot, j'approuvai tout, et d'abord la fidélité de l'auteur à soi. Il exposait les faits et concluait ainsi son premier paragraphe : « Si les concentrationnaires sont dix millions – pendant que, à l'autre extrémité de la hiérarchie soviétique, salaires et niveau de vie sont quinze à vingt fois plus élevés que ceux des travailleurs libres – alors... c'est tout le système qui vire et change de sens et, malgré la nationalisation des moyens de production, bien que l'exploitation privée de l'homme par l'homme et le

chômage soient impossibles en U.R.S.S., on demande quelles raisons nous avons encore de parler de socialisme à propos d'elle. » Comment les travailleurs soviétiques toléraient-ils sur leur sol ce retour offensif de l'esclavage ? C'est, répondait-il, qu'on y est arrivé peu à peu « sans vue délibérée, de crise en crise, d'expédient en expédient ». Les citoyens soviétiques connaissent le code, ils savent qu'il y a des camps : ce qu'ils ignorent peut-être c'est l'ampleur de la répression ; s'ils la découvrent, il est trop tard : ils s'y sont habitués à la petite semaine. « Bon nombre de jeunes héros... de fonctionnaires bien doués qui n'ont jamais connu, au sens de 1917, l'esprit critique et la discussion continuent à penser que les détenus sont des exaltés, des asociaux, des hommes de mauvaise volonté... Les communistes du monde entier attendent que, par une sorte d'émanation magique, tant d'usines et de richesses produisent un jour l'homme intégral, même s'il faut, pour les faire, réduire en esclavage dix millions de Russes. » L'existence des camps, disait-il, permettait de mesurer l'illusion des communistes d'aujourd'hui. Mais il ajoutait aussitôt : « C'est cette illusion qui interdit de confondre le communisme et le fascisme. Si nos communistes acceptent les camps et l'oppression c'est parce qu'ils attendent la société sans classes... Jamais nazi ne s'est encombré d'idées telles que : reconnaissance de l'homme par l'homme, internationalisme, société sans classes. Il est vrai que les idées ne trouvent dans le communisme d'aujourd'hui qu'un porteur infidèle... toujours est-il qu'elles y restent. » Il ajoutait plus explicitement encore : « Nous avons les mêmes valeurs qu'un communiste... Nous pouvons penser qu'il les compromet en les incarnant dans le communisme d'aujourd'hui. Encore est-il qu'elles sont nôtres et qu'au contraire nous n'avons rien de commun avec bon nombre des adversaires du communisme... L'U.R.S.S. se trouve *grosso modo* située... du côté des forces qui luttent contre les formes d'exploitation de nous connues... Il ne faut pas montrer d'indulgence au communisme mais on ne peut en aucun cas pactiser avec ses adversaires. La seule critique saine est donc celle qui vise dans l'U.R.S.S. et hors de l'U.R.S.S. l'exploitation et l'oppression. »

Rien de plus clair ; quels que soient ses crimes, l'U.R.S.S. a sur les démocraties bourgeoises ce redoutable privilège : l'objectif révolutionnaire. Un Anglais disait des camps : « Ce sont leurs colonies. » A quoi Merleau répond : « Donc nos colonies sont – *mutatis mutandis* – nos camps de travail à nous. » Mais ces camps-là n'ont d'autre but que d'enrichir les classes privilégiées ; ceux des Russes sont peut-être plus criminels encore puisqu'ils trahissent la révolution ; reste qu'on les a faits en croyant la servir. Il se peut que le marxisme se soit abâtardi, que les difficultés intérieures et la pression extérieure aient faussé le régime, dévié les institutions, détourné le socialisme de son cours : la Russie demeure incomparable aux autres nations ; il n'est permis de la juger qu'en acceptant son entreprise et qu'au nom de celle-ci.

Bref, cinq ans après son premier article, dans un moment de gravité extrême, il revenait aux principes de sa politique : à côté du Parti, tout près, jamais dedans. Le Parti, c'était notre seul pôle ; l'opposition du dehors notre seule attitude envers lui. Attaquer l'U.R.S.S. seule, c'était absoudre l'Occident. On trouvera dans ce ferme propos un écho de la pensée trotskyste : si l'U.R.S.S., disait Trotsky, est attaquée, il faut défendre les bases du socialisme ; quant à la bureaucratie stalinienne, ce n'est pas au capitalisme de lui régler son compte, le prolétariat russe s'en chargera.

Mais la voix de Merleau s'est assombrie ; il parle froidement, sa colère même est sans violence, presque sans vie : comme s'il avait ressenti les premières atteintes de cette lassitude de l'âme qui est notre mal commun. Reprenez les textes de 1945, faites la comparaison, vous mesurerez ses déceptions, l'usure de ses espoirs. En 1945 : « Nous faisons, sans illusion, la politique du P.C. » Dans son article de 1950 : « Nous avons les mêmes valeurs qu'un communiste. » Et, comme pour mieux montrer la faiblesse de ce lien purement moral : « On me dira que les communistes n'ont pas de valeurs... Ils les ont *malgré eux*. » Être d'accord avec eux, c'est leur attribuer nos maximes tout en sachant qu'ils les rejettent ; quant à l'entente politique, il n'en est même plus question. En 1945,

il s'interdisait toute pensée, toute action qui risquerait de nuire à la résurrection du prolétariat. En 1950, il refuse simplement d'attaquer l'oppression dans la seule Russie : qu'on la dénonce partout ou nulle part. C'est que l'U.R.S.S. de 1945 lui paraissait « ambiguë ». On y trouvait « des signes de progrès et des symptômes de régression. » Cette nation sortait d'une épreuve terrible, l'espoir était permis. En 1950, après la révélation du système concentrationnaire : « On demande quelle raison nous avons encore de parler de socialisme. » Une seule concession : l'U.R.S.S. est *grosso modo* du bon côté de la barrière, avec les forces qui luttent contre l'exploitation. Rien de plus : l'objectif révolutionnaire, « produire l'homme intégral », se réduit dans le contexte de 1950 à n'être qu'une illusion des partis communistes. On dirait que, vers ce temps, Merleau se trouve à la croisée des chemins et qu'il répugne encore à choisir : va-t-il continuer de privilégier l'U.R.S.S. pour rester fidèle à lui-même, aux classes défavorisées ? Va-t-il se désintéresser de cette société concentrationnaire ? S'il est prouvé qu'elle est faite du même argile, pourquoi lui demanderait-on plus qu'aux puissances de proie ? Un dernier scrupule le retient : « La décadence du communisme russe ne fait pas que la lutte des classes ne soit qu'un mythe... ni en général que la critique marxiste soit caduque. »

Étions-nous si sûrs qu'on pouvait rejeter le régime stalinien sans condamner le marxisme ? Je reçus de Bloch-Michel une lettre indignée ; il écrivait, en gros : « Comment faites-vous pour ne pas comprendre que l'économie soviétique a besoin d'une main-d'œuvre servile et qu'elle recrute systématiquement, chaque année, des millions de travailleurs sous-alimentés et surexploités ? » S'il avait raison, Marx nous avait jetés d'une barbarie dans une autre. Je fis tenir la lettre à Merleau qui ne la jugea pas convaincante ; nous y trouvâmes une passion légitime, des raisons du cœur et pas de Raison. N'importe : mieux pensée, étayée par des faits vérifiés, par des arguments, comment savoir si elle n'eût pas emporté notre adhésion ? Difficultés de l'industrialisation en période d'accumulation socialiste, encerclement, résistance paysanne, nécessité d'assurer le ravitaillement,

problèmes démographiques, méfiance, terreur et dictature policière, cet ensemble de faits et de conséquences suffisait largement à nous accabler ; mais qu'eussions-nous dit, qu'eussions-nous fait si l'on nous eût démontré que le régime concentrationnaire était exigé par l'infrastructure ? Il eût fallu mieux connaître l'U.R.S.S. et le régime de la production : j'y vins quelques années plus tard et je fus libéré de ces craintes à l'heure où les camps s'ouvraient. Pendant l'hiver 1950, nous gardions une sourde incertitude : la force des communistes, c'est qu'on ne peut s'inquiéter d'eux sans s'inquiéter de soi ; pour inadmissible que puisse être leur politique, on ne s'éloignera pas d'eux – au moins dans nos vieux pays capitalistes – sans se résoudre à quelque trahison. Et c'est tout un de se demander : « Jusqu'où peuvent-ils aller ? » et « Jusqu'où puis-je les suivre ? » Il y a une morale de la politique – sujet difficile, jamais clairement traité – et, quand la politique doit trahir sa morale, choisir la morale c'est trahir la politique. Allez vous débrouiller de cela : surtout quand la politique s'est donné pour but l'avènement du règne humain. Au moment que l'Europe découvrait les camps, Merleau surprenait enfin la lutte de classes sans masque ; les grèves et la répression, les massacres de Madagascar, la guerre du Viêt-nam, le maccarthysme et la grande peur américaine, le réveil des nazis, l'Église au pouvoir partout, benoîtement, couvrant de son étoile le fascisme renaissant : comment ne pas sentir les puanteurs de la charogne bourgeoise ? Et comment condamner publiquement l'esclavage à l'Est sans abandonner, chez nous, les exploités à l'exploitation ? Mais pouvions-nous admettre de travailler avec le Parti si c'était pour enchaîner la France et la couvrir de barbelés ? Que faire ? Taper comme des sourds, à droite et à gauche, sur deux géants qui ne sentiraient même pas nos coups ? C'était la solution de misère : Merleau la proposait, faute de mieux. Je n'en voyais pas d'autre, mais j'étais inquiet : nous n'avions pas bougé d'un pouce ; simplement le oui s'était changé en non. Nous disions en 1945 : « Messieurs, amis de tout le monde et d'abord de notre cher P.C. » Et, cinq ans après : « Nous sommes ennemis de tous, le seul privilège du Parti c'est qu'il a

droit encore à toute notre sévérité. » Sans même nous en parler, nous avions le sentiment, l'un et l'autre, que cette objectivité « de survol » ne nous mènerait pas loin. Nous n'avions pas choisi quand le choix s'imposait à tous et nous avions eu raison, peut-être ; à présent, notre hargne universelle pouvait reculer le choix de quelques mois encore. Mais, nous le savions, directeurs d'un quotidien ou d'un hebdomadaire, il y avait beau temps que nous eussions dû sauter le pas ou crever. Le caractère un peu confidentiel de la revue nous assurait quelque répit mais notre position, d'abord politique, risquait de se transformer petit à petit en moralisme. Nous ne descendîmes jamais au niveau de la belle âme, mais les bons sentiments s'épanouirent dans notre voisinage cependant que les manuscrits se raréfiaient : nous étions en perte de vitesse, les gens n'avaient plus envie d'écrire chez nous.

On m'a montré, en Chine, les statues de deux traîtres, au fond d'une fosse ; on leur crache dessus depuis un millénaire, ils sont tout luisants, érodés par la salive humaine. Nous ne luisions pas encore, Merleau et moi, mais le travail d'érosion était commencé. On ne nous pardonnait pas de refuser le manichéisme. A droite, on avait engagé des garçons bouchers pour nous insulter : tout leur était permis, ils montraient leurs derrières aux critiques, qui se découvraient, c'était la « génération nouvelle ». Toutes les fées à leur berceau, somme toute, sauf une ; ils disparurent faute de talent : il en fallait un zeste, pas plus, qui leur fut refusé dès la naissance. Ils crèveraient de misère aujourd'hui si la guerre d'Algérie ne les nourrissait : le crime paye. Ils firent beaucoup de bruit mais peu de mal. De l'autre côté, c'était plus grave : nos amis du P.C. n'avaient pas digéré l'article sur les camps. Nous y eûmes droit, ce fut notre fête. Moi, ça ne me gênait pas ; rat, hyène, vipère, putois : j'aimais ce bestiaire, ça me dépaysait. Merleau s'en agaçait davantage : il se rappelait encore les camaraderies de 1945. Il y eut deux temps : au début, injurié de bon matin dans les feuilles publiques il recevait, en fin de soirée, les excuses toutes clandestines de ses familiers communistes. Jusqu'au jour où, pour simplifier, on trouva bon que ces

mêmes familiers cumulassent les besognes : ils faisaient à l'aurore les articles et s'excusaient au crépuscule. Merleau souffrit moins d'être insulté par des proches que de ne plus pouvoir les estimer. Aujourd'hui, je dirais qu'ils étaient habités par une violence littéralement folle, née d'une guerre d'usure qui se déroulait ailleurs et dont les effets se firent sentir jusque dans notre province : ils essayaient de se prendre pour d'autres et n'y parvenaient pas tout à fait. Merleau, je crois, voyait leurs fautes et non leur mal, ce provincialisme ; cela se conçoit puisqu'il les connaissait dans leur vie quotidienne. Bref, il prit ses distances parce qu'on voulut qu'il les prît : ces franges de sympathie critique, sur ses bords, le P.C. les avait tolérées sans les aimer ; à partir de 1949, il décida de les anéantir : les amis du dehors furent priés de la boucler ; que l'un d'eux fit publiquement des réserves, on l'écoeura jusqu'à ce qu'il se changeât en ennemi : ainsi le Parti prouvait aux militants et chaque militant pensait se prouver à lui-même que le libre examen du dogme est le commencement de la trahison. Les amis de Merleau, ce qu'ils détestèrent en lui c'étaient *eux-mêmes*. Que d'angoisse en tout cela et comme elle ressortit, après l'électrochoc du XX<sup>e</sup> Congrès. Merleau connaissait la musique : les humeurs communistes ne le réduisaient pas à l'anticommunisme. Il reçut les coups sans les rendre : bien faire et laisser dire. Bref, poursuivre l'entreprise. N'importe : on lui refusait l'oxygène, on l'exilait une fois encore dans le gaz pauvre de la vie solitaire. Né d'un bouleversement historique, le P.C., avec ses traditions et ses contraintes, lui était autrefois apparu, même de loin, comme une société possible : il la perdit. Bien sûr, il avait de nombreux amis qui n'étaient pas communistes et qui lui restèrent fidèles : mais que retrouvait-il en eux, pour eux, sinon la tendre indifférence de l'avant-guerre ? On se réunissait autour d'une table, on se nourrissait ensemble pour feindre un moment d'avoir une tâche commune : entre ces hommes tout divers, encore hallucinés par l'intrusion de l'Histoire dans leur intimité, il n'y avait de commun que le scotch ou le gigot. Bien sûr, cela revenait à faire un constat de décès : la Résistance était en miettes, il s'en apercevait enfin ; mais ces

aperceptions n'ont de vérité profonde que si nous les ressentons comme un progrès de notre mort. Je vis souvent Merleau, pendant l'hiver et le printemps ; il semblait à peine nerveux, mais d'une susceptibilité extrême : sans tout à fait le comprendre, je sentis qu'il mourait un peu. Il devait écrire, cinq ans plus tard : « L'écrivain sait bien qu'il n'y a pas de commune mesure entre la rumination de sa vie et ce qu'elle a pu produire de plus clair et de plus précis (dans son œuvre). » C'est vrai : tout le monde rumine : on remâche les injures subies, les dégoûts essayés, les accusations, les récriminations, les plaidoiries – et puis l'on tente de remettre ensemble, bout à bout, des expériences déchirées, sans queue ni tête. Merleau connut, comme chacun, ces répétitions fastidieuses, d'où jaillit quelquefois un éclair. Cette année-là, il n'y eut ni foudre ni lumière. Il tenta de faire le point, de se replacer au carrefour où sa propre histoire se recoupait avec celle de la France et du monde, où le cours de ses pensées naissait du cours des choses : c'est ce qu'il avait tenté, je l'ai dit, et réussi entre 1939 et 1945. Mais il était trop tard, en 1950, et trop tôt. « Je voudrais, me dit-il un jour, écrire un roman sur moi. – Pourquoi pas, demandai-je, une autobiographie ? – Il y a trop de questions sans réponses. Dans un roman, je pourrais leur donner des solutions imaginaires. » Que ce recours à l'imagination ne trompe pas : je rappelle ici le rôle que la phénoménologie lui attribue dans le mouvement complexe qui s'achève par l'intuition d'une essence. Il n'en reste pas moins que cette vie s'échappait, qu'elle découvrait à la méditation des plages d'ombre, des solutions de continuité. Pour s'être jeté malgré lui dans ce conflit ouvert avec ses anciens amis, ne fallait-il pas qu'il eût fait une erreur au départ ? Ou bien n'était-il pas forcé d'assumer, au risque de se déchirer lui-même, les déviations et les écarts d'un immense mouvement qui l'avait produit et dont les ressorts restaient hors de sa portée ? Ou bien – comme il l'avait indiqué, en 1945, à titre de simple conjecture – n'étions-nous pas tombés, pour quelque temps au moins, dans le non-sens ? Peut-être n'avions-nous plus rien à faire sauf *endurer* en maintenant quelques rares valeurs ? Il garda son office aux *Temps Modernes* et s'interdit de

rien changer à ses activités ; mais la « ruminantion de sa vie », en le rapprochant de ses origines, le détournait lentement de la politique quotidienne. Ce fut sa chance ; quand on quitte la zone marginale du Parti communiste, il faut bien aller quelque part : on marche quelque temps et puis on se retrouve à droite ; Merleau ne trahit jamais : débouté, il se réfugia dans sa vie profonde.

L'été vint. Les Coréens se battirent entre eux. Nous étions séparés quand la nouvelle nous atteignit : chacun de nous fit tout seul les commentaires qu'il voulut. Nous nous rencontrâmes à Saint-Raphaël, en août, pour une journée : trop tard. Nous étions joyeux de retrouver nos gestes, nos voix, toutes ces singularités familières que tous les amis du monde aiment en leurs amis. Une seule faille : nos pensées, déjà faites, incommunicables. Du matin au soir, nous ne parlâmes que de la guerre, plantés au bord de l'eau, immobiles, puis à table, puis à la terrasse d'un café, au milieu d'estivants nus ; nous discutâmes en nous promenant, nous discussions encore à la gare où j'attendais mon train. Peine perdue : deux sourds. J'ai parlé plus que lui, je le crains, non sans véhémence. Il répondait doucement, brièvement : la minceur sinueuse et la malice enfantine de son sourire me firent espérer qu'il hésitât encore. Mais non : il n'a jamais claironné ses partis pris ; je dus reconnaître que son siège était fait. Il répétait doucement : « Nous n'avons plus qu'à nous taire. – Qui, nous ? disais-je, feignant de ne pas le comprendre. – Eh bien, nous : *Les Temps Modernes*. – Tu veux que nous mettions la clé sous la porte ? – Non, mais que nous ne soufflions plus un mot de politique. – Et pourquoi ? – On se bat. – Eh bien oui, en Corée. – Demain, on se battra partout. – Et quand on se battrait ici même, pourquoi se taire ? – Parce que. C'est la force nue qui décidera : pourquoi parler puisqu'elle n'a pas d'oreilles ? » Je montai dans le train ; penché par la portière, j'agitai la main comme il se doit, je vis qu'il agitait la sienne mais je restai stupéfait jusqu'à la fin du voyage.

Je lui reprochais très injustement de vouloir bâillonner la critique au moment que les canons commençaient à tousser. Il en était fort loin ; il venait

simplement de rencontrer une évidence accablante : l'U.R.S.S., pensait-il, avait voulu compenser son infériorité d'armement en s'assurant une position stratégique. Cela signifiait d'abord que Staline tenait la guerre pour inévitable : il ne s'agissait plus de la prévenir mais de la gagner. Or, il suffisait qu'elle parût fatale à l'un des blocs pour qu'elle le devînt en effet. Passe encore si le monde capitaliste eût attaqué le premier : la terre eût sauté mais l'aventure humaine, même cassée, eût gardé un sens, quelque chose fût mort qui, du moins, avait tenté de naître. Mais puisque l'agression préventive venait des pays socialistes, l'Histoire n'aurait été que le linceul de notre espèce. Fin de partie. Pour Merleau-Ponty, comme pour beaucoup d'autres, 1950 fut l'année cruciale : il pensa voir sans masque la doctrine stalinienne et que c'était un bonapartisme. Ou bien l'U.R.S.S. n'était pas la patrie du socialisme : alors celui-ci n'existait nulle part et, sans doute, n'était pas viable ou bien le socialisme c'était *cela*, ce monstre abominable, ce régime policier, cette puissance de proie. Bref, Bloch-Michel n'avait pas pu convaincre Merleau que la société socialiste reposait sur le servage ; mais Merleau se convainquit lui-même qu'elle avait engendré – hasard ou nécessité ou les deux ensemble – un impérialisme. Cela ne voulait pas dire, bien sûr, qu'il prenait parti pour l'autre monstre, pour l'impérialisme capitaliste. « Mais quoi ? se disait-il, l'un et l'autre se valent. » Telle fut la métamorphose : il ne voulut pas s'indigner contre l'U.R.S.S. « Au nom de quoi ? Partout, sur la terre, on exploite, on massacre et l'on pille. Donc, n'accablons personne. » Simplement elle perdit à ses yeux tout privilège, c'était ni plus ni moins que les autres une puissance de proie. Il crut à cette époque que les réactions internes de l'Histoire en avaient définitivement faussé le cours, elle continuerait paralysée, déviée par ses propres déchets, jusqu'à la culbute. Donc, toute parole sensée ne pouvait que mentir : restait ce refus de complicité, le silence. Il avait d'abord voulu retenir ensemble ce qu'il jugeait valable dans les deux systèmes ; au meilleur des deux il voulait faire cadeau de ce que l'autre avait acquis. Déçu, il avait ensuite résolu de dénoncer partout l'exploitation. Après une déception

nouvelle, il décida, dans le calme, de ne plus rien dénoncer nulle part jusqu'à ce qu'une bombe, venue de l'orient ou du couchant, mît un terme à nos courtes histoires. Affirmatif puis négatif, puis silencieux, il n'avait pas bougé d'un pouce. On comprendrait mal cette modération, toutefois, si l'on n'y voyait les dehors composés d'un suicide : j'ai dit que ses pires violences étaient des torpilles sous-marines qui ne faisaient de mal qu'à lui. Il reste de l'espoir dans la colère la plus folle : dans ce calme refus mortuaire, il n'en restait plus.

Je ne réfléchissais pas si loin, c'est ce qui me sauva de la mélancolie. Merleau faisait bon marché des Coréens, je ne voyais qu'eux. Il passait trop vite à la stratégie mondiale et je me fascinai sur le sang : la faute est, pensais-je, aux maquignonnages de Yalta qui ont coupé ce pays en deux. Nous nous trompions l'un et l'autre par ignorance mais non sans excuses : d'où donc eussions-nous tiré, à l'époque, notre savoir ? Qui nous eût révélé qu'un chancre militaire rongait les U.S.A. et que les civils, au temps de Truman, se battaient déjà le dos au mur ? Comment, en août 1950, eussions-nous deviné le plan de MacArthur, son intention de profiter d'un conflit pour rendre la Chine au *lobby* chinois ? Connaissions-nous Syngman Rhee, prince féodal d'un État réduit à la misère, et les visées du Sud agricole sur l'industrie du Nord ? De tout cela, la presse communiste ne parlait guère : elle n'en savait pas plus que nous et dénonçait le crime des forces impérialistes, c'est-à-dire des Américains, sans pousser plus loin l'analyse. Et puis, elle se discréditait par un mensonge préalable : le seul fait qui fût établi, c'était que les troupes du Nord avaient été les premières à franchir la ligne de partage ; or, elle s'obstinait à soutenir le contraire. On sait aujourd'hui la vérité et que les militaires des États-Unis, associés aux féodaux de Séoul, firent tomber les communistes dans un traquenard : il y avait des incidents de frontière quotidiennement, on en profita ; les troupes du Sud firent des mouvements si manifestes que le Nord, feinté, commit la faute énorme de frapper d'abord pour prévenir un coup qu'on ne voulait pas lui porter. Mais le défaut des partis de masse, c'est qu'ils croient retrouver la pensée populaire – la seule profonde, la

seule vraie – en lui offrant des vérités adaptées. Oui, je n'en doute plus : dans cette misérable affaire, les fauteurs de guerre sont les féodaux du Sud et les impérialistes d'U.S.A. Mais je ne doute pas non plus que le Nord ait attaqué le premier. La tâche du Parti communiste n'était pas facile : qu'il reconnût les faits, fût-ce pour en dégager le sens, ses ennemis criaient partout qu'il passait aux aveux. Qu'il les niât, ses amis découvraient le mensonge et s'éloignaient de lui. Il choisit de nier pour garder l'offensive. Or, il y avait moins d'un an qu'on nous avait découvert l'existence des camps soviétiques : nous restions défiants, prêts à croire le pire. En vérité, l'U.R.S.S. déplora ce conflit qui risquait de l'entraîner dans une guerre qu'elle n'était pas prête à gagner : elle dut pourtant soutenir les Coréens du Nord sous peine de perdre son influence en Asie. La jeune Chine, au contraire, entra dans la bagarre : elle se savait l'objet des convoitises américaines ; et puis sa fraternité révolutionnaire, ses intérêts permanents, sa politique internationale, tout exigeait qu'elle intervînt. Mais notre information, pendant l'été 1950, ne nous permettait pas de distribuer les rôles : Merleau crut à la culpabilité de Staline parce qu'il devait y croire. Je ne crus à rien, je nageai dans l'incertitude. Ce fut ma chance ; je n'eus pas même la tentation de penser qu'il fût minuit dans le siècle, ni que nous vivions en l'an mille ni que le rideau se levât sur l'Apocalypse : je regardais de loin ce foyer d'incendie et je n'y voyais que du feu.

A Paris, je retrouvai Merleau. Plus froid, plus sombre. Certains de nos amis, m'apprit sa femme, espéraient fermement que je me ferais sauter la cervelle le jour où les Cosaques franchiraient nos frontières. Il allait de soi qu'on réclamait aussi la cervelle de Merleau. Le suicide ne me tentait pas, je ris ; Merleau-Ponty m'observa sans rire. Il imagina la guerre, l'exil. Légèrement, avec cet air de gaminerie que je lui ai toujours vu prendre quand le propos risquait de tourner au sérieux : il serait liftier à New York. Plaisanterie gênante : c'était une autre version du suicide ; si le conflit éclatait, ce ne serait pas assez que de ne plus écrire, il faudrait refuser d'enseigner ; emprisonné dans une cage, il ne ferait que

manœuvrer des boutons et se mortifierait par le silence. Cette gravité se rencontre peu, elle surprendra. Pourtant, c'était la sienne, la nôtre, c'est la mienne encore. Sur un point, nous étions d'accord avec les bonnes gens qui souhaitaient notre mort ; en politique, il faut payer. Nous n'étions pas des hommes d'action, mais les idées fausses sont des crimes autant que les faux mouvements. Comment se jugeait-il ? Il ne le dit pas mais il me parut inquiet, inquiétant : « Si jamais, me dis-je, il vient à porter sentence contre lui-même, ses emportements secrets le feront passer aussitôt à l'exécution. » Je me suis souvent demandé, plus tard, comment sa froide colère contre l'U.R.S.S. avait pu se tourner en morosité contre soi. Si nous étions tombés dans la barbarie, on ne pouvait dire un mot ni même se taire sans se comporter en barbare ; pourquoi se reprochait-il des articles sincères et réfléchis ? l'absurdité du monde lui avait volé sa pensée, rien de plus. A cela, il a répondu dans *Signes* par une explication de Nizan qui vaut aussi pour lui : « On comprend les objections que Sartre fait aujourd'hui au Nizan de 1939 et pourquoi elles sont sans force contre lui. Nizan, dit-il, était en colère. Mais cette colère, est-ce un fait d'humeur ? C'est un mode de connaissance qui ne convient pas mal quand il s'agit du fondamental. Pour qui s'est fait communiste et a agi dans le Parti jour après jour, il y a un poids des choses dites et faites parce que c'est lui aussi qui les a dites et faites. Pour prendre comme il faut le tournant de 1939, il aurait fallu que Nizan fût un mannequin, qu'il fût brisé... Je me rappelle avoir écrit en octobre 1939 des lettres prophétiques qui, machiavéliquement, répartissaient les rôles entre l'U.R.S.S. et nous. Mais je n'avais pas passé des années à prêcher l'alliance soviétique. Comme Sartre, j'étais sans parti : bonne position pour rendre sereinement justice au plus dur des partis. » Merleau-Ponty, tant s'en faut, n'a jamais été communiste, pas même tenté de l'être. Il n'était pas question qu'il « agît dans le Parti », mais il en vivait la vie quotidienne à travers des amis qu'il s'était choisis. Il ne se reprochait pas « les choses dites et faites », mais les commentaires qu'il avait écrits sur elles, sa décision de ne jamais proposer une

critique avant d'avoir tenté de comprendre et de justifier. Il avait eu raison, pourtant, et l'on ne connaît que si l'on donne. Mais la conséquence est qu'il souffrait d'avoir donné pour rien. Il avait dit : « L'homme historique n'a qu'une manière de subir la barbarie, c'est de la faire. » Ceux qu'il avait si patiemment défendus, il en était la victime parce qu'il s'en était fait le complice. Bref, il abandonna la politique au moment qu'il jugea s'y être fourvoyé. Dignement mais en coupable : il avait osé vivre, il se mura. Bien sûr, il devait plus tard revenir sur tout cela, faire d'autres conclusions ; mais ce fut en 1955 : il avait gardé cinq ans sur le cœur ce pavé de chagrin.

Il ne manqua pas de gens pour expliquer son revirement par sa classe : c'était un petit-bourgeois libéral, il alla si loin qu'il put et puis il s'arrêta. Comme c'est simple ! Et ceux qui disent cela, ce sont de petits-bourgeois élevés dans le libéralisme et qui, pourtant, optèrent pour le manichéisme qu'il refusa. En fait, le fil s'est rompu par la faute de l'Histoire . elle use les hommes qu'elle emploie et les tue sous elle comme des chevaux. Elle choisit des acteurs, les transforme jusqu'aux moelles par le rôle qu'elle leur impose et puis, au moindre changement, elle les congédie pour en prendre d'autres tout neufs, qu'elle jette dans la bagarre sans les avoir instruits. Merleau se mit au travail dans le milieu que la Résistance avait produit : morte, il pensa que cette union se survivait éminemment dans je ne sais quel humanisme futur que les classes, par leur lutte même, pouvaient construire ensemble. Il « fit la politique du Parti communiste » et refusa pourtant de condamner en bloc l'héritage culturel de la bourgeoisie. Grâce à cet effort pour tenir la chaîne par les deux bouts, jamais la circulation des idées, en France, ne s'arrêta tout à fait : on y détesta comme partout l'intelligence, mais avant 1958, on n'y connut jamais de maccarthysme intellectuel. D'autre part, les penseurs officiels du Parti communiste condamnèrent ses idées mais les meilleurs ont toujours su qu'il fallait les reprendre et que l'anthropologie marxiste avait le devoir de les assimiler. Sans Merleau, croit-on que Tran Duc Tao eût écrit sa thèse et tenté d'annexer

Husserl à Marx ? Il y a, dans beaucoup de religions archaïques, des personnages sacrés qui exercent la fonction de *lieur* : il faut que tout s'attache et se noue par eux. Politiquement, Merleau-Ponty a joué leur rôle. Né de l'union, il refusa de la rompre et son office fut de lier. L'ambiguïté de son marxisme euristique dont il disait à la fois que cela ne pouvait suffire et que nous n'avions rien d'autre, je crois qu'elle a favorisé des rencontres, des discussions qui ne s'arrêteront pas. Ainsi a-t-il, pour sa part, fait l'histoire de cette après-guerre autant que peut la faire un intellectuel. Mais, inversement, l'Histoire, en se faisant par lui, l'a fait. Refusant d'entériner les ruptures, accroché de l'une et de l'autre main à des continents qui s'éloignaient, il retrouvait enfin, sans illusion, sa vieille idée de catholicité : des deux côtés de la barricade, il n'y a que des hommes ; donc l'invention humaine naît partout : on ne la jugera pas en fonction de son origine mais sur son contenu. Il suffit que le lieu s'épuise à retenir ensemble les deux termes de la contradiction, à retarder autant qu'il peut l'explosion : les créations, filles du hasard et de la raison, témoigneront que le règne de l'homme est possible. Je ne décide pas si cette idée retardait ou avançait en octobre 1950. Une seule chose est sûre : elle n'était pas à l'heure. Le globe se craquelait. Pas une pensée qui ne traduisît un parti pris et qui ne voulût être une arme, pas un lien qui ne se nouât sans que d'autres se rompissent ; pour servir ses amis, il fallait que chacun versât le sang des ennemis. Entendons-nous bien : d'autres que le lieu condamnèrent le manichéisme et la violence. Mais ils le firent justement parce qu'ils étaient manichéistes et violents : en un mot, pour servir la bourgeoisie. Merleau-Ponty fut le seul à ne pas célébrer le triomphe de la discorde, le seul à ne pas supporter – au nom de notre vocation « catholique » – que l'amour redevînt partout l'envers de la haine. L'Histoire nous l'avait donné ; bien avant sa mort, elle nous l'ôta.

Aux *Temps Modernes*, nous avons désaffiché la politique. Il faut avouer que nos lecteurs ne s'en aperçurent pas tout de suite : nous prenions de tels retards, parfois, que nous venions à parler des choses quand tout le monde les avait

oubliées. A la longue, pourtant, les gens se fâchèrent : incertains, ils réclamaient des éclaircissements, c'était notre devoir le plus strict de leur en fournir ou de confesser que nous étions paumés comme eux. Nous reçûmes des lettres irritées ; les critiques s'en mêlèrent ; j'ai retrouvé récemment dans un vieux numéro de *L'Observateur* une « Revue des revues » qui nous prenait vivement à partie. Nous eûmes l'un et l'autre, l'un par l'autre, connaissance de ces reproches mais nous n'en soufflâmes pas mot : c'eût été reprendre la discussion. Je m'agaçais un peu : Merleau se rendait-il compte qu'il nous *imposait* son silence ? Et puis, je me raisonnais : la revue lui appartenait, il en avait défini l'orientation politique et je l'avais suivi ; si notre mutisme en était l'ultime conséquence, il fallait le suivre encore. Sa morosité souriante m'était plus difficilement supportable : il semblait nous reprocher de l'avoir accompagné sur cette galère et parfois de l'y avoir embarqué. La vérité, c'est qu'il sentait croître nos désaccords et qu'il en souffrait.

Nous sortîmes de l'impasse sans rien décider, sans parler. Dzelepy, Stone nous envoyèrent de bons articles, bien informés, qui montraient la guerre au jour le jour sous une lumière nouvelle. J'y trouvai la confirmation de mes opinions, Merleau n'y trouva pas le démenti des siennes : on n'y revenait pas sur les origines du conflit. Il ne les aimait guère, pourtant, mais il avait trop d'honnêteté pour les refuser ; je n'osais pas insister pour qu'on les prît. Je ne prétends pas que nous les publiâmes : ils se publièrent ; nous les retrouvâmes dans la revue. D'autres suivirent et prirent d'eux-mêmes le chemin de l'imprimerie. Ce fut le début d'une surprenante transformation : *Les Temps Modernes*, ayant perdu leur directeur politique, s'obstinèrent à lui obéir malgré lui. Cela veut dire qu'ils ébauchèrent d'eux-mêmes leur radicalisation. Nous avions des collaborateurs de longue date, dont la plupart ne nous rencontraient pas souvent : ils changèrent pour rester au plus près du Parti communiste, croyant nous suivre, quand, en fait, ils nous entraînaient. Des jeunes gens entrèrent à la revue sur la réputation que Merleau lui avait donnée : c'était, pensaient-ils, le seul organe qui, dans cet âge de fer, conservait à la fois ses préférences et sa lucidité. De ces nouveaux

venus, aucun n'était communiste, aucun ne voulait s'éloigner du Parti ; ainsi restituèrent-ils aux *Temps Modernes*, en d'autres circonstances, plus brutales, la position que Merleau leur avait donnée en 1945. Mais cela revenait à bouleverser tout : pour conserver notre distance aux communistes, il fallait, en 1951, rompre avec tout le reste de ce qui s'appelait encore la Gauche. Merleau se taisait : mieux, il se bâillonnait avec un peu de sadisme, il s'obligeait, par conscience professionnelle et scrupule d'amitié, à laisser passer ce défilé d'articles tendancieux qui s'adressaient aux lecteurs par-dessus sa tête et qui exposaient par la bande, à travers n'importe quoi, fût-ce une critique cinématographique, un avis confus, brouillé, impersonnel qui n'était plus le sien sans être encore le mien tout à fait. Ainsi découvriions-nous l'un et l'autre que la revue avait au cours de ces six années acquis une sorte d'indépendance et qu'elle nous menait autant que nous la menions. Bref, pendant l'interrègne, entre 1950 et 1952, un navire sans capitaine recruta lui-même des officiers qui en évitèrent la perte. A cette époque, quand Merleau considérait cette minuscule sardine fonçant dans le sillage d'un cachalot, s'il se disait encore : « C'est mon œuvre !... », il devait avaler quelques bonnes gorgées de fiel. Il s'était sûrement attaché à la revue, cette vie née de lui et qu'il maintenait jour après jour vivante ; je pense qu'il se trouvait brusquement comme un père qui, la veille encore, traitait son fils en enfant et qui découvre tout à coup un adolescent buté, presque hostile, « perverti par des influences ». Je me dis quelquefois que notre tort commun fut de nous taire *même alors*, que nous étions incertains, disponibles encore... Mais non : les jeux étaient faits.

Le monde fit une psychose de guerre et je me sentis mauvaise conscience. On se demandait partout, à l'Ouest, la voix nonchalante mais l'œil fou, ce que feraient les Russes de l'Europe quand ils l'auraient tout entière occupée. « Car ils n'y manqueront pas », disaient les stratèges en chambre. Les mêmes évoquaient avec complaisance le « réduit breton », cette tête de pont que les U.S.A. maintiendraient dans le Finistère pour faciliter les futurs débarquements. Bien ;

si l'on se battait sur notre sol, pas de problème : nous y passerions tous. Mais d'autres augures pensaient que les États-Unis chercheraient sur d'autres continents les vrais champs de bataille et qu'ils nous abandonneraient à l'U.R.S.S. par commodité. Que faire en ce cas ? Une réponse fut donnée par de jeunes vierges bourgeoises : à Paris, dans un lycée de filles, une classe entière fit serment de recourir au suicide collectif. L'héroïsme noir de ces pauvres enfants en disait long sur la frousse des parents. J'entendis des amis très chers, d'anciens résistants, déclarer froidement qu'ils prendraient le maquis. « Cette fois, leur disais-je, vous risquerez de tirer sur des Français. » Je voyais à leurs yeux qu'ils ne s'embarrasseraient pas de cela ou plutôt qu'ils s'étaient butés par hystérie sur cette décision irréelle. D'autres choisirent le réalisme : ils prendraient l'avion pour le Nouveau Monde. En ces années-là, j'étais un peu moins fou : je ne croyais pas à l'Apocalypse sans autre raison, peut-être, qu'une paresse de l'imagination. Pourtant, je m'assombrissais ; dans le métro, un homme cria : « Vivement les Russes ! » Je le regardai : il portait sa vie sur son visage ; à sa place, peut-être, j'eusse fait comme lui. Je me dis : « Et si tout de même elle avait lieu, cette guerre ? » Les gens me répétaient : « Il faudrait partir. Si vous restez, vous parlerez à la Radio soviétique ou vous irez vous taire à jamais dans un camp. » Ces prévisions ne m'effrayaient guère puisque je ne croyais pas à l'invasion. Pourtant, elles m'impressionnaient : c'étaient à mes yeux des jeux de l'esprit qui, poussant les choses à l'extrême, révélaient à chacun la nécessité de choisir et les conséquences de son choix. Rester, me disait-on, c'était collaborer ou mourir. Et partir ? Vivre à Buenos Aires avec les Français riches en abandonnant à leur sort mes compatriotes pauvres, ce serait aussi collaborer : avec la classe ennemie. C'était, dira-t-on, votre classe ? Et après ? Est-ce que cela prouve qu'elle n'est pas ennemie des hommes ? S'il faut trahir, comme a dit Nizan dans *Les Chiens de garde*, que ce soit le plus petit nombre au profit du plus grand. A travers ces fantasmes moroses, je me sentis au pied du mur. Tout le monde avait choisi ; à mon tour, j'essayai un moment de m'attarder au neutralisme : nous fûmes

plusieurs à soutenir la candidature de Rivet ; mais le Parti communiste avait détourné de lui sa dextre : il s'écrasa.

Des communistes vinrent me voir à propos de l'affaire Henri Martin. Ils tentaient de réunir des intellectuels de tout poil, lustrés, visqueux ou lubriques pour la porter devant le grand public. Dès que j'eus mis le nez dans cette histoire, elle me parut si stupide que je m'associai sans réserve aux protestataires. Nous décidâmes d'écrire un livre sur l'affaire et je partis pour l'Italie ; c'était le printemps. Les journaux italiens m'apprirent l'arrestation de Duclos, le vol de ses carnets, la farce des pigeons voyageurs. Ces enfantillages sordides me soulevèrent le cœur : il en était de plus ignobles, mais pas de plus révélateurs. Les derniers liens furent brisés, ma vision fut transformée : un anticommuniste est un chien, je ne sors pas de là, je n'en sortirai plus jamais. On me trouvera bien naïf et, par le fait, j'en avais vu d'autres sans m'émouvoir. Mais, après dix ans de ruminations, j'avais atteint le point de rupture et n'avais besoin que d'une chiquenaude. En langage d'Église, ce fut une conversion. Merleau s'était, lui aussi, converti : en 1950. Nous étions l'un et l'autre conditionnés, mais en sens inverse. Lentement accumulés, nos dégoûts nous firent en un instant découvrir à l'un l'horreur du stalinisme, à l'autre celle de sa propre classe. Au nom des principes qu'elle m'avait inculqués, au nom de son humanisme et de ses « humanités », au nom de la liberté, de l'égalité, de la fraternité, je vouai à la bourgeoisie une haine qui ne finira qu'avec moi. Quand je revins à Paris, précipitamment, il fallait que j'écrive ou que j'étouffe. J'écrivis, le jour et la nuit, la première partie des *Communistes et la Paix*.

Merleau n'était pas suspect d'indulgence pour la flicailerie d'un régime moribond : il parut surpris de mon zèle, mais il m'encouragea vivement à publier cet essai qui devait n'avoir d'abord que les dimensions d'un article. Quand il le lut, un coup d'œil lui suffit : « L'U.R.S.S. veut la paix, disais-je, il la lui faut, les seuls risques de guerre viennent de l'Occident. » Je ne soufflais pas mot du conflit de Corée mais, en dépit de cette précaution, il semblait que j'eusse

prémédité de démentir systématiquement notre directeur politique, d'opposer mes vues aux siennes, point par point. En fait, j'avais écrit au galop, la rage au cœur, gaiement, sans tact : les conversions les mieux préparées, quand elles éclatent, c'est la joie de l'orage, il fait nuit noire partout où ne tombe pas l'éclair. Pas un instant je n'eus souci de le ménager. Quant à lui, par amitié, il préféra s'amuser de ma fougue et ne se fâcha pas. Quelque temps après, cependant, il me signala que certains de nos lecteurs ne me suivaient pas : ils partageaient mon opinion, cela va de soi, sur les procédés de notre gouvernement, mais je faisais à leurs yeux la part trop belle aux communistes. « Qu'est-ce que tu leur réponds ? » demandai-je. Il se trouvait qu'on avait imprimé au bas de cette première étude : « A suivre. » « Je leur réponds, me dit-il, la suite au prochain numéro. » Vers 1948, en effet, la Gauche non communiste avait élaboré un plan de dissertation qui devint classique : 1<sup>o</sup> Thèse : on remontrait l'abjection du gouvernement, ses torts envers les classes travailleuses, on donnait raison au P.C. ; 2<sup>o</sup> Antithèse : on mettait en lumière l'indignité du Bureau politique, ses erreurs. Il avait, lui aussi, lésé les intérêts des masses ; 3<sup>o</sup> Conclusion : on renvoyait l'un et l'autre dos à dos, on indiquait une voie moyenne et l'on ne manquait jamais de citer les pays scandinaves à l'appui. Aux yeux de Merleau, je n'avais développé que la thèse ; il espérait encore – sans trop d'illusions – que l'antithèse allait suivre.

Elle ne vint pas. Ni la suite, dans le numéro d'après. En vérité j'étais à bout de souffle, je m'aperçus que je ne savais rien. Il ne suffit pas d'engueuler un préfet de police pour acquérir des lumières sur le siècle. J'avais tout lu ; tout était à relire ; je n'avais qu'un fil d'Ariane mais suffisant : l'expérience inépuisable et difficile de la lutte des classes. Je relus ; j'avais quelques os dans le cerveau, je les fis craquer, non sans fatigue ; je rencontrai Farge, j'adhérai au Mouvement de la Paix, j'allai à Vienne. Un jour, je fis porter à l'imprimeur mon second article qui n'était, en fait, qu'une ébauche. Le plan des dissertations « Troisième Force » était définitivement écarté : loin d'attaquer les communistes, je me déclarais

compagnon de route. A la fin, j'avais, une fois de plus, marqué « A suivre », mais le doute n'était plus permis. Merleau n'eut connaissance que des secondes épreuves ; circonstance aggravante, je ne les lui donnai pas moi-même : il les lut au moment qu'il fallut composer le numéro. Pourquoi ne lui ai-je pas soumis mon manuscrit quand il ne manquait jamais de me soumettre les siens ? Me prenais-je au sérieux pour de bon ? Je ne le crois pas. Et je ne crois pas non plus que j'aie voulu fuir ses remontrances ni ses objections. J'accuserais plutôt cette étourderie de violence qui veut aller droit au but et ne s'accommode pas de précautions. Je croyais, je savais, j'étais désabusé : en conséquence, je ne rabattrais sur rien : dans notre revue presque confidentielle, il fallait crier pour être entendu, je crierais, je me rangerais au côté des communistes et je le déclarerais. Je ne donne pas les raisons objectives de mon attitude : elles n'importent pas ici ; je dirai seulement qu'elles comptaient seules, que je les tenais pour des urgences et que je les tiens encore pour telles. Quant aux raisons du cœur, j'en vois deux : j'étais poussé par la nouvelle équipe, elle attendait que nous sautions le pas, je pouvais compter sur son approbation ; et puis, je m'aperçois à présent que j'en voulais un peu à Merleau de m'avoir imposé, en 1950, son silence. La revue flottait depuis deux ans, je ne supportais pas cela ; que chacun soit juge : je n'ai pas d'excuse, je n'en veux pas. Ce qui peut intéresser dans cette aventure – que nous vécûmes, l'un et l'autre, péniblement – c'est qu'elle montre par quels ressorts la discorde peut naître au cœur de l'amitié la plus fidèle et de l'accord le plus étroit. Des circonstances nouvelles, une institution caduque : notre conflit n'eut pas d'autres raisons. L'institution, c'était notre contrat silencieux : valable quand Merleau parlait et que je me taisais, cet accord n'avait jamais nettement défini nos compétences respectives. Chacun de nous, sans rien en dire même à soi, s'était approprié la revue. Il y avait, d'un côté, comme dans *Le Cercle de craie caucasien*, une paternité officielle et nominale, la mienne – en tout ce qui touchait la politique, elle n'était que cela<sup>2</sup> – et, de l'autre, une paternité d'adoption, cinq ans de soins jaloux. Tout se

découvrit brusquement, dans l'exaspération. Nous apprîmes que chacun, par son mutisme autant que par ses discours, compromettait l'autre. Il fallait n'avoir qu'une pensée ; ce qui fut, tant que je ne pensai pas par moi-même. Dès qu'il y eut deux têtes sous le même bonnet, comment choisir la bonne ? A prendre la chose de l'extérieur, on dira que le cours des choses a décidé : c'est vrai, mais l'explication est un peu facile. En gros, il est vrai que les empires s'écroulent et que les partis meurent quand ils ne vont pas dans le sens de l'Histoire. Encore faut-il reconnaître que cette idée, la plus difficile peut-être, est imprudemment maniée par la plupart des auteurs. Mais ce qui peut s'appliquer, non sans précaution, aux grandes forces sociales, comment s'en servira-t-on pour expliquer la croissance, la vie, la mort de micro-organismes tels que *Les Temps Modernes* ? Le mouvement d'ensemble ne va pas sans catastrophes de détail. Et puis, quoi qu'il en fût, il fallut vivre l'aventure par nous-mêmes, assumer la sentence portée sur nous, l'exécuter et, comme il a dit plus tard, l'instituer. Avec des torts mutuels et, chez l'un comme chez l'autre, une bonne volonté vaine.

Merleau pouvait rompre net, il pouvait provoquer une querelle, écrire contre moi. Il s'abstint de tout, éloquemment. Nous restâmes quelque temps cet étrange couple : deux amis qui s'aimaient toujours, dont chacun se butait dans son opposition à l'autre et qui ne disposaient à eux deux que d'une seule voix. J'admire sa modération d'autant plus que nous eûmes, à l'époque, des défections claironnées : un de nos plus anciens collaborateurs nous quitta en toute hâte pour la *N.N.R.F.* où il commença par faire le procès des « hitléro-staliniens » et par tresser des couronnes à Lucien Rebatet. De celui-là, je me demande ce qui est resté : peut-être, en province, une poussière d'ennui trop consciente d'elle-même, rien de plus.

J'eus l'amusement, au cours des années qui suivirent, d'assister à plusieurs désintégrations du même genre. Pour combler ces vides et susciter des articles, je réunis chez moi nos collaborateurs, un dimanche sur deux. Merleau-Ponty vint assidûment, le dernier arrivé, le premier parti, conversant à mi-voix de tout avec

chacun sauf de la revue. Il avait pourtant des alliés dans la place : Claude Lefort, qui désapprouvait ma position, Lefèvre-Pontalis qui ne s'intéressait pas à la politique, Colette Audry qui craignait mes excès, Erval ; Merleau n'eût pas eu de peine à prendre la tête d'une forte opposition : il s'y refusa par principe – une revue n'est pas une assemblée parlementaire – et par amitié. Il s'interdisait d'influencer le groupe tout en constatant sans plaisir que le groupe m'influçait. De fait, la majorité s'orientait, sous ses yeux, vers ce compagnonnage critique qu'il venait d'abandonner et même, devant la virulence de l'anticommunisme, elle se proposait de mettre une sourdine aux critiques en insistant sur le compagnonnage. Je crois surtout que Merleau trouvait ces réunions dérisoires et le rendement nul. Elles le devinrent à la longue et son mutisme ne fut pas sans les y pousser. Mais qu'eût-il dit ? Je ne manquais jamais de solliciter ses avis, il ne les donnait pas. Comme s'il eût voulu me faire entendre que je n'avais pas à lui en demander le détail puisque, sur l'essentiel, je n'avais pas daigné l'interroger. Il jugeait probablement que je tranquillisais ma conscience à bon compte et ne souhaitait pas m'y aider. Ma conscience, en fait, était bien tranquille et je reprochais à Merleau de nous refuser son concours. Ce grief passera pour abusif : c'était lui demander, somme toute, de collaborer à une entreprise qu'il ne se cachait pas de désavouer. Je le reconnais : mais, après tout, il restait des nôtres et puis, de temps en temps, il ne pouvait s'empêcher de prendre une initiative – en général heureuse ; s'il avait, dès 1950, abandonné son office de directeur politique, il restait, en tout cas, rédacteur en chef. En ces situations ambiguës – qu'on prolonge pour éviter une rupture – tout ce qu'on fait, de part et d'autre, tourne mal.

Mais le malentendu tenait à des motifs plus graves et d'un autre ordre. Je croyais rester fidèle à sa pensée de 1945 et qu'il l'abandonnait ; il croyait rester fidèle à soi-même et que je le trahissais ; je prétendais poursuivre son œuvre, il m'accusait de la ruiner. Ce conflit ne venait pas de nous mais du monde et nous avions raison tous les deux. Sa pensée politique était née de la Résistance, cela

veut dire de la Gauche unie ; dans l'union, elle eût pu glisser jusqu'au plus extrême radicalisme mais il lui fallait ce milieu de triple entente : le P.C. lui garantissait l'efficacité pratique de l'action commune ; les partis alliés l'assuraient qu'elle conserverait l'humanisme et certaines valeurs traditionnelles en leur donnant un vrai contenu. Quand tout sauta, vers 1950, il ne vit plus que des épaves ; ma folie fut, à ses yeux, de m'accrocher à l'une d'elles en attendant qu'elles reconstituassent d'elles-mêmes le vaisseau perdu. De mon côté, je pris parti quand la Gauche fut en miettes ; mon opinion fut qu'il fallait la reconstituer. Non certes, au sommet : à la base. Bien sûr, nous étions sans contact avec les masses et, par conséquent, sans pouvoirs. Mais notre tâche n'en restait pas moins claire : devant l'union sacrée de la bourgeoisie et des chefs socialistes, il n'y avait d'autre recours que de se mettre au plus près du Parti et d'appeler les autres à nous rejoindre. Il fallait attaquer la bourgeoisie sans relâche, mettre à nu sa politique, désamorcer ses piteux arguments. Critiquer le P.C., l'U.R.S.S., bien sûr, on ne s'en priverait pas. Mais il ne s'agissait pas – tâche impossible – de les changer ; nous voulions préfigurer aux yeux de nos lecteurs les ententes futures en montrant ce minuscule exemple : un accord avec les communistes, qui n'avait rien ôté à notre liberté de jugement. Ainsi pouvais-je m'imaginer sans mauvaise foi que je reprenais l'attitude de Merleau-Ponty.

En fait, la contradiction n'était pas en nous mais, dès 1945, dans notre position. Être pour le tout, c'est refuser de choisir entre ses parties. Le privilège qu'accordait Merleau aux communistes, ce n'était pas une option : tout juste un régime préférentiel. Quand vint le moment du choix, il resta fidèle à lui-même et se saborda pour ne pas survivre à l'unité engloutie. Mais moi, nouveau venu, c'est au nom de l'unité que je choisissais le Parti : elle ne pouvait se refaire, pensais-je, à moins que ce ne fût autour de lui. Ainsi la même idée d'union, à quelques années de distance, avait entraîné l'un à repousser un choix qu'elle avait imposé à l'autre. Tout vient à la fois de la structure et de l'événement ; la France est ainsi faite que le Parti n'y prendra pas le pouvoir seul : donc c'est aux

alliances qu'il faut songer d'abord. Dans le gouvernement tripartite, Merleau pouvait encore voir une séquelle du Front populaire. Mais, en 1952, sans que la structure démographique du pays ait changé, je ne pouvais plus confondre la Troisième Force – simple masque de la droite – avec l'union des masses. Pourtant on n'enlèverait pas le pouvoir à la droite sans ramasser ensemble toutes les forces de gauche : le Front populaire restait le moyen nécessaire de vaincre au moment que la guerre froide le rendait impossible. En attendant un regroupement qui semblait fort éloigné, il fallait en maintenir jour après jour la possibilité en concluant des alliances locales avec le Parti. Ne pas choisir ; choisir : à cinq ans près ces deux attitudes visaient le même objectif. Deux attitudes ? Une seule, plutôt et qui nous opposa comme des adversaires en nous contraignant d'insister chacun sur l'une de ses deux composantes contradictoires. Merleau, pour rester fidèle à ses refus, oublia sa volonté d'union. Et moi, pour garder sa chance à l'unité future, j'oubliai mon universalisme et je choisis de commencer par accroître la désunion. Ces mots sembleront abstraits ; en fait, il fallut vivre ces déterminations historiques : cela veut dire que nous leur prêtâmes notre vie, nos passions, notre peau. Je me moquais de sa « spontanéité » : en 1945, parbleu, l'union paraissait faite, il avait beau jeu de se laisser porter ; il se moquait de ma naïveté, de mon volontarisme ; en 1952, l'union n'était plus ; suffisait-il de la vouloir à vide pour qu'elle se fit ? La vérité, c'est que nous fûmes recrutés selon nos aptitudes : Merleau quand ce fut le temps des nuances, moi quand vint le temps des assassins.

Nous eûmes, Lefort et moi, de vives discussions : je lui proposai de me faire ses critiques dans la revue même, il accepta, me remit un article assez méchant, je me fâchai, j'écrivis une réponse du même ton. Ami de l'un et de l'autre, Merleau se vit bien malgré lui chargé d'un nouvel office : il dut offrir sa médiation. Lefort avait eu la courtoisie de lui soumettre son article, j'en fis autant du mien. Celui-ci l'exaspéra : il me fit savoir avec sa douceur habituelle qu'il se retirerait pour de bon si je n'en supprimais un certain paragraphe dont il me semble, en effet, qu'il

était inutilement violent. Je crois me rappeler que Lefort fit de son côté certains sacrifices. N'empêche que nos deux écrits sentaient la hargne. Merleau tenait à chacun de nous : tous les coups que nous nous portâmes, il les reçut. Sans être entièrement d'accord avec Lefort, il se sentait plus proche de lui que de moi : du coup sa langue se délia. Et la mienne. Nous nous lançâmes dans une longue et vaine explication qui rebondit d'un sujet à l'autre et d'entretien en entretien. Y a-t-il une spontanéité des masses ? Les groupes peuvent-ils tirer d'eux-mêmes leur cohésion ? Questions ambiguës qui nous renvoyaient tantôt à la politique, au rôle du P.C., à Rosa Luxembourg, à Lénine et tantôt à la sociologie, à l'existence elle-même, cela veut dire : à la philosophie, à nos « styles de vie », à nos « ancrages », à nous. Chaque mot nous ramenait du cours du monde à celui de nos humeurs et *vice versa*. Sous nos divergences intellectuelles de 1941, si sereinement acceptées quand Husserl était seul en cause, nous découvriions, stupéfaits, tantôt des conflits qui puisaient leur source dans nos enfances, jusque dans les rythmes élémentaires de nos organismes, et tantôt, entre chair et cuir, des sournoiseries, des complaisances, une folie d'activisme, chez l'un, cachant ses déroutes, des sentiments rétractiles chez l'autre, un quiétisme acharné. Bien entendu, rien de cela n'était vrai ni faux tout à fait : nous nous embrouillâmes parce que nous mettions la même ardeur à nous convaincre, à nous comprendre et à nous accuser. Commencé dans mon bureau, ce dialogue passionnel, à mi-chemin de la bonne et de la mauvaise foi, se poursuivit à Saint-Tropez, reprit à Paris sur les banquettes du café Procope, puis chez moi ; je voyageai, il m'écrivit une très longue lettre, j'y répondis, par 40° à l'ombre, ce qui n'arrangea rien. Qu'espérions-nous ? Dans le fond, rien. Nous faisons le « travail de la rupture » au sens où Freud a si bien montré que le deuil est un travail. Cette morne rumination à deux, ce ressassement qui nous égarait, je crois qu'il avait pour fin de lasser doucement notre patience, de casser un à un nos liens par de petites secousses coléreuses, d'enténébrer les transparences de notre amitié jusqu'à

refaire de nous, l'un pour l'autre, deux inconnus. L'entreprise fût-elle parvenue à terme, c'était la brouille. Un incident survint heureusement, qui l'arrêta.

Un marxiste, au hasard d'une rencontre, me proposa d'écrire pour nous sur « les contradictions du capitalisme ». Sujet connu, disait-il, mais peu compris sur lequel il apporterait des lumières nouvelles. Il n'était pas du Parti, mais un Parti à lui seul et des plus fermes ; si conscient de me faire une faveur qu'il m'en persuada. Je prévins Merleau, qui connaissait l'homme mais ne souffla mot. Je dus quitter Paris ; l'article fut remis en mon absence, nul. Rédacteur en chef, Merleau-Ponty ne put se résoudre à le laisser paraître sans le faire précéder d'un « chapeau » qu'il écrivit et qui présentait, somme toute, nos excuses aux lecteurs ; il en prit occasion pour reprocher à l'auteur en deux lignes de n'avoir pas même mentionné les contradictions du socialisme : ce serait pour une autre fois, n'est-ce pas ? A mon retour, il ne me parla de rien ; prévenu par un collaborateur, je me fis donner un jeu d'épreuves et lus l'article sous son chapeau, d'autant plus irrité par celui-ci que je trouvais celui-là moins défendable. Merleau, ayant, comme on dit, bouclé le numéro, s'était absenté à son tour et je ne pus le joindre. Seul, en état de rage allègre, je fis sauter le chapeau, l'article parut nu-tête. On devine le reste et que Merleau, quelques jours plus tard, reçut les justificatifs de la revue, s'aperçut qu'on avait supprimé son texte et prit la chose au plus mal. Il s'empara du téléphone et me donna, pour de bon cette fois, sa démission : nous restâmes en ligne plus de deux heures. Sur un fauteuil, près de la fenêtre, Jean Cau, très sombre, entendait la moitié de cette conversation et croyait assister aux derniers moments de la revue. Nous nous accusâmes réciproquement d'abus de pouvoir, je proposai une rencontre immédiate, je tentai par tous les moyens de le faire revenir sur sa décision : il fut inébranlable. Je ne le revis plus de quelques mois ; il ne parut plus aux *Temps Modernes* et plus jamais ne s'en occupa.

Si j'ai raconté cette histoire idiote, c'est d'abord à cause de sa futilité ; quand j'y repense, je me dis : « C'est navrant » et, tout à la fois : « Ça devait finir

comme ça. » Comme ça : mal, bêtement, inévitablement ; le canevas était prêt, la fin décidée : comme dans la *Commedia dell'Arte*, on ne nous laissait que le soin d'improviser la rupture, nous nous en tirions mal mais, bonne ou mauvaise, nous jouâmes la scène et l'on passa aux suivantes. Je ne sais qui des deux fut le plus coupable et cela ne me passionne pas : en fait, la culpabilité finale était prévue dans les deux rôles, on avait établi de longue date que nous nous séparerions aux torts réciproques, sur un prétexte puéril. Par la raison que notre collaboration ne pouvait plus continuer, il fallait que nous nous quittions ou que la revue disparût.

Sans elle, les événements de 1950 n'eussent pas beaucoup influé sur notre amitié : nous eussions plus souvent débattu de politique ou mis plus de soin à n'en pas parler. C'est que l'événement touche ordinairement les gens par côté et qu'ils n'en connaissent rien sauf un ébranlement sourd, une angoisse indéchiffrable ; à moins qu'il ne saute à leur gorge et ne les renverse au passage : de toute manière, ils ne comprendront pas ce qui leur est arrivé. Mais, à peine le hasard a-t-il mis dans leurs mains le plus infime moyen d'influencer ou d'exprimer le mouvement historique, les forces qui nous mènent, aussitôt dénudées, se laissent voir et nous font découvrir « notre ombre portée » sur le mur éblouissant de l'objectivité. La revue, ce n'était rien : un signe des temps, comme cent mille autres ; n'importe : elle appartenait à l'Histoire ; par elle, nous avons éprouvé tous les deux notre consistance d'objets historiques. Elle fut notre objectivation ; à travers elle, le cours des choses nous donna notre charte et notre double office : plus unis d'abord que nous n'eussions été sans elle, ensuite plus séparés. Cela va de soi : que l'engrenage nous happe, nous y passerons tout entiers ; le peu de liberté qu'on nous laisse se résume dans l'instant où nous décidons d'y mettre ou non le doigt. En un mot, les commencements nous appartiennent ; après, il faut vouloir nos destins.

Le commencement ne fut pas mauvais. Par cette seule raison encore mystérieuse pour moi : contre le désir de tous nos collaborateurs et contre le

mien, Merleau avait revendiqué du premier jour la position la plus faible. Tout faire et ne pas se nommer, refuser qu'un statut le défendît contre mes humeurs ou mes coups de barre : comme s'il eût voulu ne tenir son pouvoir que d'un accord vivant, comme si son arme la plus efficace eût été sa fragilité, comme si son autorité morale dût seule garantir ses fonctions. Rien ne le protégeait : à cause de cela, il n'était engagé par rien ni par personne. Présent parmi nous, responsable autant que moi. Et léger. Libre comme l'air. Eût-il accepté qu'on mît son nom sur la couverture, il eût fallu me combattre, me renverser peut-être : mais il avait envisagé le cas du premier jour et refusé par principe une bataille qui nous eût déconsidérés tous les deux sans profit. Le jour venu, un appel téléphonique lui suffit : il avait pris sa décision, il m'en informa et disparut. Il y eut un sacrifice, pourtant : de lui, de moi, des *Temps Modernes*. Nous fûmes tous victimes de ce meurtre purificateur : Merleau se mutila, me laissant aux prises avec des alliés terribles qui, pensait-il, me rongeraient jusqu'à l'os ou me rejetteraient comme ils l'avaient rejeté ; il abandonna *sa* revue à mon incompetence. Cette agressive expiation dut absorber la plus grande part de son ressentiment : elle nous permit en tout cas d'interrompre le travail de la rupture et de sauver notre amitié.

D'abord il m'évita. Craignait-il que ma vue ne réveillât ses griefs ? Peut-être ; mais il semble plutôt qu'il ait voulu garder une chance à notre avenir commun. Je le rencontrais parfois, nous nous arrêtions un moment pour parler ensemble ; quand nous étions sur le point de nous quitter, je lui proposais de nous revoir le lendemain, la semaine suivante, il répondait avec une ferme courtoisie : « Je te téléphonerai » et ne téléphonait pas. Pourtant, un autre travail avait commencé : liquidation des griefs, rapprochement. Il fut stoppé par le malheur : en 1953, Merleau perdit sa mère.

Il tenait à elle comme à sa propre vie ; plus exactement, elle *était* sa vie. Il dut son bonheur de berceau aux soins qu'elle lui avait prodigués ; elle fut le témoin lucide de son enfance : à cause de cela, quand vint l'exil, elle en resta la

gardienne. Sans elle, le passé se fût englouti dans les sables ; par elle, il se conserva, hors de portée mais vif ; Merleau-Ponty vécut cet âge d'or, jusqu'à son deuil, comme un paradis qui s'éloignait chaque jour un peu plus et comme la présence charnelle et quotidienne de celle qui le lui avait donné. Toutes les connivences de la mère et du fils les renvoyaient à des souvenirs antiques ; aussi, tant qu'elle vécut, le bannissement de Merleau garda de la douceur et se laissa parfois réduire à la différence nue qui sépare deux vies inséparables. Aussi longtemps qu'ils furent deux à reconstruire et parfois à ressusciter la longue préhistoire de ses gestes, de ses passions et de ses goûts, il garda l'espoir de reconquérir cette concorde immédiate avec tout qui est la chance des enfants aimés. Mais, quand sa mère mourut, le vent claqua toutes les portes, il sut qu'elles ne s'ouvriraient plus. Les souvenirs à deux sont des rites : le survivant ne retrouve que des feuilles sèches, que des mots. Merleau-Ponty, rencontrant, un peu plus tard, Simone de Beauvoir, lui dit sans emphase, avec cet enjouement triste dont il masquait ses sincérités : « Je suis mort plus qu'à demi. » Mort à son enfance : pour la deuxième fois. Il avait rêvé de faire son salut : jeune, par la communauté chrétienne ; adulte, par ses compagnonnages politiques. Deux fois déçu, il découvrait tout d'un coup la raison de ces défaites : se « sauver » sur tous les plans, « dans tous les ordres », ce serait recommencer le premier âge. On se répète sans cesse, on ne recommence jamais. En voyant sombrer son enfance il se comprit : il n'avait jamais rien souhaité que la rejoindre et cet impossible désir était sa vocation singulière, sa destinée. Que lui restait-il ? Rien. Depuis quelque temps déjà il se taisait : le silence ne suffisant plus, il se fit ermite, ne quittant son bureau que pour le Collège de France. Jusqu'en 1956, je ne le revis plus, ses meilleurs amis le virent moins.

Il faut pourtant que j'indique ce qui se passait en lui au cours des trois ans qui nous séparèrent. Mais, j'en ai prévenu les lecteurs, mon propos n'est que de raconter l'aventure d'une amitié : par cette raison, je m'intéresse ici à l'histoire de ses pensées plus qu'aux pensées elles-mêmes : celles-ci, d'autres les exposeront en

détail et mieux que je ne ferais. C'est l'homme que je veux restituer, non tel qu'il était pour lui-même mais tel qu'il a vécu dans ma vie, tel que je l'ai vécu dans la sienne. Je ne sais dans quelle mesure je serai véridique. On me trouvera discutable et me peignant en négatif par la façon dont je le peins : d'accord. Mais, en tout cas, je suis sincère : je dis ce que j'ai cru comprendre.

La douleur, c'est le vide : d'autres fussent restés des simulacres d'ermites, creux. Mais la sienne, en même temps qu'elle le coupait de nous, le renvoyait à sa méditation première, à la chance qui l'avait fait si malchanceux. Je suis frappé par l'unité de cette vie. Dès l'avant-guerre, ce jeune Œdipe retourné sur ses origines veut comprendre la déraison raisonnable qui l'a produit ; au moment qu'il en approche et qu'il écrit la *Phénoménologie de la perception*, l'Histoire nous saute à la gorge, il se débat contre elle sans interrompre ses recherches. Disons que c'est la première période de sa réflexion. La seconde commence dans les dernières années de l'Occupation et se poursuit jusqu'en 1950. Sa thèse achevée, il semble abandonner l'enquête, interroger l'Histoire, la politique de notre temps. Mais son souci n'a changé qu'en apparence : tout se rejoint puisque l'Histoire est une forme d'enveloppement, puisque nous sommes « ancrés » en elle, puisqu'il faut se situer historiquement, non pas *a priori* ni par je ne sais quelle « pensée de survol », mais par l'expérience concrète du mouvement qui nous entraîne : à bien le lire, les commentaires de Merleau sur la politique ne sont qu'une expérience politique devenant par elle-même et dans tous les sens du terme *sujet* de méditations ; si les écrits sont des actes, disons qu'il agit pour s'approprier son action et s'y retrouver en profondeur. Pris dans la perspective générale de l'Histoire, Merleau est un intellectuel issu des classes moyennes, radicalisé par la Résistance et déporté par l'éclatement de la Gauche<sup>8</sup>. Pris en lui-même, c'est une vie qui se retourne sur soi pour saisir l'avènement de l'humain dans sa singularité. Sa déception de 1950, pour cruelle qu'elle fût, il est évident qu'elle devait lui servir : elle l'éloigna de nos tristes arènes mais, du même coup, elle lui proposa, ni tout à fait la même ni tout à fait une autre, cette énigme : soi.

Non qu'il cherchât à comprendre, comme Stendhal, l'individu qu'il était mais plutôt, à la façon de Montaigne, la personne, mélange incomparable de particulier et d'universel. Cela ne suffisait pas, cependant : il restait des nœuds à défaire ; il s'y essayait quand la mort de sa mère survint qui les trancha. On admirera qu'il se soit, par son chagrin, approprié ce mauvais hasard et qu'il en ait fait sa nécessité la plus rigoureuse. Bien qu'elle s'annonçât depuis quelques années, la troisième période de sa méditation commence à partir de 1953.

Au début, ce fut à la fois une enquête renouvelée et une veillée funèbre. Renvoyé pour la troisième fois à lui-même par cette mort, il voulut éclairer par elle sa naissance. Au nouveau-né, à ce voyant-visible qui paraît dans le monde de la vision, quelque chose doit *advenir*, n'importe quoi, ne fût-ce que mourir. Cette tension première entre l'apparition et la disparition, il la nomme « historicité primordiale » : c'est en elle et par elle que tout arrive ; elle nous précipite du premier instant dans une irréversibilité inflexible. Survivre, fût-ce un instant, à la naissance, c'est une aventure ; et c'est une aventure, aussi, de n'y pas survivre : on n'échappe pas à cette déraison qu'il nomme notre contingence. Ce n'est pas assez de dire qu'on naît pour mourir : on naît à la mort.

Mais, au même moment, il empêchait, vivant, sa mère de disparaître tout à fait. Il ne croyait plus à la survie ; si, pourtant, il lui arriva, dans les dernières années, de refuser qu'on le rangeât parmi les athées, ce ne fut pas en considération de sa flambée chrétienne mais pour laisser une chance aux défunts. Cette précaution ne suffisait pas : en ranimant une morte par un culte, que faisait-il ? Était-ce la ressusciter en songe ou l'*instituer* ?

La vie, la mort ; l'existence, l'être : pour mener sa double enquête, c'est à ce carrefour qu'il voulut s'établir. En un sens, rien n'a changé des idées qu'il soutenait dans sa thèse ; en un autre, tout est méconnaissable : il s'est enfoncé dans la nuit du non-savoir, à la recherche de ce qu'il appelle, à présent, le « fondamental ». Nous lisons, par exemple, dans *Signes*<sup>2</sup> : Ce qui (dans l'anthropologie) intéresse le philosophe, c'est précisément qu'elle prenne

l'homme comme il est, dans sa situation effective de vie et de connaissance. Le philosophe qu'elle intéresse n'est pas celui qui veut expliquer ou construire le monde mais... approfondir notre insertion dans l'être. »

Au niveau de la présence et de l'absence, aveugle et clairvoyant, le philosophe apparaît : si la *connaissance* prétend expliquer ou construire, il ne veut pas même *connaître*. Il vit dans ce mélange d'oxygène et de gaz pauvres qu'on nomme le Vrai, mais il ne daigne pas en détailler les vérités, fût-ce pour les distribuer à nos écoles, à nos manuels. Il ne fait rien que s'approfondir : il se laisse couler vivant, sans interrompre ses entreprises, dans le seul et dérisoire abîme qui lui soit accessible, pour chercher en soi-même la porte qui s'ouvre sur la nuit de ce qui n'est pas encore soi. C'est définir la philosophie comme une méditation, au sens cartésien du mot, cela veut dire : comme une tension indéfiniment maintenue entre l'existence et l'Être. Cette nervure ambiguë, c'est l'origine : pour penser, il faut être ; la moindre pensée dépasse l'être en l'instituant pour autrui ; cela se fait en un tournemain : c'est l'absurde et définitive naissance, indestructible événement qui se change en avènement et définit la singularité d'une vie par sa vocation de mort ; c'est l'œuvre, opaque et sauvage, retenant de l'être en ses plis ; c'est l'entreprise, déraison qui subsistera dans la communauté comme sa raison d'être future ; c'est le langage, surtout, ce « fondamental », car le Verbe n'est que l'Être au cœur de l'homme jeté pour s'exténuer en un *sens* ; bref, c'est l'homme, jailli d'un seul coup, dépassant sa présence à l'Être vers sa présence à l'autre, le passé vers l'avenir, toute chose et soi-même vers le signe : par cette raison Merleau-Ponty inclinait, vers la fin de sa vie, à faire une place sans cesse plus importante à l'inconscient ; il approuvait sans doute la formule de Lacan : « L'inconscient est structuré comme un langage. » Mais il s'était placé, philosophe, aux antipodes de la psychanalyse . l'inconscient le fascinait à la fois comme une parole enchaînée et comme la charnière de l'Être et de l'existence.

Merleau-Ponty prit un jour de l'humeur contre la dialectique et la maltraita. Non qu'il n'en acceptât le départ ; il explique, dans *Signes*, que le positif a

toujours son négatif et *vice versa* : en conséquence, ils passeront l'un dans l'autre éternellement ; cela tourne, en somme, et le philosophe tournera lui aussi : qu'il suive les circuits de son objet scrupuleusement et dans un esprit de découverte, qu'il s'enfonce en spirale dans sa nuit. Merleau-Ponty prend l'habitude d'accompagner chaque Non jusqu'à le voir se retourner en Oui et chaque Oui jusqu'à ce qu'il se change en Non. Il devient si habile, dans les dernières années, à ce jeu de furet qu'il en fait une véritable méthode ; c'est ce que j'appellerai : le renversement. Il saute d'un point de vue à l'autre, nie, affirme, change le plus en moins et le moins en plus : tout s'oppose et tout est aussi vrai. Je n'en donne qu'un exemple : « Au moins autant qu'il explique la conduite adulte par une fatalité héritée de l'enfance, Freud montre dans l'enfance une vie adulte *prématurée* et, par exemple... un premier choix de ses rapports de générosité ou d'avarice avec autrui<sup>10</sup>. » *Au moins autant* : les vérités contradictoires, chez lui, ne se combattent jamais ; aucun risque de bloquer le mouvement, de provoquer un éclatement. Au reste, sont-elles à proprement parler contradictoires ? Si même on l'admettait, il faudrait reconnaître que la contradiction, affaiblie par cette impulsion giratoire, perd son office de « moteur de l'Histoire » et figure à ses yeux l'indice du paradoxe, le signe vivant de l'ambiguïté fondamentale. Bref, Merleau veut bien de la thèse et de l'antithèse ; c'est la synthèse qu'il refuse : il lui reproche de changer la dialectique en jeu de construction. Les tourniquets, au contraire, n'autorisent jamais à conclure mais chacun manifeste à sa manière le carrousel de l'Être et de l'existence. Enfants du limon, nous nous réduirions à des empreintes sur l'argile si nous ne commencions par la nier ; renversons : nous, dont l'existence la plus immédiate est la négation de ce qui est, que faisons-nous du premier au dernier instant si ce n'est annoncer l'Être, l'instituer, le restituer par et pour les autres, dans le milieu de l'intersubjectivité ? L'instituer, l'annoncer : fort bien. Quant à le voir en face, il n'y faut pas compter : nous n'en connaissons que les signes. Ainsi le philosophe ne cessera pas de courir en rond ni le manège de tourner : « Cet être, entrevu à travers le

bougé du temps, toujours visé... par notre perception, par notre être charnel mais où il ne peut être question de se transporter parce que la distance supprimée lui ôterait sa consistance d'être, cet "être des lointains", dira Heidegger, toujours proposé à notre transcendance, c'est l'idée dialectique de l'être telle que la définissait le *Parménide*, au-delà de la multiplicité des choses qui sont et, par principe, visé à travers elles puisque séparé d'elles, il ne serait qu'éclair ou nuit<sup>11</sup>. »

Merleau garde ses coquetteries : dans ce texte, il parle encore de dialectique. Mais ce n'est pas à Hegel qu'il se réfère : c'est à Parménide, c'est à Platon. Ce qui convient à la méditation c'est de tracer une circonférence autour de son *sujet* et de repasser sans cesse aux mêmes lieux : alors elle entrevoit quoi donc ? une absence ? une présence ? Les deux : par un prisme réfracté, l'être du dehors s'éparpille, le voilà multiple, hors de portée ; mais, du même mouvement, il s'intériorise, devient l'être du dedans, tout entier présent, toujours, sans perdre son intangibilité. Et, naturellement, l'inverse est aussi vrai : l'être intérieur, en nous, avare et grave repli, ne cesse de manifester son appropriation à la Nature, déploiement indéfini de l'être extérieur. Ainsi, tournant et méditant, Merleau reste fidèle à sa pensée spontanée, lente rumination trouée d'éclairs : c'est elle qu'il érige discrètement en méthode sous la forme d'une dialectique décapitée.

Cette descente aux Enfers lui permit à la fin de trouver le plus profond carrousel. Ce fut une découverte du cœur : la preuve en est qu'elle frappe par sa densité sombre. Je vais dire comment il m'en fit part, il y a tantôt deux ans : l'homme se peint dans ces propos, subtil et laconique, abordant de face les problèmes quand il semble n'y toucher que de côté. Je lui demandais s'il travaillait. Il hésita : « Je vais peut-être, me dit-il, écrire sur la Nature. » Il ajouta pour m'aiguiller : « J'ai lu, chez Whitehead, une phrase qui m'a frappé : la Nature est en haillons. » Comme on l'a deviné déjà, pas un mot ne fut ajouté. Je le quittai sans avoir compris : à cette époque, j'étudiais le « matérialisme dialectique » et le mot de « Nature » évoquait pour moi l'ensemble de nos

connaissances physico-chimiques. Encore un malentendu : j'avais oublié que la Nature, à ses yeux, c'était le monde sensible, ce monde « décidément universel » où nous rencontrons les choses et les bêtes, notre propre corps et les autres. Pour le comprendre, il me fallut attendre la publication de son dernier article : *L'Œil et l'Esprit*. Ce long essai devait, j'imagine, faire partie du livre qu'il écrivait : de toute manière il s'y rapporte, il renvoie sans cesse à une idée qui allait être dite et qui reste informulée.

Plus que jamais hostile à l'intellectualisme, Merleau interroge le peintre et sa pensée manuelle, sauvage : il essaie de saisir sur les œuvres le sens de la peinture. A cette occasion, la Nature lui découvre ses haillons. Cette montagne, au loin, nous dit-il à peu près, comment s'annonce-t-elle ? Par des signaux discontinus, parfois intermittents, minces fantômes clairsemés, miroitements, jeux d'ombre ; cette poussière frappe par son inconsistance. Mais justement notre œil est « ordinateur de l'Être » ; avec ces signes de l'air, il produira l'affalement de la plus lourde masse terrestre. Le regard ne se contente plus « d'apercevoir l'être à travers le bougé du temps » : on dirait à présent qu'il a mission d'en ériger l'unité toujours absente à partir du multiple. « Elle n'est donc pas ? » demandera-t-on. Elle est, elle n'est pas : comme l'habit défunt qui hante les haillons, comme la rose de Mallarmé « absente de tout bouquet ». L'Être est par nous qui sommes par lui. Tout ceci, bien sûr, ne va pas sans l'Autre ; c'est ainsi que Merleau comprend l'affirmation « difficile » de Husserl : « La conscience transcendantale est intersubjectivité. » Nul, pense-t-il, ne peut voir qu'il ne soit en même temps visible : comment saisirions-nous ce qui est si nous n'étions ? Il ne s'agit pas ici d'une simple « noèse » produisant son corrélatif noématique à travers des apparitions. Derechef, pour penser il faut être : la chose à travers tous par chacun constituée, toujours une mais indéfiniment biseauté, nous renvoie, chacun par tous, à notre statut ontologique. Nous sommes la mer ; sitôt surgie, toute épave est innombrable comme les vagues, par elles et comme elles absolue. Le peintre est l'artisan privilégié, le meilleur témoin de cette réciprocité médiée. « Le corps

est pris dans le tissu du monde mais le monde est fait de l'étoffe de mon corps. » Nouveau tourniquet mais plus profond que les autres puisqu'il touche au « labyrinthe de l'incarnation » ; par ma chair, la Nature se fait chair ; mais, si la peinture est possible, inversement, les nervures de l'être que le peintre aperçoit dans la chose et fixe sur la toile, il faut qu'elles désignent au fond de lui-même les « flexions » de son être : « Le tableau... ne se rapporte à quoi que ce soit parmi les choses empiriques qu'à condition d'être autofiguratif ; il n'est spectacle des choses qu'en étant spectacle de rien... montrant comment les choses se font choses et le monde monde. » C'est précisément ce qui donne « à l'occupation du peintre une urgence qui passe toute autre urgence ». Par la figuration de l'être du dehors, il présente aux autres l'être du dedans, *sa* chair, la leur. Présenter, c'est trop peu dire : La culture, dit Merleau, est « avènement ». Ainsi l'artiste a cette fonction sacrée d'instituer l'être dans le milieu des hommes, cela veut dire de dépasser « les nappes d'être brut qu'ignore l'activiste » vers cet être éminent qu'est le *sens*. L'artiste mais, tout aussi bien, chacun de nous : « L'expression, dit-il, est le *fondamental* du corps. » Et qu'y a-t-il à exprimer, sinon l'Être : nous ne faisons pas un mouvement sans le restituer, l'instituer et l'appréhender. L'historicité primordiale, notre naissance à la mort, c'est le surgissement des profondeurs par quoi l'événement devient homme et décline son être en nommant les choses. Telle est aussi l'histoire du groupe, en ce qu'elle a de plus radical : « Comment appeler, sinon histoire, ce (milieu) où une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué ? »

Telles sont au départ ses ultimes pensées : sa philosophie dernière, « grevée de contingence », rongant patiemment son hasard et par le hasard interrompue, j'ai dit que je la voyais commencer par une découverte du cœur. Contre le deuil et l'absence, c'est lui, à son tour, qui se découvre : le vrai « ordinateur de l'être », c'est lui. Il lui reste une poignée de souvenirs et de reliques mais, pour révéler l'être de la montagne, notre regard n'en a pas tant : aux guenilles de la mémoire,

le cœur arrachera l'être des morts ; de l'événement qui les tua, il fera leur avènement ; il ne s'agit pas seulement de restituer au sourire disparu, aux paroles leur éternité : vivre, ce sera les approfondir, les transformer en eux-mêmes, chaque jour un peu plus, par nos paroles et par nos sourires, indéfiniment ; il y a un progrès des morts et c'est notre histoire. Ainsi Merleau se fit gardien de sa mère comme elle avait été gardienne de son enfance ; né par elle à la mort, il voulut que la mort fût pour elle renaissance. Par cette raison, il trouva dans l'absence plus de pouvoirs réels que dans la présence. *L'Œil et l'Esprit* contient une citation curieuse : Marivaux, réfléchissant dans *Marianne* sur la force et la dignité des passions, fait l'éloge des hommes qui s'ôtent la vie plutôt que de renier leur être. Ce qui plut à Merleau dans ces quelques lignes, c'est qu'elles découvraient une dalle indestructible sous la transparence de ce peu profond ruisseau, la vie. Mais n'allons pas croire qu'il retourne à la substance cartésienne : à peine a-t-il fermé les guillemets et repris la plume pour son compte, la dalle s'émiette en scintillements discontinus, redevient cet être en lambeaux que nous avons à être, qui n'est peut-être qu'un impératif en désordre et qu'un suicide, parfois, composera mieux qu'une victoire vivante. Par un même mouvement, puisque c'est notre règle, nous instituerons dans la communauté humaine l'être des morts par le nôtre, notre être par celui des morts.

Jusqu'où donc allait-il, en ces années sombres qui le changeaient en lui-même ? On dirait quelquefois, à le lire, que l'Être invente l'homme pour se faire *manifeste* par lui. N'est-il pas arrivé, de temps à autre, que Merleau, renversant les termes et tournant à l'envers, crût apercevoir en nous, « insaisissable dans l'immanence », je ne sais quel mandat transcendant ? Dans un de ses articles, il félicite un mystique d'avoir écrit que Dieu est au-dessous de nous. Il ajoute, à peu près : Pourquoi pas ? Il rêve à ce Tout-Puissant qui aurait besoin des hommes, qui serait en question au fond de chacun et demeurerait l'Être total, celui que l'intersubjectivité ne cesse d'instituer infiniment, le seul que nous menions au bout de son être et qui partage avec nous tous l'insécurité de

l'aventure humaine. Il ne s'agit, évidemment, que d'une indication métaphorique, Mais on ne jugera pas indifférent qu'il l'ait choisie. Tout est là : la trouvaille et le risque ; si l'Être est au-dessous de nous, pauvre gigantesque, en loques, il ne faudra qu'un imperceptible changement pour qu'il devienne *notre tâche*. Dieu, tâche de l'homme ? Merleau ne l'a jamais écrit, et il s'est interdit de le penser : rien ne dit qu'il ne se soit pas complu parfois à y rêver mais sa recherche avait trop de rigueur pour qu'il avançât rien qu'il n'eût établi. Il travaillait sans hâte ; il attendait.

On a prétendu qu'il s'était rapproché de Heidegger. Ce n'est guère douteux, mais il faut s'entendre. Tant que son enfance lui fut garantie, Merleau n'eut pas besoin de radicaliser sa recherche. Quand sa mère fut morte et l'enfance avec elle abolie, l'absence et la présence, l'Être et le Non-Être passèrent les uns dans les autres ; Merleau, à travers la phénoménologie et sans jamais la quitter, voulut rejoindre les impératifs de l'ontologie ; ce qui est n'est plus, n'est pas encore, ne sera jamais : à l'homme de donner l'être aux êtres. Ces tâches se dégagèrent de sa vie, de son deuil ; il y trouva l'occasion de relire Heidegger, de mieux le comprendre mais non pas de subir son influence : leurs chemins se sont croisés, voilà tout. L'Être est l'unique souci du philosophe allemand ; en dépit d'un vocabulaire parfois commun, l'homme reste le souci principal de Merleau. Quand le premier parle de l'« ouverture à l'être », je flaire l'aliénation. Certes, il ne faut pas se dissimuler que la plume du second a quelquefois tracé des mots inquiétants. Ceux-ci par exemple : « L'irrelatif, désormais, ce n'est pas la nature en soi ni le système des saisies de la conscience absolue et pas davantage l'homme mais cette "téléologie" qui s'écrit et se pense entre guillemets – jointure et membrure de l'être qui s'accomplit à travers l'homme. » Les guillemets ne font rien à l'affaire. N'empêche : c'est dit en passant. Il est fâcheux qu'un homme puisse écrire aujourd'hui que l'absolu n'est pas l'homme ; mais ce qu'il refuse à notre règne, il ne l'accorde à aucun autre. Son irrelatif est en fait une relation de réciprocité fermée sur soi : l'homme est désigné par sa vocation fondamentale

qui est d'instituer l'Être mais l'Être, tout autant, par sa destinée qui est de s'accomplir par l'homme. J'ai dit comment, par deux fois au moins, dans la communauté chrétienne et dans la fraternité du combat politique. Merleau avait cherché l'enveloppement en immanence et buté contre le transcendant. Tout en évitant plus que jamais le recours à la synthèse hégélienne, sa dernière pensée tente de résoudre la contradiction qu'il a vécue : on coulera le transcendant dans l'immanence, on l'y dissoudra tout en le protégeant par son impalpabilité même contre l'anéantissement ; il n'est plus qu'absence et que supplication, de son infinie faiblesse tirant sa toute-puissance. N'est-ce pas, d'une certaine manière, la contradiction fondamentale de tout humanisme ? Et le matérialisme dialectique – au nom de quoi beaucoup voudront critiquer cette méditation – peut-il se passer d'une ontologie ? A mieux y regarder, d'ailleurs, et si l'on écarte l'absurde théorie du reflet, n'y trouverait-on pas, discrètement annoncée, l'idée d'une nappe d'être brut produisant et soutenant l'action et la pensée ?

Non ; il n'a jamais cessé d'être humaniste celui qui écrivait encore à quelques mois de sa mort : « Quand l'éclair-homme s'allume, tout est donné sur l'instant. » Et puis quoi ? Accomplir l'Être, c'est le consacrer, bien sûr ; mais cela veut dire l'humaniser. Merleau ne prétend pas que nous nous perdions pour que l'Être soit mais, tout au contraire, que nous instituerons l'Être par l'acte même qui nous fait naître à l'humain. Pascalien plus que jamais, il nous répète encore : « L'homme est absolument distinct des espèces animales mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une espèce de miracle, tantôt sous celle d'une adversité sans intention. » Cela suffit pour que l'homme ne soit jamais ni l'animal d'une espèce ni l'objet d'un concept universel mais, dès qu'il surgit, l'éclat d'un événement. Mais il tire la même leçon de l'humaniste Montaigne : « Les explications de l'homme que peuvent nous donner une métaphysique ou une physique, Montaigne les récuse d'avance parce que c'est l'homme encore qui “prouve” les philosophies et les sciences et qu'elles s'expliquent par lui plutôt que lui par

elles... » L'homme ne pensera jamais l'homme : il le *fait* à tout instant. N'est-ce pas cela l'humanisme vrai : l'homme ne sera jamais objet total de connaissance ; il est sujet de l'Histoire.

Dans les dernières œuvres du philosophe assombri, il n'est pas difficile de retrouver un certain optimisme : rien n'aboutit, rien n'est perdu. Une tentative naît, institue d'un seul coup *son* homme – tout l'homme en un éclair –, crève avec lui ou lui survit follement pour s'achever en tout cas par un désastre et, à l'instant même du sinistre, ouvre une porte de l'avenir. Spartacus, luttant et mourant, c'est l'homme entier : qui dit mieux ? Un mot, c'est tout le verbe en quelques sons ramassé ; un tableau, c'est toute la peinture. « En ce sens, dit-il, il y a et il n'y a pas de progrès. » L'Histoire s'instaure sans cesse dans notre milieu préhistorique ; par chaque éclair, le tout s'illumine, s'institue, s'effiloche et disparaît, immortel. Apelle, Rembrandt, Klee ont tour à tour *donné l'être à voir* dans une civilisation définie, avec les moyens du bord. Et, bien avant que naquît le premier d'entre eux, toute la peinture était déjà manifeste dans les grottes de Lascaux.

Précisément parce qu'il se résume sans cesse dans cet éclair recommencé, il y aura pour l'homme un avenir. Contingence du Bien, contingence du Mal : Merleau ne privilégiait ni ne condamnait plus personne. L'adversité nous avait mis à deux doigts de la barbarie : le miracle, toujours possible et partout, nous en ferait sortir. Puisque « spontanément, chaque geste de notre corps et de notre langage, chaque acte de la vie politique... tient compte d'autrui et se dépasse dans ce qu'il a de singulier vers l'universel », alors, bien qu'il ne soit aucunement nécessaire ni promis, bien qu'on lui demande moins de nous améliorer dans notre être que de nettoyer les déchets de notre vie, il faut qu'un progrès *relatif* soit la conjecture la plus probable . « Très probablement, l'expérience finira par éliminer les fausses solutions. » C'est dans cet espoir, je crois, qu'il accepta de donner quelques commentaires politiques à *L'Express*. L'Est et l'Ouest : deux économies de croissance, deux sociétés industrielles, l'une et l'autre déchirées par

des contradictions. Il eût souhaité, par-delà les régimes, dégager des exigences communes au niveau de l'infrastructure ou, tout au moins, des lignes de convergence : c'était une manière de rester fidèle à soi ; il s'agissait en effet de refuser une fois de plus l'option manichéiste. Il y avait eu l'unité ; après la perte de ce paradis mineur, il avait voulu dénoncer l'exploitation partout, puis il s'était enfermé dans le silence : il en sortait pour chercher partout des raisons d'espérer. Sans aucune illusion : « la *virtú* », rien de plus. Nous sommes tordus : les liens qui nous unissent aux autres sont faussés ; il n'est aucun régime qui, par lui seul, suffirait à les détordre mais peut-être les hommes qui viendront après nous, tous les hommes ensemble, auront la force et la patience d'entreprendre le travail.

Le cours de nos pensées nous écartait l'un de l'autre chaque jour un peu plus. Son deuil, sa réclusion volontaire rendaient plus difficile notre rapprochement. En 1955, nous faillîmes nous perdre tout à fait : par abstraction ; il fit un livre sur la Dialectique et m'y prit à partie, vivement. Simone de Beauvoir lui répondit non moins vivement dans *Les Temps Modernes* : ce fut la première et la dernière fois que nous nous querellâmes par écrit. En publiant nos dissentiments, il semblait que nous dussions les rendre irrémédiables. Tout au contraire, au moment que l'amitié semblait morte, elle commença insensiblement de refleurir. Sans doute avions-nous mis trop de soin à refuser la violence : il en fallait un peu, pour liquider les derniers griefs, et qu'il me dît une bonne fois ce qui lui restait sur le cœur. Bref, l'affaire tourna court et, peu après, nous nous revîmes.

C'était à Venise, dans les premiers mois de 1956 : la Société européenne de culture y avait organisé des colloques entre les écrivains de l'Est et ceux de l'Ouest. J'y fus. En m'asseyant, je vis que la chaise voisine restait inoccupée ; je me penchai et vis sur une carte le nom de Merleau-Ponty : on avait cru nous plaire en nous mettant l'un à côté de l'autre. L'entretien commença, je n'écoutais qu'à demi, j'attendais Merleau – non sans crainte. Il vint. En retard, à son habitude. Quelqu'un parlait, il passa derrière moi, sur la pointe des pieds, me

toucha légèrement l'épaule et, quand je me retournai, il me sourit. Les conversations se prolongèrent plusieurs jours : nous n'étions, lui et moi, pas entièrement d'accord, sauf pour nous agacer ensemble quand prenaient la parole un Italien trop éloquent et un Anglais trop naïf qui avaient mandat de faire échouer l'entreprise. Mais, entre tant d'hommes si divers, les uns plus âgés que nous, les autres plus jeunes, venus des quatre coins de l'Europe, nous sentions qu'une même culture, qu'une même expérience, pour nous seuls valables, nous unissaient. Nous passâmes plusieurs soirées ensemble, avec un peu de gêne, jamais seuls : c'était bien ; nous amis présents nous garantissaient contre nous-mêmes, contre la tentation de rétablir prématurément notre intimité ; en conséquence de quoi, nous ne faisons que parler l'un à l'autre. Tous deux sans illusion sur la portée des entretiens, nous souhaitions l'un et l'autre – lui parce qu'il était lieur, moi pour « privilégier » la Gauche – qu'ils reprissent l'année suivante : quand il s'agit de rédiger le communiqué final, nous nous trouvâmes du même avis. Ce n'était rien et c'était la preuve qu'un travail commun pouvait nous rapprocher.

Nous nous rencontrâmes de nouveau : à Paris, à Rome, à Paris encore. Seuls : ce fut la seconde étape. La gêne subsistait, elle tendait à disparaître ; un autre sentiment naquit, la douceur : cette affection désolée, tendrement funèbre, rapproche des amis épuisés, qui se sont déchirés jusqu'à n'avoir plus en commun que leur querelle et dont la querelle, un beau jour, a cessé faute d'objet. L'objet, c'était la revue : elle nous avait unis puis séparés ; elle ne nous séparait même plus. Nos précautions avaient manqué nous brouiller : avertis, nous prîmes soin de ne jamais nous ménager : trop tard ; quoi qu'il fût, chacun n'engageait plus que lui-même ; quand nous faisons le point, il me semblait un peu que nous nous donnions des nouvelles sur nos familles : la tante Marie va se faire opérer, le neveu Charles est reçu à son bachot – et que nous étions assis côte à côte sur un banc, avec des couvertures sur les genoux, traçant, du bout de nos cannes, des signes dans la poussière. Qu'est-ce qui manquait ? Ni l'affection ni l'estime :

l'entreprise. Ensevelie sans avoir pu nous séparer, notre activité passée se vengeait en faisant de nous des retraités de l'amitié.

Il fallait attendre la troisième étape, sans rien forcer ; j'attendais, sûr de l'y retrouver : nous étions d'accord pour condamner sans réserves la guerre d'Algérie ; il avait renvoyé son ruban rouge au gouvernement de Guy Mollet ; nous nous opposions l'un et l'autre à la dictature brouillonne du gaullisme ; peut-être n'étions-nous pas du même avis sur les moyens de lutter contre elle ; cela viendrait : quand il monte, le fascisme rejoint les amis perdus. Cette année même, je le revis au mois de mars : je faisais une conférence à l'École normale, il y vint. Cela me toucha : depuis des années c'était moi, toujours, qui sollicitais les rencontres, proposais les rendez-vous ; pour la première fois, il s'était dérangé spontanément. Non pour m'entendre exposer des idées qu'il connaissait par cœur : pour me voir. A la fin, nous nous retrouvâmes avec Hyppolite et Canguilhem : pour moi, ce fut un moment heureux. Or j'ai su plus tard qu'il avait cru sentir entre nous la persistance d'un malaise. Il n'y en avait pas l'ombre mais, par malheur, j'avais la grippe et j'étais abruti. Quand nous nous quittâmes, il n'avait pas soufflé mot de sa déception mais j'eus un instant l'impression qu'il s'était rembruni. Je n'en tins pas compte : « Tout est rétabli, me disais-je, tout va recommencer. » A quelques jours de là, j'appris sa mort et notre amitié s'arrêta sur ce dernier malentendu. Vivant, nous l'aurions dissipé dès mon retour. Peut-être. Absent, nous resterons toujours l'un pour l'autre ce que nous avons toujours été : des inconnus.

Il n'en faut pas douter : ses lecteurs peuvent le connaître ; il leur a « donné rendez-vous dans son œuvre » ; chaque fois que je me ferai son lecteur, je le connaîtrai, je me connaîtrai mieux. Cent cinquante pages de son livre futur sont sauvées du naufrage et puis il y a *L'Œil et l'Esprit* qui dit tout pourvu qu'on sache le déchiffrer : à nous tous, nous « instituerons » cette pensée en haillons, ce sera l'un des prismes de notre « intersubjectivité ». Au moment où M. Papon, préfet de police, résume l'opinion générale en déclarant qu'il ne s'étonne plus de

rien, Merleau donne l'antidote en s'étonnant de tout : c'est un enfant scandalisé par nos certitudes futiles de grandes personnes et qui pose les questions scandaleuses auxquelles les adultes ne répondent jamais : Pourquoi on vit ? Pourquoi on meurt ? Rien ne lui paraît naturel : ni qu'il y ait une Histoire ni qu'il y ait une Nature ; il ne comprend pas comment il se peut faire que toute nécessité se tourne en contingence et que toute contingence s'achève en nécessité ; il le dit et nous, en le lisant, nous sommes entraînés dans ce tourniquet dont nous ne sortirons plus. Pourtant, ce n'est pas nous qu'il interroge : il craint trop que nous ne nous butions sur les dogmatismes qui rassurent. Il sera lui-même à lui-même cette interrogation parce que « l'écrivain a choisi l'insécurité ». L'insécurité : notre situation fondamentale et, tout ensemble, l'attitude difficile qui nous dévoile cette situation ; il ne convient pas que nous lui demandions des réponses : ce qu'il nous enseigne c'est l'approfondissement d'une enquête première ; il rappelle, après Platon, que le philosophe est celui qui s'étonne mais, plus rigoureux que son maître grec, il ajoute que l'attitude philosophique disparaît aussitôt que cesse l'étonnement. Inversement, à ceux qui lui prédisent le « devenir-monde » de la philosophie, il répond que, l'homme fût-il un jour heureux, libre et transparent pour l'homme, il faudrait s'étonner de ce bonheur suspect autant que nous faisons présentement de nos malheurs. Je dirais volontiers, si le mot ne lui semblait douteux pour avoir trop servi, qu'il a su retrouver la dialectique interne du questionneur et du questionné et qu'il l'a conduite jusqu'à la question fondamentale que nous évitons par toutes nos prétendues réponses. Pour le suivre, il faut renoncer à deux sécurités contradictoires entre lesquelles nous ne cessons d'osciller car nous nous rassurons ordinairement par l'usage de deux concepts opposés mais pareillement universels qui nous prennent l'un et l'autre pour objets et dont le premier dit à chacun de nous qu'il est homme parmi les hommes et le second qu'il est autre parmi les autres. Mais celui-là ne vaut rien car l'homme ne cesse pas de se faire et ne peut jamais se penser tout à fait. Et celui-ci nous trompe

puisque nous sommes précisément semblables en ce que chacun diffère de tous. Sautant de l'une à l'autre idée, comme les singes d'une branche à l'autre, nous évitons la singularité, qui n'est pas tant un fait qu'une postulation perpétuelle. Tranchant nos liens avec nos contemporains, la bourgeoisie nous enferme dans le cocon de la vie privée et nous définit à coups de ciseaux comme *individus*. Cela veut dire : comme des molécules sans histoire qui se traînent d'un instant à l'autre. Par Merleau, nous nous retrouvons singuliers par la contingence de notre ancrage dans la Nature et dans l'Histoire, c'est-à-dire par l'aventure temporelle que nous sommes au sein de l'aventure humaine. Ainsi, l'Histoire nous fait universels dans l'exacte mesure où nous la faisons particulière. Tel est le don considérable que Merleau nous offre par son acharnement à toujours creuser au même lieu : parti de l'universalité bien connue du singulier, il parvient à la singularité de l'universel. C'est lui qui a mis au jour la contradiction capitale : toute histoire est toute l'Histoire, quand l'éclair-homme s'allume, tout est dit ; toute vie, tout moment, toute époque – miracles ou ratages contingents – sont des *incarnations* : le Verbe devient chair, l'universel ne s'instaure que par la singularité vivante qui le déforme en le singularisant. Ne voyons pas ici une nouvelle mouture de la « conscience malheureuse » : c'en est précisément le contraire. Hegel décrit l'opposition tragique de deux notions abstraites, celles-là mêmes dont je disais qu'elles sont les pôles de notre sécurité. Mais, pour Merleau, l'universalité n'est jamais universelle, sauf pour la pensée de survol : elle naît selon la chair ; chair de notre chair, elle garde, à son degré le plus subtil, notre singularité. Telle est la monition que l'anthropologie – analyse ou marxisme – ne devrait plus oublier ; ni, comme font trop souvent les freudiens, que tout homme est tout l'homme et qu'il faut rendre compte, chez tous, de *l'éclair*, universalisation singulière de l'universalité ni, comme les dialecticiens novices, que l'U.R.S. S n'est pas le simple commencement de la révolution universelle mais aussi son incarnation et que 1917 donnera au socialisme futur des traits ineffaçables. Ce problème est difficile : ni l'anthropologie banale ni le

matérialisme historique ne s'en délivreront. Merleau n'entendait pas fournir des solutions, bien au contraire : s'il eût vécu, il se fût enfoncé, tournant toujours, plus loin encore jusqu'à radicaliser les données de la question, comme on peut voir, dans *L'Œil et l'Esprit*, par ce qu'il dit de l'historicité primordiale. Il n'a pas été jusqu'au bout de sa pensée ou du moins il n'a pas eu le temps de l'exprimer jusqu'au bout. Est-ce un échec ? Non : c'est comme une reprise de la contingence natale par la contingence de la fin : singularisée par cette absurdité double et méditant du commencement jusqu'à la mort sur la singularité, cette vie prend un « style » inimitable et justifie par elle-même les monitions de l'œuvre. Quant à celle-ci, qui en est inséparable, éclair entre deux hasards illuminant notre minuit, on pourrait mot à mot lui appliquer ce qu'il écrivait au début de cette année :

« Si, en peinture ni même ailleurs, nous ne pouvons établir une hiérarchie des civilisations ni même parler de progrès, ce n'est pas que quelque destin nous retienne en arrière, c'est plutôt qu'en un sens la première des peintures allait jusqu'au fond de l'avenir. Si nulle peinture n'achève la peinture, si, même, nulle œuvre ne s'achève absolument, chaque création change, altère, éclaire, approfondit, confirme, exalte, recrée ou crée d'avance toutes les autres. Si les créations ne sont pas un acquis, ce n'est pas seulement que, comme toutes choses, elles passent, c'est aussi qu'elles ont presque toute leur vie devant elles. » Question sans réponse, *virtù* sans illusion, il entre singulier dans la culture universelle, il loge universel dans la singularité de l'Histoire. Changeant comme a dit Hegel, le contingent en nécessaire et le nécessaire en contingent, il a pour office d'incarner le problème de l'incarnation. Rendez-vous dans son œuvre.

Pour moi qui eus avec lui d'autres rendez-vous, je ne veux pas mentir sur nos rapports ni terminer sur un si bel optimisme. Je revois son dernier visage nocturne – nous nous quittions, rue Claude-Bernard – déçu, soudain fermé ; il reste en moi, plaie douloureuse, infectée par le regret, le remords, un peu de rancœur ; en elle-même changée, notre amitié s'y résume pour toujours. Non

que j'accorde au dernier instant le moindre privilège ni que je le croie chargé de dire la vérité sur une vie. Mais dans celui-là, oui, tout s'est ramassé : tous les silences qu'il m'opposa, à partir de 1950, ils sont là, figés dans ce visage de silence et, réciproquement, il m'arrive aujourd'hui encore de sentir l'éternité de son absence comme un mutisme délibéré ; notre méprise finale – qui n'eût rien été si j'eusse pu le retrouver vivant – je vois bien qu'elle est faite du même tissu que les autres : elle n'a rien compromis, elle laisse entrevoir notre affection mutuelle, notre commun désir de ne rien gâcher entre nous mais aussi ce déphasement de nos vies qui nous fit toujours prendre nos initiatives à contretemps ; et puis, l'adversité s'y mettant, elle suspend notre commerce, sans violence, *sine die*. La mort est une incarnation comme les naissances : la sienne, non-sens plein d'un sens obscur, réalise, en ce qui nous concerne, la contingence et la nécessité d'une amitié sans bonheur. Il y avait pourtant quelque chose à tenter : avec nos qualités et nos lacunes, la violence publiée de l'un, l'outrance secrète de l'autre, nous n'étions pas si mal adaptés. Et qu'avons-nous fait de cela ? Rien, sauf éviter la brouille. Chacun peut répartir les torts comme il veut : de toute façon nous n'étions pas bien coupables ; au point qu'il m'arrive quelquefois de ne plus voir en notre aventure que sa nécessité : voilà comment vivent les hommes, à notre époque ; voilà comment ils s'aiment : mal. C'est vrai ; mais il est vrai aussi que c'est nous, nous deux, qui nous sommes mal aimés. Il n'y a rien à conclure sinon que cette longue amitié ni faite ni défaite, abolie quand elle allait renaître ou se briser, reste en moi comme une blessure indéfiniment irritée.

*Les Temps Modernes*, numéro spécial, octobre 1961.

---

<sup>1</sup> Je ne sais s'il a regretté en 1939, au contact de ceux que leurs chefs appellent curieusement des hommes, la condition de simple soldat. Mais, quand je vis mes officiers, ces incapables, je

regrettai, moi, mon anarchisme d'avant-guerre : puisqu'il fallait se battre, nous avons eu le tort de laisser le commandement aux mains de ces imbéciles vaniteux. On sait qu'il y est resté, après le court intérim de la Résistance ; c'est ce qui explique une partie de nos malheurs.

2 Non pas, comme je fis en 1942, par une éidétique de la mauvaise foi mais par l'étude empirique de nos fidélités historiques et des forces inhumaines qui les pervertissent.

3 Merleau-Ponty, « La guerre a eu lieu », *Les Temps Modernes*, n° 1, octobre 1945.

4 *Ibid.*

5 *Ibid.*

6 En 1945, il ne se prononçait pas : il trouvait le mot trop ambitieux pour l'appliquer à la modeste activité des *Temps Modernes*.

7 Dans les autres domaines, je ne dirai pas que la situation se renversait mais que nous travaillions ensemble.

8 Il va de soi qu'on pourrait nous définir tous de la même façon à ceci près que les dérives sont variables et parfois de sens opposé.

9 « De Mauss à Lévi-Strauss. »

10 *Signes*, p. 290.

11 *Signes*, p. 197. Il s'agissait alors de caractériser le *moment présent* de la recherche philosophique. Merleau lui prêtait ces deux traits : « existence et dialectique » ; mais, quelques mois auparavant, il avait fait une conférence aux Rencontres internationales de Genève, sur la pensée de notre temps. Il est remarquable qu'il n'y ait pas soufflé mot de la Dialectique : pour désigner nos problèmes, au contraire, il évite le mot de *contradiction* et il écrit : « L'incarnation et autrui sont le *labyrinthe* de la réflexion et de la sensibilité chez les contemporains. »

# *Plaidoyer pour les intellectuels*

PREMIÈRE CONFÉRENCE  
QU'EST-CE QU'UN INTELLECTUEL ?

## *I Situation de l'intellectuel*

A ne considérer que les reproches qu'on leur adresse, il faut que les intellectuels soient de bien grands coupables. Il est frappant, d'ailleurs, que ces reproches soient partout les mêmes. Au Japon, par exemple, quand j'ai lu de nombreux articles de la presse et des revues japonaises, traduits en anglais pour le monde occidental, j'ai cru comprendre que, après l'époque Meiji, il y avait eu divorce entre le pouvoir politique et les intellectuels ; après la guerre et, surtout, entre 1945 et 1950, on aurait dit qu'ils avaient pris le pouvoir politique et fait beaucoup de mal. A la même époque, si on lit notre presse, il semble qu'ils aient régné en France et provoqué des catastrophes : c'était chez vous comme chez nous, après un désastre militaire (nous appelons le nôtre une victoire, vous appelez le vôtre une défaite) la période de remilitarisation de la société à la faveur de la guerre froide. Les intellectuels n'auraient rien compris à ce processus. Ici comme chez nous on les condamne pour les mêmes raisons violentes et contradictoires. Vous dites qu'ils sont faits pour conserver et transmettre la culture donc, par essence, *conservateurs* mais qu'ils se sont trompés sur leur office et leur rôle et qu'ils sont devenus critiques et négatifs, que, s'attaquant sans cesse au pouvoir, ils n'ont vu que le mal dans l'histoire de leur pays. En conséquence,

ils se sont trompés sur *tout*, ce qui ne serait pas si grave, s'ils n'avaient trompé le peuple en toutes les circonstances importantes.

Tromper le peuple ! Cela veut dire : obtenir qu'il tourne le dos à ses propres intérêts. Les intellectuels disposeraient donc d'un certain pouvoir sur le même terrain que le gouvernement ? Non, dès qu'ils s'écartent du conservatisme culturel qui définit leur action et leur office, on leur reproche, justement, de tomber dans l'impuissance : qui les écoute ? Du reste, ils sont faibles par nature : ils ne *produisent* pas et n'ont que leur salaire pour vivre, ce qui leur ôte toute possibilité de se défendre dans la société civile aussi bien que dans la société politique. Les voici donc inefficaces et ondoyants ; faute d'avoir un pouvoir économique ou social, ils se prennent pour une élite appelée à juger de tout, ce qu'ils ne sont pas. De là vient leur moralisme et leur idéalisme (ils pensent comme s'ils vivaient déjà dans l'avenir lointain et jugent notre temps du point de vue abstrait de l'avenir).

Ajoutons : leur *dogmatisme* ; ils se réfèrent à des principes intangibles mais abstraits pour décider de ce qu'on doit faire. On vise ici, bien entendu, le marxisme ; c'est tomber dans une contradiction nouvelle puisque le marxisme s'oppose par principe au moralisme. Elle ne gêne pas puisqu'on la projette en eux. De toute manière on leur opposera le réalisme des politiques : pendant que les intellectuels trahissent leur fonction, leur raison d'être, et s'identifient à « l'esprit qui toujours nie », les politiques, chez vous et chez nous, ont modestement reconstruit le pays ravagé par la guerre, faisant preuve d'un sage empirisme, lié, précisément, aux traditions et, dans certains cas, aux nouvelles pratiques (et théories) du monde occidental. De ce point de vue, on va plus loin en Europe qu'au Japon ; vous tenez les intellectuels pour un mal *nécessaire* : il en faut pour conserver, transmettre, enrichir la culture ; certains seront toujours des brebis galeuses, il suffira de combattre leur influence. Chez nous, on annonce leur mort : sous l'influence d'idées américaines, on prédit la disparition de ces hommes qui prétendent tout savoir : les progrès de la science auront pour effet

de remplacer ces universalistes par des équipes de chercheurs rigoureusement spécialisés.

Est-il possible, malgré leurs contradictions, de trouver un sens commun à toutes ces critiques ? Oui ; disons qu'elles s'inspirent toutes d'un reproche fondamental : *l'intellectuel est quelqu'un qui se mêle de ce qui ne le regarde pas* et qui prétend contester l'ensemble des vérités reçues et des conduites qui s'en inspirent au nom d'une conception globale de l'homme et de la société – conception aujourd'hui impossible donc abstraite et fausse – puisque les sociétés de croissance se définissent par l'extrême diversification des modes de vie, des fonctions sociales, des problèmes concrets. Or, *il est vrai* que l'intellectuel est quelqu'un qui se mêle de ce qui ne le regarde pas. Cela est si vrai que, chez nous, le mot « intellectuel » appliqué aux personnes s'est popularisé, avec son sens négatif, au temps de l'affaire Dreyfus. Pour les antidreyfusistes, l'acquittement ou la condamnation du capitaine Dreyfus concernait les tribunaux militaires et, en définitive, l'*État-Major* : les dreyfusards, en affirmant l'innocence de l'inculpé, se plaçaient *hors de leur compétence*. Originellement, donc, l'ensemble des intellectuels apparaît comme une diversité d'hommes ayant acquis quelque notoriété par des travaux qui relèvent de l'intelligence (science exacte, science appliquée, médecine, littérature, etc.) et qui *abusent* de cette notoriété pour sortir de leur domaine et critiquer la société et les pouvoirs établis au nom d'une conception globale et dogmatique (vague ou précise, moraliste ou marxiste) de l'homme.

Et, si l'on veut un exemple de cette conception commune de l'intellectuel, je dirai qu'on n'appellera pas « intellectuels » des savants qui travaillent sur la fission de l'atome pour perfectionner les engins de la guerre atomique : ce sont des savants, voilà tout. Mais si ces mêmes savants, effrayés par la puissance destructrice des engins qu'ils permettent de fabriquer, se réunissent et signent un manifeste pour mettre l'opinion en garde contre l'usage de la bombe atomique, ils deviennent des intellectuels. En effet : 1<sup>o</sup> ils sortent de leur compétence :

fabriquer une bombe est une chose, juger de son emploi en est une autre ; 2<sup>o</sup> ils abusent de leur célébrité ou de la compétence qu'on leur reconnaît pour faire violence à l'opinion, masquant par là l'abîme infranchissable qui sépare leurs connaissances scientifiques de l'appréciation *politique* qu'ils portent, à partir *d'autres principes*, sur l'engin qu'ils mettent au point ; 3<sup>o</sup> ils ne condamnent pas, en effet, l'usage de la bombe pour avoir constaté des défauts techniques mais au nom d'un système de valeurs éminemment contestable qui prend pour norme suprême la vie humaine.

Que valent ces griefs fondamentaux ? Correspondent-ils à une réalité ? Nous ne pouvons en décider sans tenter d'abord de savoir ce *qu'est* un intellectuel.

## 2. *Qu'est-ce qu'un intellectuel ?*

Puisqu'on lui reproche de sortir de *sa* compétence, il apparaît donc comme un cas particulier d'un ensemble de personnes qui se définissent par des fonctions socialement *reconnues*. Voyons ce que cela signifie.

Toute *praxis* comporte plusieurs moments. L'action nie partiellement ce qui *est* (le champ pratique se donne comme situation à *changer*) au profit de ce qui *n'est pas* (fin à atteindre, redistribution des données premières de la situation pour, en dernière analyse, reproduire la vie). Mais cette négation est dévoilement et s'accompagne d'une affirmation puisqu'on réalise *ce qui n'est pas avec ce qui est*, la saisie dévoilante de *ce* qui est à partir de ce qui n'est pas doit être aussi précise que possible puisqu'elle doit trouver dans ce qui est donné le moyen de réaliser ce qui n'est pas encore (la résistance à exiger d'un matériau se dévoile en fonction de la pression qu'il doit subir). Ainsi la *praxis* comporte le moment du savoir pratique qui révèle, dépasse, conserve et déjà modifie la réalité. A ce niveau se placent la recherche et la vérité pratique, définie comme saisie de l'être en tant qu'il renferme la possibilité de son propre changement orienté. La vérité vient à l'être à partir du non-être, au présent à partir de l'avenir pratique. De ce

point de vue, l'entreprise *réalisée* est la *vérification* des possibilités découvertes (si je passe sur le pont de fortune de l'autre côté de la rivière, le matériau élu et rassemblé offre bien la résistance prévue). De ce fait, le savoir pratique est invention *d'abord*. Pour être découvertes, utilisées et vérifiées, il faut que les possibilités soient d'abord *inventées*. En ce sens, tout homme est *projet* : *créateur*, puisqu'il invente ce qui *est déjà*, à partir de ce qui n'est pas encore, *savant*, puisqu'il ne réussira pas sans déterminer avec certitude les possibilités qui permettent de mener à bien l'entreprise, *chercheur* et *contestataire* (puisque la fin posée indique schématiquement ses moyens, dans la mesure où elle est elle-même abstraite, il doit chercher les moyens concrets, ce qui revient à préciser par eux la fin et l'enrichir parfois en la déviant. Cela signifie qu'il met en question la fin par les moyens et réciproquement jusqu'à ce que la fin devienne l'unité intégrante des moyens utilisés). A ce moment, il lui faut alors décider si « ça vaut le coup », autrement dit si la fin intégrante, envisagée du point de vue global de *la vie*, vaut l'ampleur des *transformations énergétiques* qui la réaliseront ou, si l'on préfère, si le gain vaut la dépense d'énergie. Car nous vivons dans le monde de la rareté où toute dépense apparaît par quelque côté comme un gaspillage.

Dans les sociétés modernes, la division du travail permet de donner à différents groupes les diverses tâches qui, mises ensemble, constituent la *praxis*. Et, pour ce qui nous intéresse, d'engendrer des spécialistes du savoir pratique. En d'autres termes, par et dans ce groupe particulier le *dévoilement*, qui est un moment de l'action, s'isole et se pose pour soi. Les fins sont définies par la classe dominante et réalisées par les classes travailleuses, mais l'étude des moyens est réservée à un ensemble de techniciens qui appartiennent à ce que Colin Clarke nomme le secteur tertiaire et qui sont des savants, des ingénieurs, des médecins, des hommes de loi, des juristes, des professeurs, etc. Ces hommes, en tant qu'individus, ne diffèrent pas des autres hommes puisque chacun d'eux, quoi qu'il fasse, dévoile et conserve l'être qu'il dépasse par son projet de l'aménager. Reste que la fonction sociale qui leur est attribuée consiste dans l'examen

critique du champ des possibles et que ni l'appréciation des fins ne leur appartient ni, dans la plupart des cas (il y a des exceptions : le chirurgien, par exemple), la réalisation. L'ensemble de ces techniciens du savoir pratique ne sont pas encore des intellectuels mais c'est parmi eux – et nulle part ailleurs – que ceux-ci se recrutent.

Pour mieux comprendre ce qu'ils sont, voyons comment, en France, ils sont apparus. Jusque vers le XIV<sup>e</sup> siècle, le clerc – homme d'Église – est, lui aussi, détenteur d'un savoir. Ni les barons ni les paysans ne savent lire. La lecture est *le fait du clerc*. Mais l'Église a un pouvoir économique (immenses richesses) et un pouvoir politique (comme le prouve la trêve de Dieu qu'elle a imposée aux féodaux et su faire respecter dans la plupart des cas). Elle est, en tant que telle, gardienne d'une *idéologie*, le christianisme, qui l'exprime et qu'elle inculque aux autres classes. Le clerc est médiateur entre le seigneur et le paysan ; il leur permet de se reconnaître en tant qu'ils ont (ou croient avoir) une idéologie commune. Il conserve les dogmes, transmet la tradition et l'adapte. En tant qu'homme d'Église, il ne saurait être un spécialiste du savoir. Il offre une image mythique du monde, un mythe totalitaire qui, tout en exprimant la conscience de classe de l'Église, définit la place et le destin de l'homme dans un univers tout entier sacré, précise la hiérarchie sociale.

Le spécialiste du savoir pratique apparaît avec le développement de la bourgeoisie. Cette classe de marchands entre, dès qu'elle se constitue, en conflit avec l'Église dont les principes (*juste* prix, condamnation de l'usure) entravent le développement du capitalisme commercial. Elle adopte pourtant et conserve l'idéologie des clercs, ne se souciant pas de définir sa propre idéologie. Mais elle choisit parmi ses fils des auxiliaires techniques et des défenseurs. Les flottes commerciales impliquent l'existence de savants et d'ingénieurs ; la comptabilité en partie double réclame des calculateurs qui donneront naissance à des mathématiciens ; la propriété *réelle* et les contrats impliquent la multiplication des hommes de loi, la médecine se développe et l'anatomie est à l'origine du

réalisme bourgeois dans les arts. Ces experts de moyens naissent donc de la bourgeoisie et en elle : ils ne sont ni une classe ni une élite : totalement intégrés à la vaste entreprise qu'est le capitalisme commercial, ils lui fournissent les moyens de se maintenir et de s'amplifier. Ces savants et ces praticiens ne sont les gardiens d'aucune *idéologie* et leur fonction n'est certes pas d'en donner une à la bourgeoisie. Dans le conflit qui oppose les bourgeois à l'idéologie d'Église, ils interviendront peu : les problèmes se formulent au niveau des clercs et par eux ; ceux-ci s'opposent entre eux au nom de l'universalité synthétique au moment où le développement du commerce aura fait de la bourgeoisie une puissance à intégrer. De leurs tentatives pour adapter l'idéologie sacrée aux besoins de la classe montante naissent à la fois la Réforme (le protestantisme est l'idéologie du capitalisme commercial) et la Contre-Réforme (les jésuites disputent les bourgeois à l'Église réformée : la notion d'usure fait place, grâce à eux, à celle du crédit). Les hommes du savoir vivent dans ces conflits, ils les infériorisent, ils en ressentent les contradictions mais n'en sont pas encore les agents principaux.

En vérité aucune adaptation de l'idéologie sacrée ne pouvait satisfaire la bourgeoisie qui ne trouvait son intérêt que dans la *désacralisation de tous les secteurs pratiques*. Or, c'est – par-delà les conflits entre clercs – ce que, sans même s'en rendre compte, les techniciens du savoir pratique produisent en éclairant la *praxis* bourgeoise sur elle-même et en définissant le lieu et le temps où se déroule la circulation des marchandises. Au fur et à mesure qu'on laïcise un secteur sacré, Dieu se dispose à remonter au ciel : à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, c'est le *Dieu caché*. Dans ce moment, la bourgeoisie ressent le besoin de s'affirmer comme classe à partir d'une conception globale du monde, c'est-à-dire d'une idéologie : tel est le sens de ce qu'on a appelé « la crise de la pensée dans l'Europe occidentale ». Cette idéologie, ce ne sont pas les clercs qui la construiront mais les spécialistes du savoir pratique : des hommes de loi (Montesquieu), des hommes de lettres (Voltaire, Diderot, Rousseau), des mathématiciens (d'Alembert), un fermier général (Helvétius), des médecins, etc. Ils prennent la

place des clercs et se nomment *philosophes*, c'est-à-dire « amants de la Sagesse ». La Sagesse, c'est la Raison. Outre leurs travaux spécialisés, il s'agit de créer une conception rationnelle de l'Univers qui embrasse et justifie les *actions* et les *revendications* de la bourgeoisie.

Ils useront de la méthode analytique qui n'est autre que la méthode de recherche qui a fait ses preuves dans les sciences et les techniques de l'époque. Ils l'appliqueront aux problèmes de l'histoire et de la société : c'est la meilleure arme contre les traditions, les privilèges et les mythes de l'aristocratie, fondée sur un syncrétisme sans rationalité. La prudence fera, toutefois, qu'ils déguiseront les vitriols qui rongent les mythes aristocratiques et théocratiques par des syncrétismes de façade. Je citerai pour seul exemple l'idée de *Nature*, compromis entre l'objet rigoureux des sciences exactes et le monde chrétien créé par Dieu. C'est l'un et l'autre : la *Nature* est d'abord l'idée d'une unité totalisante et syncrétique de tout ce qui existe – ce qui nous renvoie à une Raison divine ; mais c'est aussi l'idée que tout est soumis à des lois et que le Monde est constitué par des séries causales en nombre infini et que chaque objet de connaissance est l'effet fortuit de la rencontre de plusieurs de ces séries, ce qui aboutit nécessairement à supprimer le Démonstrateur. Ainsi, à l'abri de ce concept bien choisi, on peut être chrétien, déiste panthéiste, athée, matérialiste, soit qu'on dissimule sa pensée profonde sous cette façade à laquelle on ne croit point, soit qu'on se dupe soi-même et qu'on soit croyant et incroyant *à la fois*. La plupart des philosophes étaient dans ce dernier cas, en tant que spécialistes du savoir pratique, malgré tout influencés par les croyances inculquées dans leur petite enfance.

A partir de là, leur travail consiste à donner à la bourgeoisie des armes contre la féodalité et à la confirmer dans sa conscience orgueilleuse d'elle-même. En étendant l'idée de *loi naturelle* au domaine économique – erreur inévitable mais fondamentale –, ils font de l'économie un secteur laïcisé et extérieur à l'homme : l'inflexibilité des lois qu'on ne peut même rêver de modifier oblige à s'y

soumettre ; l'économie fait partie de la Nature : en elle aussi on ne commandera à la Nature qu'en lui obéissant. Quand les philosophes réclament la liberté, le droit de libre examen, ils ne font que réclamer l'indépendance de la pensée qui est nécessaire aux recherches pratiques (qu'ils opèrent en même temps) mais pour la classe bourgeoise, cette revendication vise avant tout l'abolition des entraves féodales au commerce et le libéralisme ou libre compétition économique. De la même manière, l'*individualisme* apparaît aux propriétaires bourgeois comme l'affirmation de la propriété *réelle*, relation sans intermédiaires du possesseur au bien possédé, contre la propriété féodale qui est, avant tout, relations des hommes entre eux. L'*atomisme social* résulte de l'application à la société de la pensée scientifique de l'époque : le bourgeois s'en sert pour *refuser* les « organismes » sociaux. L'égalité de tous les atomes sociaux est une conséquence nécessaire de l'idéologie scientiste, qui s'appuie sur la Raison analytique : les bourgeois s'en servent pour disqualifier les nobles en leur opposant le *reste* des hommes. A l'époque, en effet, la bourgeoisie, comme a dit Marx, se tient pour la classe universelle.

Bref, les « philosophes » ne font pas autre chose que ce qu'on reproche aujourd'hui aux *intellectuels* : ils utilisent leurs méthodes pour un autre but que celui qu'elles devaient atteindre, c'est-à-dire pour constituer une idéologie bourgeoise, fondée sur le scientisme mécaniste et analytique. Faut-il voir en eux les premiers intellectuels ? Oui et non. De fait, ce sont des aristocrates qui leur reprochent, à l'époque, de se mêler de ce qui ne les regarde pas. Et des prélats. Mais non pas *la* bourgeoisie. C'est que leur idéologie n'est pas tirée du néant : la classe bourgeoise la produisait à l'état brut et diffus dans et par *sa pratique commerciale* ; elle se rendait compte qu'elle en avait besoin pour prendre conscience d'elle-même à travers des signes et des symboles ; pour dissoudre et briser les idéologies des autres classes sociales. Les « philosophes » apparaissent donc comme des intellectuels *organiques* au sens que Gramsci prête à ce mot : nés de la classe bourgeoise, ils se chargent d'exprimer *l'esprit objectif* de cette

classe. D'où vient cet accord organique ? D'abord, de ce qu'ils sont engendrés par elle, portés par ses succès, pénétrés de ses coutumes et de sa pensée. Ensuite et surtout de ce que le mouvement de la recherche scientifique, pratique, et celui de la classe montante se correspondent : esprit de contestation, rejet du principe d'autorité et des entraves au libre commerce, universalité des lois scientifiques, universalité de l'homme opposée au particularisme féodal, cet ensemble de valeurs et d'idées – qui aboutit finalement à ces deux formules : tout homme est bourgeois, tout bourgeois est homme – porte un nom : c'est l'*humanisme bourgeois*.

Ce fut l'âge d'or : nés, éduqués, formés dans la bourgeoisie, les « philosophes », avec son accord, luttèrent pour en dégager l'idéologie. Cet âge est loin. Aujourd'hui la classe bourgeoise est au pouvoir mais nul ne peut plus la tenir pour la classe universelle. Cela seul suffirait à rendre son « humanisme » périmé. D'autant que cette idéologie, suffisante au temps du capitalisme familial, ne convient guère au temps des monopoles. Elle tient encore, pourtant : la bourgeoisie persiste à se dire humaniste, l'Occident s'est baptisé *monde libre*, etc. Cependant dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle et, particulièrement, depuis l'affaire Dreyfus, les petits-fils des philosophes sont devenus des *intellectuels*. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Ils se recrutent toujours parmi les techniciens du savoir pratique. Mais pour les définir, il faut dénombrer les caractères *présents* de cette catégorie sociale.

1<sup>o</sup> Le technicien du savoir pratique est recruté *d'en haut*. Il n'appartient plus, en général, à la classe dominante mais celle-ci le désigne *dans son être* en décidant des *emplois* : d'après la nature exacte de son entreprise (par exemple selon la phase de l'industrialisation), d'après les besoins sociaux considérés selon *ses* options particulières et *ses* intérêts (une société choisit *en partie* le nombre de ses morts selon la part de la plus-value qu'elle consacre au développement de la médecine). L'emploi, comme poste à pourvoir et rôle à jouer définit *a priori* l'avenir d'un homme abstrait mais *attendu* : tant de postes de médecins,

d'enseignants, etc., pour 1975, cela signifie à la fois pour toute une catégorie d'adolescents une structuration du champ des possibles, les études à entreprendre et, d'autre part, un *destin* : de fait, il arrive souvent que le poste les attende *avant* la naissance même, comme leur *être social* ; il n'est rien d'autre, en effet, que l'unité des fonctions qu'ils auront à remplir *au jour le jour*. Ainsi la classe dominante décide du nombre des techniciens du savoir pratique en fonction du *profit*, qui est sa fin suprême. Elle décide en même temps quelle part de la plus-value elle consacra à leurs salaires, en fonction de la croissance industrielle, de la conjoncture, de nouveaux besoins apparus (la production de masse, par exemple, implique un développement considérable de la publicité, d'où un nombre sans cesse croissant de techniciens-psychologues, de statisticiens, d'inventeurs d'idées publicitaires, d'artistes pour *réaliser* celles-ci, etc., ou l'adoption de l'*human engineering* implique le concours direct de psychotechniciens et de sociologues). Aujourd'hui, la chose est claire : l'industrie veut mettre la main sur l'université pour obliger celle-ci à abandonner le vieil humanisme périmé et à le remplacer par des disciplines spécialisées, destinées à donner aux entreprises des testeurs, cadres secondaires, *public relations*, etc.

2° La formation idéologique et technique du spécialiste du savoir pratique est, elle aussi, définie par un système constitué d'en haut (primaire, secondaire, supérieur) et nécessairement *sélectif*. La classe dominante règle l'enseignement de manière à leur donner : *a)* l'idéologie qu'elle juge convenable (*primaire* et *secondaire*) ; *b)* les connaissances et pratiques qui les rendront capables d'exercer leurs fonctions (*supérieur*).

Elle leur enseigne donc *a priori* deux rôles : elle fait d'eux à la fois des spécialistes de la recherche et des serviteurs de l'hégémonie, c'est-à-dire des gardiens de la tradition. Le deuxième rôle les constitue – pour employer une expression de Gramsci – en « fonctionnaires des superstructures » ; en tant que tels, ils reçoivent un certain pouvoir, celui d'exercer les fonctions subalternes de l'hégémonie sociale et du gouvernement politique (les testeurs sont des flics, les

professeurs des sélectionnistes, etc.). Ils sont implicitement chargés de transmettre les valeurs (en les remaniant, au besoin, pour les adapter aux exigences de l'actualité) et de combattre, à l'occasion, les arguments et les valeurs de toutes les autres classes en arguant de leurs connaissances techniques. A ce niveau, ils sont les agents d'un *particularisme* idéologique, tantôt avoué (nationalisme agressif des penseurs nazis), tantôt dissimulé (humanisme libéral, c'est-à-dire fausse universalité). Il est à noter, à ce niveau, qu'ils sont chargés de s'occuper de ce qui ne les regarde pas. Pourtant nul ne songera à les appeler des *intellectuels* : cela tient à ce qu'ils font passer abusivement pour des lois scientifiques ce qui n'est en fait que l'idéologie dominante. Au temps des colonies, des psychiatres ont fait des travaux soi-disant rigoureux pour établir l'infériorité des Africains (par exemple) sur l'anatomie et la physiologie de leurs cerveaux. Par là, ils contribuaient à maintenir l'humanisme bourgeois : tous les hommes sont égaux *sauf* les colonisés qui n'ont de l'homme que l'apparence. D'autres travaux établissaient de la même manière l'infériorité des femmes : l'humanité était faite de bourgeois, blancs et masculins.

3° Les relations de classe règlent automatiquement la sélection des techniciens du savoir pratique : en France, il n'y a guère d'ouvriers dans cette catégorie sociale parce qu'un fils d'ouvrier a les plus grandes difficultés à faire des études supérieures ; on y trouve un plus grand nombre de paysans parce que les dernières émigrations rurales se sont faites vers le petit fonctionnariat des villes. Mais surtout ce sont des fils de petits-bourgeois. Un système de bourses (l'enseignement est gratuit mais il faut vivre) permet au pouvoir de faire telle ou telle politique de recrutement selon les circonstances. Ajoutons en outre que même pour les enfants des classes moyennes, le champ des possibles est rigoureusement limité par les ressources familiales : six années de médecine pour leur fils, c'est trop lourd pour le budget des couches inférieures des classes moyennes. Ainsi tout est rigoureusement défini pour le technicien du savoir pratique. Né, en général, dans la couche médiane des classes moyennes, où on

lui inculque dès la petite enfance l'idéologie particulariste de la classe dominante, son travail le range de *toute manière* dans la classe moyenne. Cela signifie qu'il n'a, en général, aucun contact avec les travailleurs et pourtant qu'il est complice de leur exploitation par le patronat puisque, en tout état de cause, il vit sur la plus-value. En ce sens, son être social et son destin lui viennent de dehors : il est l'homme des moyens, l'homme-moyen, l'homme des classes moyennes ; les fins générales auxquelles se rapportent ses activités ne sont pas *ses* fins.

C'est à ce niveau que *l'intellectuel* apparaît.

Tout vient de ce que le travailleur social que la classe dominante a constitué en technicien du savoir pratique souffre à plusieurs niveaux d'une même contradiction :

1° Il est « humaniste » dès sa petite enfance : cela signifie qu'on lui a fait croire que tous les hommes étaient égaux. Or, s'il se considère, il prend conscience d'être par lui-même la preuve de l'inégalité des conditions humaines. Il possède un *pouvoir* social qui vient de son savoir coulé dans une pratique ? Ce savoir, il l'a abordé, fils d'un commis ou d'un haut salarié ou d'un représentant des professions libérales, en *héritier* : la culture était dans sa famille avant qu'il y naquît ; ainsi naître dans sa famille ou naître dans la culture, c'est tout un. Et, s'il est issu des classes travailleuses, il n'a pu réussir que par la raison qu'un système complexe et *jamais juste* de sélections a éliminé la majeure partie de ses camarades. Il est, de toute manière, possesseur d'un privilège injustifié, même et, en un sens, surtout s'il a réussi brillamment à toutes les épreuves. Ce privilège – ou monopole du savoir – est en contradiction radicale avec l'égalitarisme humaniste. En d'autres termes il devrait y renoncer. Mais comme il *est* ce privilège, il n'y renoncera qu'en s'abolissant lui-même, ce qui contredit l'instinct de vie si profondément enraciné dans la plupart des hommes.

2° Le « philosophe » du XVIII<sup>e</sup> siècle avait, nous l'avons vu, la chance d'être l'intellectuel organique de *sa* classe. Cela signifie que l'idéologie de la bourgeoisie – qui contestait les formes périmées du pouvoir féodal – semblait

naître spontanément des principes généraux de la recherche scientifique, illusion qui provenait de ce que la bourgeoisie, contre l'aristocratie qui se voulait particularisée par le sang ou la race, réclamait l'universalité, se prenant pour la classe universelle.

Aujourd'hui, l'idéologie bourgeoise qui, au départ, a imprégné les techniciens du savoir pratique, par l'éducation et l'enseignement des « humanités », est en contradiction avec cette autre part constitutive d'eux-mêmes, leur fonction de chercheurs, c'est-à-dire leur savoir et leurs méthodes : c'est par là qu'ils sont universalistes puisqu'ils cherchent des connaissances et des pratiques universelles. Mais s'ils appliquent leurs méthodes à considérer la classe dominante et son idéologie – qui est aussi *la leur* –, ils ne peuvent se dissimuler que l'une et l'autre sont sournoisement *particularistes*. Et, dès lors, dans leurs recherches mêmes, ils découvrent l'aliénation puisqu'ils sont les moyens de fins qui leur demeurent étrangères et qu'on leur interdit de mettre en question. Cette contradiction ne vient pas d'eux mais de la classe dominante elle-même. On le verra clairement par un exemple tiré de votre histoire.

En 1886, Arinari Mori réforme au Japon l'Instruction publique : l'éducation primaire doit être basée sur l'idéologie du militarisme et du nationalisme, elle développe chez l'enfant le loyalisme envers l'État, la soumission aux valeurs traditionnelles. Mais Mori est en même temps convaincu (nous sommes dans l'ère Meiji) que si l'éducation se limite à ces conceptions primaires, le Japon ne produira pas les savants et les techniciens nécessaires à son équipement industriel. Donc, pour la même raison il faut laisser à l'enseignement « supérieur » une certaine liberté, appropriée à la recherche.

Depuis, le système d'éducation japonais a profondément changé, mais j'ai cité cet exemple pour montrer que la contradiction, chez les spécialistes du savoir pratique, est créée par les exigences contradictoires de la classe dominante. En effet, c'est elle qui constitue le modèle contradictoire qui les attend dès la petite enfance et qui fera d'eux des hommes-contradiction puisque l'idéologie

particulariste d'obéissance à un État, à une politique, à des classes dominantes entre en conflit, chez eux, avec l'esprit de recherche – libre et universaliste – qui leur est également donné du dehors mais *plus tard* quand ils sont déjà soumis. Chez nous, la contradiction est la même : on leur masque dès l'enfance par une fausse universalité la réalité sociale qui est l'exploitation du plus grand nombre par une minorité ; on leur cache sous le nom d'humanisme la véritable condition des ouvriers et des paysans et la lutte des classes ; par un égalitarisme menteur l'impérialisme, le colonialisme, le racisme qui est l'idéologie de ces pratiques ; quand ils abordent les études supérieures, la plupart sont imbus, depuis l'enfance, de l'infériorité des femmes ; la liberté, acquise pour la bourgeoisie seule, leur est présentée comme universalité formelle : tout le monde vote, etc. ; la paix, le progrès, la fraternité masquent difficilement la sélection qui fait de chacun d'eux un « homme-concurrentiel », les guerres impérialistes, l'agression du Viêt-nam par les forces armées des États-Unis, etc. Récemment, on s'est avisé de leur faire apprendre et répéter des bavardages sur l'« abondance » pour leur dissimuler que les deux tiers de l'humanité vivent en état de sous-alimentation chronique. Cela veut dire que, s'ils veulent donner une apparence d'unité à ces pensées contradictoires, c'est-à-dire à limiter la liberté de recherche par des idées qui sont manifestement fausses, ils arrêtent la libre pensée scientifique et technique par des normes qui *ne viennent pas d'elle* et, du coup, donnent des frontières externes à l'esprit de recherche, en tentant de croire et de faire croire qu'elles naissent de lui. Bref, la pensée scientifique et technique ne développe son universalité que *sous contrôle* ; ainsi, en dépit qu'elle en ait, en dépit d'un noyau universel, libre et rigoureux, la science soumise au particularisme devient une idéologie.

3<sup>o</sup> Quelles que soient les fins de la classe dominante, l'acte du technicien est d'abord *pratique*, cela veut dire qu'il a pour fin l'utile. Non pas ce qui est utile à tel ou tel groupe social mais ce qui est utile sans spécification ni limites. Lorsqu'un médecin fait des recherches pour guérir le cancer, sa recherche ne

précise pas, par exemple, qu'il faut guérir les *riches*, par la raison que la richesse ou la pauvreté n'ont rien à faire avec les cellules cancéreuses. Cette indétermination du malade est nécessairement conçue comme son universalisation : si l'on sait guérir un homme (évidemment caractérisé par des appartenances socioprofessionnelles qui tombent en dehors de la recherche), on les guérira *tous*. Mais, en fait, ce médecin se trouve, par condition, plongé dans un système de relations définies par la classe dominante en fonction de la *rareté* et du *profit* (but suprême de la bourgeoisie industrielle) et tel que ses recherches, limitées par les crédits, aussi bien – s'il trouve un remède – que le prix des premiers soins, ne serviront d'abord qu'au petit nombre (ajoutons que ses découvertes peuvent être occultées pour des raisons économiques par telle ou telle organisation : un remède de premier ordre mais roumain contre les maux de la vieillesse se trouve en certain pays mais non pas en France, en vertu de la résistance des pharmaciens ; d'autres existent en laboratoire depuis plusieurs années mais ne peuvent s'acheter *nulle part* et le public les ignore, etc.). En bien des cas, avec la complicité du technicien du savoir pratique, les couches sociales privilégiées volent l'*utilité sociale* de leurs découvertes et la transforment en utilité pour le petit nombre aux dépens du grand. Pour cette raison, les inventions nouvelles demeurent longtemps des instruments de frustration pour la majorité : c'est ce qu'on nomme *paupérisation relative*. Ainsi le technicien qui invente *pour tous* n'est finalement – au moins pour une durée rarement prévisible – qu'un agent de paupérisation pour les classes travailleuses. C'est ce qu'on comprend mieux encore lorsqu'il s'agit d'une amélioration notable d'un produit industriel : celle-ci, en effet, n'est utilisée par la bourgeoisie que pour accroître son profit.

Ainsi les techniciens du savoir sont produits par la classe dominante avec une contradiction qui les déchire : d'une part, en tant que salariés et fonctionnaires mineurs des superstructures, ils dépendent directement des dirigeants (organismes « privés » ou État) et se situent nécessairement dans la particularité, comme un certain groupe de secteur tertiaire, d'autre part en tant que leur

spécialité est toujours l'universel, ces spécialistes sont la contestation même des particularismes qu'on leur a injectés et qu'ils ne peuvent contester sans se contester eux-mêmes. Ils affirment qu'il n'y a pas de « science bourgeoise » et pourtant leur science est bourgeoise par *ses limites* et ils le savent. Il est vrai, cependant, qu'au moment précis de la recherche, ils travaillent dans la liberté, ce qui rend plus amer encore le retour à leur condition réelle.

Le pouvoir n'ignore pas que la réalité du technicien est la contestation permanente et réciproque de l'universel et du particulier et qu'il représente, au moins en puissance, ce que *Hegel* a appelé la « conscience malheureuse ». Par là, il le tient pour éminemment *suspect*. Il lui reproche d'être « celui qui toujours nie », bien qu'il sache parfaitement qu'il ne s'agit pas d'un trait de caractère et que la contestation est une démarche nécessaire de la pensée scientifique. Celle-ci, en effet, est traditionaliste dans la mesure où elle accepte le corps des sciences mais négative dans la mesure où l'objet *se conteste en elle* et permet par là un progrès. L'expérience de Michelson et de Morley a eu pour résultat de contester l'ensemble de la physique newtonienne. Mais la contestation n'a pas été cherchée. Le progrès dans la mensuration des vitesses (progrès *technique* dans les *instruments*, lié à l'industrie) leur a imposé l'intention de mesurer la vitesse de la Terre. Cette mesure révèle une contradiction que les expérimentateurs n'avaient pas *cherchée* ; ils ne l'assument que pour mieux la supprimer par une nouvelle contestation : celle-ci leur est imposée par l'objet. Fitzgerald et Einstein apparaissent alors non comme contestataires mais comme des savants qui cherchent ce qu'il faut abandonner dans le système pour intégrer aux moindres frais les résultats de l'expérience. N'importe : pour le pouvoir, s'ils sont tels que les moyens se contestent en eux, ils en viendront à contester les fins qui sont à la fois posées dans l'abstrait par la classe dominante, et l'unité intégrante des moyens. Aussi le chercheur est-il à la fois indispensable et suspect aux yeux de la classe dominante. Il ne peut manquer de sentir et d'intérioriser cette suspicion et de se trouver *au départ* suspect à ses propres yeux.

A partir de là, il y a deux possibilités :

A. Le technicien du savoir accepte l'idéologie dominante ou s'en arrange : il arrive, en toute mauvaise foi, à mettre l'universel au service du particulier ; il pratique l'autocensure et devient *apolitique, agnostique*, etc. Il peut arriver aussi que le pouvoir l'amène par pression à renoncer à une attitude de contestation valable : il se démet de son pouvoir contestataire, ce qui ne peut se faire sans grand dommage pour sa fonction de praticien. On dit, en ce cas, avec satisfaction que « ce n'est pas un intellectuel ».

B. S'il constate le particularisme de son idéologie et ne peut s'en satisfaire, s'il reconnaît qu'il a intériorisé en autocensure le principe d'autorité, si, pour refuser son malaise et sa mutilation, il est obligé de mettre en question l'idéologie qui l'a formé, s'il refuse d'être agent subalterne de l'hégémonie et le moyen de fins qu'il ignore ou qu'il lui est interdit de contester, alors l'agent du savoir pratique devient un monstre, c'est-à-dire un intellectuel, *qui s'occupe de ce qui le regarde* (en extériorité : principes qui guident sa vie, et intériorité : sa place vécue dans la société) et dont les autres disent qu'il *s'occupe de ce qui ne le regarde pas*.

En somme tout technicien du savoir est *intellectuel en puissance* puisqu'il est défini par une contradiction qui n'est autre que le combat permanent en lui de sa technique universaliste et de l'idéologie dominante. Mais ce n'est pas par simple décision qu'un technicien devient intellectuel *en fait* : cela dépend de son histoire personnelle qui a pu décrocher en lui la tension qui le caractérise ; en dernière analyse l'ensemble des facteurs qui achèvent la transformation est d'ordre social.

On peut citer d'abord l'option des classes dominantes et le niveau de vie qu'elles assurent à leurs intellectuels – en particulier à leurs étudiants. Les bas salaires peuvent certes réduire à une plus grande dépendance. Mais ils peuvent aussi pousser à la contestation en révélant au technicien du savoir quelle place réelle on lui réserve dans la société. Il y a aussi l'impossibilité où se trouvent les classes dirigeantes d'assurer à leurs étudiants tous les postes qui leur reviennent et

qu'on leur a promis : ceux qui ne sont pas pourvus tombent au-dessous du niveau de vie – si peu élevé soit-il – qu'on assure aux techniciens ; ils éprouvent alors leur solidarité avec les classes sociales les moins favorisées. Ce chômage ou cette chute vers des fonctions moins rétribuées et moins honorifiques peuvent être assurés normalement par un système de sélections ; mais le sélectionné négatif (l'éliminé) ne peut contester la sélection sans contester la société tout entière. Il arrive, en certaines conjonctures historiques, que les vieilles valeurs et l'idéologie dominante soient violemment contestées par les classes travailleuses, ce qui implique des transformations profondes dans les classes dominantes ; en ce cas, de nombreux spécialistes du savoir se transforment en intellectuels parce que les contradictions apparues dans la société leur font prendre conscience de leur contradiction propre. Si, tout au contraire, les classes dominantes veulent augmenter l'impact de l'idéologie au détriment de celui du savoir, ce sont elles qui accroissent la tension interne et sont responsables de la transformation du technicien en intellectuel : elles ont réduit la part de la technique, de la science, et la libre application des méthodes à l'objet, bien au-delà de ce qu'il pouvait accepter. Il est arrivé, chez vous, que le pouvoir, ces dernières années, a obligé des professeurs d'histoire à déformer la vérité historique : ceux-ci, même si jusque-là ils s'occupaient exclusivement d'enseigner ou d'établir les faits, se sont trouvés amenés à contester, au nom de leur conscience professionnelle et des méthodes scientifiques qu'ils ont toujours appliquées, l'idéologie qu'ils avaient jusque-là passivement acceptée. La plupart du temps, tous ces facteurs jouent *à la fois* : c'est que leur ensemble, tout contradictoire soit-il, reflète l'attitude générale d'une société envers ses spécialistes ; mais ils ne font jamais qu'amener jusqu'à la prise de conscience une *contradiction constitutionnelle*.

L'intellectuel est donc l'homme qui prend conscience de l'opposition, en lui et dans la société, entre la recherche de la vérité pratique (avec toutes les normes qu'elle implique) et l'idéologie dominante (avec son système de valeurs traditionnelles). Cette prise de conscience bien qu'elle doive, *pour être réelle*,

s'opérer, chez l'intellectuel, *d'abord* au niveau même de ses activités professionnelles et de sa fonction, n'est pas autre chose que le dévoilement des contradictions fondamentales de la société, c'est-à-dire des conflits de classe et, au sein de la classe dominante elle-même, d'un conflit organique entre la vérité qu'elle réclame pour son entreprise et les mythes, valeurs et traditions qu'elle maintient et dont elle veut infecter les autres classes pour assurer son hégémonie.

Produit de sociétés déchirées, l'intellectuel témoigne d'elles parce qu'il a intériorisé leur déchirure. C'est donc un produit historique. En ce sens aucune société ne peut se plaindre de ses intellectuels sans s'accuser elle-même car elle n'a que ceux qu'elle fait.

## DEUXIÈME CONFÉRENCE FONCTION DE L'INTELLECTUEL

### 1. *Contradictions*

Nous avons défini l'intellectuel dans son *existence*. Il faut à présent parler de sa *fonction*. Mais en a-t-il une ? Il est clair en effet que personne ne l'a mandaté pour l'exercer. La classe dominante l'ignore : elle ne veut connaître de lui que le technicien du savoir et le petit fonctionnaire de la superstructure. Les classes défavorisées ne peuvent l'engendrer puisqu'il ne peut dériver que du spécialiste de la vérité pratique et que ce spécialiste naît des options de la classe dominante, c'est-à-dire de la part de la plus-value que celle-ci affecte à le produire. Quant aux classes moyennes – auxquelles il appartient –, bien qu'elles souffrent à l'origine des mêmes déchirures, réalisant en elles-mêmes la discorde entre la bourgeoisie et le prolétariat, leurs contradictions ne sont pas vécues au niveau du mythe et du savoir, du particularisme et de l'universalité : il ne peut donc être sciemment mandaté pour les exprimer.

Disons qu'il se caractérise comme n'ayant de mandat de personne et n'ayant reçu son statut d'aucune autorité. Il est, en tant que tel, non le produit de

quelque décision – comme sont les médecins, les professeurs, etc., en tant qu'agents du pouvoir – mais le monstrueux produit de sociétés monstrueuses. Nul ne le réclame, nul ne le reconnaît (ni l'État, ni l'élite-pouvoir, ni les groupes de pression, ni les appareils des classes exploitées, ni les masses) ; on peut être sensible à ce qu'il *dit* mais non pas à son existence : d'une prescription diététique et de son explication, on dira, avec une sorte de fatuité : « C'est *mon* médecin qui me l'a dit », au lieu que si un argument de l'intellectuel a porté et si la foule le reprend, il sera présenté en *soi* sans rapport avec le premier qui l'a présenté. Ce sera un raisonnement *anonyme*, donné d'abord comme celui de *tous*. L'intellectuel est supprimé par la manière même dont on use de ses produits.

Ainsi nul ne lui concède le moindre droit ni le moindre statut. Et, de fait, son existence n'est pas admissible, puisqu'elle ne s'admet pas elle-même, étant la simple impossibilité vécue d'être un pur technicien du savoir pratique dans nos sociétés. Cette définition fait de l'intellectuel le plus démuné des hommes : il ne peut certes pas faire partie d'une élite car il ne dispose, au départ, d'aucun *savoir* et, par conséquent, d'aucun *pouvoir*. Il ne prétend pas enseigner, bien qu'il se recrute souvent parmi les enseignants, parce qu'il est, au départ, un *ignorant*. S'il est professeur ou savant, *il sait* certaines choses encore qu'il ne puisse les dériver des vrais principes ; en tant qu'intellectuel, il *cherche* : les limitations violentes ou subtiles de l'universel par le particularisme et de la vérité par le mythe au sein duquel elle semble suspendue l'ont fait *enquêteur*. Il enquête d'abord *sur lui-même* pour transformer en totalité harmonieuse l'être contradictoire dont on l'a affecté. Mais ce ne peut être son seul objet puisqu'il ne pense trouver son secret et résoudre sa contradiction organique qu'en appliquant à la société dont il est le produit, à l'idéologie de celle-ci, à ses structures, à ses options, à sa *praxis*, les méthodes rigoureuses qui lui servent dans sa spécialité de technicien du savoir pratique : liberté de recherche (et contestation), rigueur de l'enquête et des preuves, recherche de la vérité (dévoilement de l'Être et de ses conflits), universalité des résultats acquis. Toutefois, ces caractères abstraits ne suffisent pas

à constituer une méthode valable pour l'objet propre de l'intellectuel. L'objet spécifique de son enquête est double, en effet : ses deux aspects sont inverses l'un de l'autre et complémentaires ; il faut qu'il se saisisse lui-même dans la société, en tant qu'elle le produit, et cela ne se peut que s'il étudie la société globale en tant qu'elle produit, à un certain moment, les intellectuels. D'où un perpétuel renversement : renvoi de soi au monde et renvoi du monde à soi, qui fait qu'on ne peut confondre l'objet de la recherche intellectuelle avec celui de l'anthropologie. Il ne peut, en effet, considérer l'ensemble social *objectivement* puisqu'il le trouve en lui-même comme sa contradiction fondamentale : mais il ne peut s'en tenir à une simple mise en question *subjective* de lui-même puisqu'il est justement inséré dans une société définie qui l'a fait. Ces remarques nous apprennent que :

1° L'objet de sa recherche exige une spécialisation de la méthode abstraite dont nous venons de parler : il faut en effet que dans ce perpétuel renversement de point de vue exigé pour surmonter une contradiction précise, les deux moments – extériorité intériorisée, réextériorisation de l'intériorité – en soient rigoureusement liés. Cette liaison de termes contradictoires n'est autre que la *dialectique*. Il s'agit d'une méthode que l'intellectuel ne peut enseigner ; quand il s'éveille à sa condition nouvelle et veut supprimer sa « difficulté d'être », il ne connaît pas le procédé dialectique : c'est son objet qui le lui imposera petit à petit puisqu'il est à double face et que chacune des deux renvoie à l'autre ; mais au terme même de sa recherche, l'intellectuel n'a pas une connaissance rigoureuse de la méthode imposée.

2° De toute manière l'ambiguïté de son objet éloigne l'intellectuel de l'*universalité abstraite*. De fait l'erreur des « philosophes » avait été de croire qu'on pouvait directement appliquer la méthode universelle (et analytique) à la société où l'on vit alors que justement *ils y vivaient* et qu'elle les conditionnait historiquement en sorte que les préjugés de son idéologie se glissaient dans leur recherche positive et leur volonté même de les combattre. La raison de cette

erreur est claire : ils étaient des *intellectuels organiques*, travaillant pour la classe même qui les avait produits et leur universalité n'était autre que la fausse universalité de la classe bourgeoise qui se prenait pour la classe universelle. Aussi, quand ils cherchaient l'homme, ils n'atteignaient que le bourgeois. La véritable recherche intellectuelle, si elle veut délivrer la vérité des mythes qui l'obscurcissent, implique un passage de l'enquête par la singularité de l'enquêteur. Celui-ci a besoin de *se* situer dans l'univers social pour saisir et détruire en lui et hors de lui les limites que l'idéologie prescrit au savoir. C'est au niveau de la *situation* que la dialectique de l'intériorisation et de l'extériorisation peut agir, la pensée de l'intellectuel doit se retourner sans cesse sur elle-même pour se saisir toujours comme *universalité singulière*, c'est-à-dire singularisée secrètement par les préjugés de classe inculqués dès l'enfance alors même qu'elle croit s'en être débarrassée et avoir rejoint l'universel. Il ne suffit pas (pour ne citer qu'un exemple) de combattre le *racisme* (comme idéologie de l'impérialisme) par des arguments universels, tirés de nos connaissances anthropologiques : ces arguments peuvent convaincre au niveau de l'universalité ; mais le racisme est une attitude concrète de tous les jours ; en conséquence de quoi, on peut tenir sincèrement le discours universel de l'antiracisme et, dans les lointaines profondeurs qui sont liées à l'enfance, demeurer raciste, et, du coup, se comporter sans le voir en raciste dans la vie quotidienne. Ainsi l'intellectuel n'aura rien fait, même s'il démontre l'aspect aberrant du racisme, s'il ne revient pas sans cesse sur lui-même pour dissoudre un racisme d'origine enfantine par une enquête rigoureuse sur « ce monstre incomparable », soi.

A ce niveau, l'intellectuel, sans cesser, par ses travaux de technicien du savoir, par son salaire et par son niveau de vie, de se désigner comme petit-bourgeois sélectionné, doit combattre sa classe qui, sous l'influence de la classe dominante, reproduit en lui nécessairement une idéologie bourgeoise, des pensées et des sentiments petits-bourgeois. L'intellectuel est donc un technicien de l'universel

qui s'aperçoit que, dans son domaine propre, l'universalité n'existe pas toute faite, qu'elle est perpétuellement *à faire*. Un des grands dangers que l'intellectuel doit éviter, s'il veut avancer dans son entreprise, c'est d'universaliser trop vite. J'en ai vu qui, pressés de passer à l'universel, condamnaient, pendant la guerre d'Algérie, les attentats terroristes algériens au même titre que la répression française. C'est le type même de la fausse universalité bourgeoise. Il fallait comprendre, au contraire, que l'insurrection de l'Algérie, insurrection de pauvres, sans armes, traqués par un régime policier, ne pouvait pas ne pas choisir *les maquis et la bombe*. Ainsi l'intellectuel, dans sa lutte contre soi, est amené à voir la société comme la lutte de groupes particuliers et particularisés par leurs structures, leur place et leur destin pour le statut d'universalité. Contrairement à la pensée bourgeoise, il doit prendre conscience de ce que *l'homme n'existe pas*. Mais, du même coup, sachant qu'il n'est pas encore un homme, il doit saisir, en lui et du coup hors de lui – et inversement – l'homme comme *à faire*. Comme a dit Ponge : l'homme est l'avenir de l'homme. Contre l'humanisme bourgeois, la prise de conscience de l'intellectuel lui montre à la fois sa singularité et que c'est à partir d'elle que l'homme se donne comme le but lointain d'une entreprise pratique de tous les jours.

3<sup>o</sup> Par cette raison un reproche trop souvent fait à l'intellectuel apparaît comme privé de sens : on en fait en général un être abstrait qui vit de l'universel pur, qui ne connaît que les valeurs « intellectuelles », un être purement négatif, un raisonneur imperméable aux valeurs de la sensibilité, un « cérébral ». L'origine de ces reproches est évidente : l'intellectuel est un agent du savoir pratique, *d'abord*, et il est rare qu'il cesse de l'être en devenant intellectuel. Il est vrai qu'il prétend appliquer, hors de leur domaine familier, les méthodes exactes, en particulier pour dissoudre hors de lui et en lui l'idéologie dominante, qui se présente à lui sous forme de pensées confuses, difficilement repérables et de valeurs qu'on nomme « affectives », ou « vitales » pour magnifier leur aspect fondamentalement irrationnel. Mais son but est de réaliser le sujet pratique et de

découvrir les principes d'une société qui l'engendrerait et le soutiendrait ; en attendant il mène son enquête à tous les niveaux et tente de *se modifier dans sa sensibilité aussi bien que dans ses pensées*. Cela signifie qu'il veut produire, dans la mesure du possible, en lui, et chez les autres, l'unité véritable de la personne, la récupération par chacun des fins qui sont imposées à son activité (et qui, du coup, deviendraient autres), la suppression des aliénations, la liberté réelle de la pensée, par suppression à *l'extérieur* des interdits sociaux nés des structures de classe, à *l'intérieur* des inhibitions et des autocensures. S'il est *une* sensibilité qu'il refuse, c'est la sensibilité *de classe*, c'est-à-dire, par exemple, la riche et multiple sensibilité raciste, mais c'est au profit d'une sensibilité plus riche, celle qui préside aux relations humaines de réciprocité. Il n'est pas dit qu'il puisse y parvenir tout à fait mais c'est un chemin qu'il indique, qu'il *s'indique*. S'il conteste, c'est uniquement l'idéologie (et ses conséquences *pratiques*) dans la mesure où une idéologie, d'où qu'elle vienne, est un substitut menteur et brouillé de la conscience de classe ; ainsi sa contestation n'est qu'un *moment négatif* d'une *praxis* qu'il est incapable d'entreprendre seul, qui ne peut être menée à bien que par l'ensemble des classes opprimées et exploitées et dont le sens positif – même s'il ne fait que l'entrevoir – est l'avènement dans un avenir lointain d'une société d'hommes libres.

4° Ce travail dialectique d'un universel singulier sur des universels singuliers ne doit jamais, au contraire, se mener d'abord dans l'abstrait. L'idéologie combattue est à chaque instant actualisée par l'*événement*. Entendons qu'elle vient à nous moins comme un ensemble de propositions clairement définies que comme une manière d'exprimer et de masquer l'événement particulier. Le racisme, par exemple, se manifeste quelquefois – mais rarement – par des livres (nous avons eu *La France juive* de Drumont) mais beaucoup plus souvent par des événements dont il est un motif caché, par exemple : dans l'affaire Dreyfus, et par les justifications que les *mass media* donnent en passant, par le détour d'un raisonnement, des violences racistes – qu'elles se présentent sous un aspect *légal*

(Dreyfus) ou sous forme de lynchage ou sous des formes intermédiaires – en tant qu'elles constituent un des aspects majeurs de l'événement. L'intellectuel peut, pour se débarrasser du racisme qui lui est propre et contre lequel il lutte sans cesse, exprimer cette lutte et ses idées dans un livre. Mais le plus important est de dénoncer sans cesse *par des actes* les sophismes qui veulent justifier la condamnation d'un Juif *parce qu'il est juif*, ou tel pogrom, tel massacre ; bref de travailler, au *niveau de l'événement*, à produire des événements concrets qui combattent le pogrom ou le jugement raciste du Tribunal en montrant la violence des privilégiés dans sa nudité. J'appelle *événement*, ici, un fait porteur d'une idée, c'est-à-dire un universel singulier car il limite l'idée portée, dans son universalité, par sa singularité de fait *daté* et *localisé* qui *a lieu* à un certain moment d'une histoire nationale et qui résume et la totalise dans la mesure où il en est le produit totalisé. Cela signifie, en vérité, que l'intellectuel se trouve, par là même, constamment affronté au concret et ne peut lui donner qu'une réponse concrète.

5° L'ennemi le plus direct de l'intellectuel est ce que j'appellerai le *faux intellectuel* et que Nizan nommait le chien de garde, suscité par la classe dominante pour défendre l'idéologie particulariste par des arguments qui se prétendent rigoureux – c'est-à-dire se présentent comme des produits des méthodes exactes. Ils ont, en effet, ceci de commun avec les vrais intellectuels, qu'ils sont originellement, comme eux, des techniciens du savoir pratique. Il serait trop simple d'imaginer que le faux intellectuel est avant tout un *vendu*. A moins d'entendre le marché qui a fait un faux intellectuel d'un technicien du savoir, de manière un peu moins simpliste qu'on ne fait à l'ordinaire. Disons que certains fonctionnaires subalternes des superstructures sentent que leurs intérêts sont liés à ceux de la classe dominante – ce qui est vrai – et ne veulent sentir que cela – ce qui est éliminer le *contraire*, qui est vrai aussi. En d'autres termes, ils ne veulent pas considérer l'aliénation des hommes qu'ils sont ou pourraient être mais seulement le pouvoir des fonctionnaires (qu'ils sont aussi). Ils prennent

donc l'allure de l'intellectuel et commencent par contester comme lui l'idéologie de la classe dominante ; mais c'est une contestation truquée et constituée de telle manière qu'elle s'épuise d'elle-même et montre ainsi que l'idéologie dominante résiste à toute contestation ; en d'autres termes, le faux intellectuel ne dit pas *non*, comme le vrai ; il cultive le « non mais... » ou le « je sais bien mais encore... ». Ces arguments peuvent troubler le vrai intellectuel qui n'a, pour sa part, que trop tendance – en tant que fonctionnaire – à les tenir lui-même et à les opposer au monstre qu'il est pour le faire disparaître au profit du technicien pur. Mais, par nécessité, il est contraint de les réfuter, précisément parce qu'il est *déjà* le monstre qu'ils ne peuvent convaincre. Il repousse donc les arguments « réformistes » et ne les rejette, en fait, qu'en se faisant toujours plus *radical*. De fait le radicalisme et l'entreprise intellectuelle ne font qu'un et ce sont les arguments « modérés » des réformistes qui poussent nécessairement l'intellectuel dans cette voie, en lui montrant qu'il faut contester les principes mêmes de la classe dominante ou la servir en paraissant la contester. Par exemple, beaucoup de faux intellectuels ont dit chez nous (à propos de *notre* guerre d'Indochine ou pendant la guerre d'Algérie) : « Nos méthodes coloniales ne sont pas ce qu'elles devraient être, il y a trop d'inégalités dans nos territoires d'outre-mer. Mais je suis contre toute violence d'où qu'elle vienne ; je ne veux être ni bourreau ni victime et voilà pourquoi je m'oppose à la révolte des indigènes contre les colons. » Il est clair pour une pensée qui se radicalise que cette prise de position pseudo-universaliste revient à déclarer : « Je suis pour la violence chronique que les colons exercent sur les colonisés (surexploitation, chômage, sous-alimentation maintenus par la terreur) ; en tout cas, c'est un moindre mal qui finira bien par disparaître ; mais je suis contre la violence que les colonisés pourraient exercer pour se délivrer contre les colons qui les oppriment. » Ce qui amène la pensée radicale à constater que, dès lors qu'on interdit la contre-violence aux opprimés, il importe peu qu'on adresse de doux reproches aux oppresseurs (du type : égalisez donc les salaires ou, du moins, faites un geste ; un peu plus de justice, s'il

vous plaît !). Ceux-ci savent bien que ces reproches sont une façade puisque le faux intellectuel prétend interdire aux forces réelles des opprimés de les transformer en revendications appuyées par les armes. Si les colonisés ne se lèvent pas en masse, les colons savent bien qu'il ne se trouvera dans la Métropole aucune force organisée pour soutenir leur cause. Ils ne verront donc aucun inconvénient à ce que le faux intellectuel contribue à éloigner les colonisés de la révolte en leur faisant miroiter le piège du réformisme. Le radicalisme intellectuel est donc toujours poussé en avant par les arguments et l'attitude des faux intellectuels : dans le dialogue des faux et des vrais, les arguments réformistes et leurs résultats réels (le *statu quo*) amènent nécessairement les vrais intellectuels à devenir révolutionnaires car ils comprennent que le réformisme n'est qu'un discours qui a le double avantage de servir la classe dominante en permettant aux techniciens du savoir pratique de prendre en apparence une certaine distance par rapport à leurs employeurs, c'est-à-dire à cette même classe.

Tous ceux qui prennent *dès aujourd'hui* le point de vue universaliste rassurent : l'universel est fait de faux intellectuels. L'intellectuel vrai – c'est-à-dire celui qui se saisit dans le malaise comme un monstre – inquiète : l'universel humain *est à faire*. Beaucoup de faux intellectuels ont adhéré d'enthousiasme au mouvement de Gary Davis. Il s'agissait de devenir *tout de suite* citoyen du monde et de faire régner sur terre la Paix universelle. « Parfait, dit un Vietnamien à un faux intellectuel français, membre de ce mouvement. Commencez donc par réclamer la paix au Viêt-nam puisque c'est là qu'on se bat. – Jamais de la vie, répondit l'autre. Ce serait favoriser les communistes. » Il voulait la paix en général, aucune paix particulière, qui eût favorisé ou les impérialistes ou les peuples colonisés. Mais si l'on veut la Paix universelle sans aucune paix particulière, on se borne à condamner *moralement* la guerre. Or, c'est ce que tout le monde fait, y compris le président Johnson. C'est par l'attitude des faux intellectuels qu'on est amené – comme je l'ai dit dans la conférence précédente – à tenir les intellectuels pour des moralistes et des idéalistes, qui condamnent *moralement* la guerre et rêvent,

en notre monde de violences, que régnera un jour une paix idéale – qui n'est pas un nouvel ordre humain fondé sur la cessation de toutes les guerres par victoire des opprimés mais, plutôt, l'idée de paix descendue des cieux. Le véritable intellectuel, étant *radical*, ne se trouve, par là, ni moraliste ni idéaliste : il sait que la seule paix valable au Viêt-nam coûtera des larmes et du sang, il sait qu'elle commence par le retrait des troupes américaines et la cessation des bombardements *donc* par la défaite des États-Unis. En d'autres mots, la nature de sa contradiction l'oblige à *s'engager* dans tous les conflits de notre temps parce qu'ils sont tous – conflits de classes, de nations ou de races – des effets particuliers de l'oppression des défavorisés par la classe dominante et qu'il se retrouve, en chacun, lui, l'opprimé conscient de l'être, du côté des opprimés.

Pourtant, il faut le répéter, sa position n'est pas *scientifique*. Il applique à tâtons une méthode rigoureuse à des objets inconnus qu'il démystifie en se démystifiant ; il mène une action pratique de dévoilement en combattant les idéologies et en dénudant la violence qu'elles masquent ou justifient ; il œuvre pour qu'une universalité sociale soit un jour possible où tous les hommes seront *vraiment* libres, égaux et frères, sûr que ce jour-là, mais pas avant, l'intellectuel disparaîtra et que les hommes pourront acquérir le savoir pratique dans la liberté qu'il exige et sans contradiction. Pour l'instant, il enquête et se trompe sans cesse, n'ayant d'autre fil conducteur que sa rigueur dialectique et son radicalisme.

## 2. *L'intellectuel et les masses*

L'intellectuel est seul parce que nul ne l'a mandaté. Or – c'est là une de ses contradictions –, il ne peut se libérer sans que les autres se libèrent en même temps. Car tout homme a ses fins propres qui lui sont sans cesse *volées* par le système ; et, l'aliénation s'étendant à la classe dominante, les membres de celle-ci, eux-mêmes, travaillent pour des fins inhumaines qui ne leur appartiennent

pas, c'est-à-dire fondamentalement pour le *profit*. Ainsi l'intellectuel, saisissant sa contradiction propre comme l'expression singulière des contradictions objectives, est solidaire de tout homme qui lutte pour lui-même et pour les autres contre ces contradictions.

Cependant on ne peut concevoir que l'intellectuel effectue son travail par la simple *étude* de l'idéologie qu'on lui a inculquée (par exemple, en la soumettant aux méthodes critiques ordinaires). De fait, c'est *son* idéologie, elle se manifeste à la fois comme son mode de vie (en tant qu'il est *réellement* un membre des classes moyennes) et comme sa *Weltanschauung*, c'est-à-dire comme la paire de verres filtrants qu'il a mise sur son nez et à travers laquelle il voit le monde. La contradiction dont il souffre n'est d'abord vécue que comme souffrance. Pour la *regarder*, il faudrait qu'il pût *prendre ses distances* par rapport à elle : or, c'est ce qu'il ne peut sans aide. De fait, cet agent historique, entièrement conditionné par les circonstances, est précisément le contraire d'une *conscience de survol*. S'il prétendait s'établir dans l'avenir pour se connaître (comme nous pouvons connaître les sociétés passées), il manquerait totalement son but : il ne connaît pas l'avenir ou, s'il en devine une partie, c'est avec les préjugés mêmes qu'il a en lui, donc à partir de la contradiction sur laquelle il voudrait se retourner. S'il tentait de se mettre, idéalement, hors de la société pour juger l'idéologie de la classe dominante, il emporterait sa contradiction avec lui, *au mieux* ; au pis, il s'identifierait à la grande bourgeoisie qui se trouve *au-dessus* (économiquement) des classes moyennes et qui se penche sur elles, il en accepterait, du coup, sans contestation l'idéologie. Il n'a donc qu'un moyen de comprendre la société où il vit : c'est de prendre sur elle le point de vue des plus défavorisés.

Ceux-ci ne représentent pas l'universalité, qui n'existe nulle part, mais l'*immense majorité*, particularisés par l'oppression et l'exploitation qui font d'eux les produits de leurs produits, en leur volant leurs fins (justement comme aux techniciens du savoir pratique) et en faisant d'eux des moyens particuliers de la production, définis par les instruments qu'ils produisent et qui leur assignent

leurs tâches ; leur lutte contre cette particularisation absurde les amène eux aussi à viser l'universalité : non point celle de la bourgeoisie – quand elle se prend pour la classe universelle – mais une universalité concrète d'origine négative : née de la liquidation des particularismes et de l'avènement d'une société sans classes. La seule possibilité réelle de prendre un point de vue distancié sur l'ensemble de l'idéologie décrété en haut, c'est de se mettre aux côtés de ceux dont l'existence même le contredit. Le prolétariat ouvrier et rural, du seul fait qu'il est, révèle que nos sociétés sont particularistes et structurées en classes ; l'existence de deux milliards de sous-alimentés sur une population de trois milliards, c'est une autre vérité fondamentale de nos sociétés actuelles – *cela* et non la sottise inventée par les faux intellectuels (l'abondance). Les classes exploitées – bien que leur prise de conscience soit *variable* et qu'elles puissent être profondément pénétrées par l'idéologie bourgeoise – se caractérisent par leur *intelligence objective*. Cette intelligence n'est pas un don mais elle naît de leur *point de vue* sur la société, le seul radical : quelle que soit leur *politique* (qui peut être la résignation, la dignité ou le réformisme, dans la mesure où l'intelligence objective est brouillée par ses interférences avec les valeurs que la classe dominante leur a inculquées). Ce point de vue objectif produit de la *pensée populaire* qui voit la société à partir du fondamental, c'est-à-dire à partir du niveau le plus bas, le plus propre à la radicalisation, celui d'où l'on voit les classes dominantes et les classes qui s'allient à celles-ci en *contre-plongée*, de bas en haut, non pas comme des élites culturelles mais comme des groupes d'énormes statues dont le socle pèse de tout son poids sur les classes qui reproduisent la vie, non plus au niveau de la non-violence, de la reconnaissance réciproque et de la politesse (comme font les bourgeois qui sont à même hauteur et se regardent dans les yeux) mais du point de vue de la violence supportée, du travail aliéné et des besoins élémentaires. Cette pensée radicale et simple, si l'intellectuel pouvait la reprendre à son compte, il se verrait à *sa vraie place*, il se verrait de bas en haut, reniant sa classe et pourtant doublement conditionné par elle (en tant qu'il en est issu et qu'elle constitue son

*background* psychosocial et en tant qu'il s'y insère à nouveau comme technicien du savoir), pesant de tout son poids sur les classes populaires, en tant que son salaire ou ses honoraires sont prélevés sur la plus-value qu'elles produisent. Il connaîtrait clairement l'ambiguïté de sa position et, s'il appliquait à ces vérités fondamentales les méthodes rigoureuses de la dialectique, il connaîtrait dans et par les classes populaires la vérité de la société bourgeoise et, abandonnant les illusions réformistes qui lui restent, il se radicaliserait en révolutionnaire, comprenant que les masses ne peuvent rien faire d'autre que briser les idoles qui les écrasent. Sa nouvelle tâche serait alors de combattre la résurrection perpétuelle *dans le peuple* des idéologies qui le paralysent.

Mais, à ce niveau, des contradictions nouvelles surgissent. 1<sup>o</sup> Celle-ci, en particulier, que les classes défavorisées ne produisent pas, en tant que telles, des intellectuels puisque c'est justement l'accumulation du capital qui permet aux classes dominantes de créer et d'accroître un *capital technique*. Certes, il arrive (10 % en France) que le « système » recrute quelques techniciens du savoir pratique dans les classes exploitées, mais si l'origine de ces techniciens est populaire, ils n'en sont pas moins intégrés aussitôt, par leur travail, leur salaire et leur niveau de vie, aux *classes moyennes*. En d'autres termes, les classes défavorisées ne produisent pas de représentants organiques de l'intelligence objective qui est leur. Un intellectuel organique du prolétariat, c'est, tant que la révolution ne sera pas faite, une contradiction *in adjecto* ; du reste, naissant dans les classes qui réclament par leur situation même l'universel, il ne serait pas, s'il pouvait exister, ce monstre que nous avons décrit et qui se définit par sa conscience malheureuse. 2<sup>o</sup> L'autre contradiction est corollaire de la première : si nous envisageons que l'intellectuel, à défaut d'être produit comme tel, organiquement, par les classes défavorisées, veuille en tout cas se joindre à elles pour s'assimiler leur intelligence objective et pour donner à ses méthodes exactes des principes formulés par la pensée populaire, il rencontre aussitôt et à *juste titre* la méfiance de ceux à qui il vient proposer de s'allier à eux. De fait, il ne peut

éviter que les ouvriers ne voient en lui un membre des classes moyennes, c'est-à-dire des classes qui sont, par définition, complices de la bourgeoisie. L'intellectuel est donc séparé par une barrière des hommes dont il veut acquérir le point de vue, qui est celui de *l'universalisation*. C'est un reproche qu'on lui fait souvent, un argument du pouvoir, des classes dominantes et des classes moyennes, arrangé par les faux intellectuels qui sont à leur solde : comment osez-vous prétendre, vous, petits-bourgeois ayant reçu la culture bourgeoise dès l'enfance et vivant dans les classes moyennes, représenter *l'esprit objectif* des classes travailleuses avec qui vous n'avez pas de contacts et qui ne veulent pas de vous ? Et de fait, il semble qu'il y ait là un cercle vicieux : pour lutter contre le particularisme de l'idéologie dominante, il faudrait prendre le point de vue de ceux dont l'existence même la condamne. Mais pour prendre ce point de vue il faudrait n'avoir jamais été un petit-bourgeois puisque notre éducation nous a infectés au départ et jusqu'aux moelles. Et, comme c'est la contradiction de l'idéologie particularisante et du savoir universalisant chez un petit-bourgeois qui fait l'intellectuel, il faudrait *ne pas être intellectuel*.

Les intellectuels sont parfaitement conscients de cette contradiction nouvelle : bien souvent ils butent contre elle et ne vont pas plus loin. Soit qu'ils y puisent une *trop grande humilité* envers les classes exploitées (de là leur tentation permanente de *se dire* ou de *se faire* prolétaires), soit qu'elle soit à l'origine de leur méfiance réciproque (chacun d'eux soupçonne les idées de l'autre d'être secrètement conditionnées par l'idéologie bourgeoise parce qu'il est lui-même un petit-bourgeois *tenté* et qu'il voit dans les autres intellectuels ses propres reflets), soit que, désespéré par la méfiance dont il fait l'objet, il fasse marche arrière et, faute de pouvoir redevenir un simple technicien du savoir réconcilié avec lui-même, il se fasse un *faux intellectuel*.

Entrer dans un parti de masse – autre tentation – ne résout pas le problème. La méfiance demeure ; les discussions renaissent sans cesse, touchant l'importance des intellectuels et des théoriciens dans le Parti. C'est ce qui s'est

passé souvent chez nous. C'est ce qui est arrivé au Japon, vers 1930, au temps de Fukumoto, quand le communiste Mizuno quitta le P.C. japonais en l'accusant d'être « un groupe de discussions théoriques dominé par l'idéologie petite-bourgeoise d'intellectuels corrompus ». Et qui donc peut affirmer qu'il représente l'intelligence objective et qu'il en est le théoricien ? Ceux qui affirment, par exemple, que la restauration Meiji est une révolution bourgeoise ? ou ceux qui le nient ? Et si c'est la direction du Parti qui tranche pour des raisons politiques, c'est-à-dire pratiques, qui dit, celles-ci ayant changé, qu'elle ne changera pas de personnel et d'avis ? Si c'est le cas, ceux qui auront maintenu un instant de trop la théorie condamnée, soyons sûrs qu'ils seront traités d'*intellectuels corrompus*, c'est-à-dire tout simplement d'intellectuels puisque la corruption est justement le caractère profond contre lequel tout intellectuel – l'ayant découvert en soi – s'insurge. Donc, si les intellectuels petits-bourgeois sont amenés par leurs contradictions propres à travailler pour les classes travailleuses, ils les serviront à leurs risques et périls, ils pourront être leurs théoriciens mais jamais leurs intellectuels organiques et leur contradiction, bien qu'éclairée et comprise, demeurera jusqu'au bout : c'est la preuve qu'ils ne peuvent, comme nous l'avons vu, recevoir de mandat de *personne*.

### 3. *Le rôle de l'intellectuel*

Ces deux contradictions complémentaires sont gênantes mais moins graves qu'il n'y paraît. Les classes exploitées, en effet, n'ont pas besoin d'une *idéologie* mais de la vérité pratique sur la société. C'est-à-dire, elles n'ont que faire d'une représentation mythique d'elles-mêmes ; elles ont besoin de connaître le monde pour le changer. Cela signifie à la fois qu'elles réclament d'être *situées* (puisque la connaissance d'une classe implique celle de toutes les autres et de leurs rapports de force), de découvrir leurs *fins organiques* et la *praxis* qui leur permettra de les atteindre. Bref, il leur faut la possession de leur vérité pratique, cela signifie

qu'elles exigent de se saisir à la fois dans leur *particularité historique* (telles que les ont faites les deux révolutions industrielles, avec leur mémoire de classe, c'est-à-dire ce qui subsiste matériellement des structures passées : les ouvriers de Saint-Nazaire sont les témoins présents d'une forme ancienne du prolétariat) et dans leur *lutte pour l'universalisation* (c'est-à-dire contre l'exploitation, l'oppression, l'aliénation, les inégalités, le sacrifice des travailleurs au profit). Le rapport dialectique de l'une à l'autre exige, c'est ce qu'on nomme la *conscience de classe*. Or, c'est à ce niveau que l'intellectuel peut servir le peuple. Pas encore en technicien du savoir universel, puisqu'il est *situé* et que les classes « défavorisées » le sont également. Mais précisément en tant qu'*universel singulier* puisque la prise de conscience, chez les intellectuels, est le dévoilement de leur particularisme de classe et de la tâche d'universalité qui le contredit, donc du dépassement de leur particularité vers l'universalisation du particulier à *partir de ce particulier-là*. Et comme les classes travailleuses veulent changer le monde à partir de ce qu'elles sont et non pas en se plaçant d'emblée dans l'universel, il y a parallélisme entre l'effort de l'intellectuel vers l'universalisation et le mouvement des classes travailleuses. En ce sens, bien que l'intellectuel ne puisse jamais être originellement *situé* dans ces classes, il est bon qu'il ait pris conscience de son *être-situé*, fût-ce à titre de membre des classes moyennes. Et il ne s'agit pas pour lui de refuser sa situation mais d'utiliser l'expérience qu'il en a pour *situer* les classes travailleuses en même temps que ses techniques de l'universel lui permettent d'éclairer pour ces mêmes classes leur effort vers l'universalisation. A ce niveau, la contradiction qui produit l'intellectuel lui permet de traiter la singularité historique du prolétariat par des méthodes universelles (méthodes historiques, analyse de structures, dialectique) et de saisir l'effort d'universalisation dans sa particularité (en tant qu'il procède d'une histoire singulière et qu'il la conserve dans la mesure même où il exige l'*incarnation* de la révolution). C'est en appliquant la méthode dialectique, en saisissant le particulier à travers les exigences universelles et en réduisant l'universel à un

mouvement d'une singularité vers l'universalisation que l'intellectuel, défini comme *prise de conscience de sa contradiction* constitutive, peut aider à la constitution de la prise de conscience prolétarienne.

Cependant, sa particularité de classe peut sans cesse fausser son effort de théoricien. Aussi est-il vrai que l'intellectuel doit sans cesse lutter contre l'*idéologie* sans cesse renaissante, ressuscitée perpétuellement sous des formes neuves par sa situation originelle et par sa formation. Il a deux moyens pour cela qu'il doit utiliser simultanément : 1<sup>o</sup> *une autocritique perpétuelle* (il ne doit pas confondre l'universel – qu'il pratique en tant que spécialiste du savoir pratique,  $y = f(x)$  – avec l'effort singulier d'un groupe social particularisé vers l'universalisation : s'il se prétend le gardien de l'universel, il se réduit du coup au particulier, c'est-à-dire qu'il retombe dans la vieille illusion de la bourgeoisie se prenant pour la classe universelle). Il doit constamment garder conscience d'être un petit-bourgeois en rupture de ban et d'être sans cesse sollicité de former les pensées de sa classe. Il doit savoir qu'il n'est jamais à l'abri de l'universalisme (qui se pense déjà *bouclé* et, comme tel, exclut diverses particularités de l'effort vers l'universalisation), du racisme, du nationalisme, de l'impérialisme, etc. (Nous appelons, chez nous, « gauche respectueuse » une gauche qui *respecte* les valeurs de droite même si elle est consciente de ne pas les partager ; telle fut « notre gauche » au temps de la guerre d'Algérie.) Toutes ces attitudes, au moment qu'il les dénonce, peuvent se glisser dans sa dénonciation même – et c'est à bon droit que les Noirs américains dénoncent avec horreur le paternalisme des Blancs intellectuels et antiracistes. Ce n'est donc pas en disant : « Je ne suis plus un petit-bourgeois, je me meus librement dans l'universel », que l'intellectuel peut rejoindre les travailleurs. Mais, tout au contraire, en pensant : je suis un petit-bourgeois ; si, pour tenter de résoudre *ma* contradiction, je me suis rangé aux côtés des classes ouvrières et paysannes, je n'ai pas cessé pour autant *d'être* un petit-bourgeois : simplement, en me critiquant et en me radicalisant sans cesse, je puis refuser pied à pied – sans que cela intéresse personne autre que moi – mes

conditionnements petits-bourgeois. 2<sup>o</sup> Une association concrète et sans réserves à l'action des classes défavorisées. La théorie n'est, de fait, qu'un moment de la *praxis* : celui de l'appréciation des possibles. Ainsi, s'il est vrai qu'elle éclaire la *praxis*, il est vrai aussi qu'elle est conditionnée par l'entreprise totale et *particularisée* par elle, puisque, avant de se poser pour soi, elle naît organiquement à l'intérieur d'une action *toujours particulière*. Il ne s'agit donc pas, pour l'intellectuel, de juger l'action avant qu'elle soit commencée, de pousser à l'entreprendre ou d'en commander les moments. Mais, au contraire, de la *prendre en marche*, à son niveau de force élémentaire (grève sauvage ou canalisée déjà par les *appareils*), de s'y intégrer, d'y participer physiquement, de se laisser pénétrer et porter par elle et, seulement alors, dans la mesure où il prend conscience que c'est nécessaire, de déchiffrer sa nature et de l'éclairer sur son sens et ses possibilités. C'est dans la mesure où la *praxis* commune l'intègre au mouvement général du prolétariat qu'il peut, dans les contradictions internes (l'action est particulière à son origine, universalisante dans sa fin), saisir la particularité et les ambitions universalisantes de celui-ci comme une force à la fois intime (l'intellectuel a les mêmes fins, court les mêmes risques) et étrangère qui l'a transporté à bonne distance de ce qu'il était, tout en restant *donnée et hors d'atteinte* : excellentes conditions pour saisir et fixer les particularités et les exigences universelles *d'un* prolétariat. C'est en tant que personne jamais assimilée, exclue même pendant l'action violente, c'est en tant que conscience déchirée, impossible à recoudre, que le spécialiste de l'universel servira le mouvement de l'universalisation populaire : il ne sera jamais ni tout à fait dedans (donc perdu par la trop grande proximité des structures de classe) ni tout à fait dehors (puisque, de toute façon, à peine a-t-il commencé d'agir, il est traître aux yeux des classes dirigeantes et de sa propre classe puisqu'il se sert contre elles du savoir technique qu'elles lui ont permis d'acquérir). Banni par les classes privilégiées, suspect aux classes défavorisées (à cause de la culture même qu'il met

à leur disposition), il peut commencer son travail. Et quel est-il, en définitive, ce travail ? On pourrait, je crois, le décrire comme suit :

1<sup>o</sup> lutter contre la renaissance perpétuelle de l'idéologie dans les classes populaires. C'est-à-dire détruire à l'extérieur comme à l'intérieur toute représentation idéologique qu'elles se font d'elles-mêmes et de leur pouvoir (le « héros positif », le « culte de la personnalité », « la magnification du prolétariat », par exemple, qui semblent les produits de la classe ouvrière, sont en fait des emprunts à l'idéologie bourgeoise : comme tels, il faut les détruire) ;

2<sup>o</sup> user du capital-savoir donné par la classe dominante pour élever la culture populaire – c'est-à-dire, jeter les bases d'une culture universelle ;

3<sup>o</sup> le cas échéant et *dans la conjoncture actuelle* former des techniciens du savoir pratique dans les classes défavorisées – qui ne peuvent elles-mêmes en produire – et faire d'eux des intellectuels organiques de la classe ouvrière ou, du moins, des techniciens qui se rapprochent le plus de ces intellectuels – qui sont, en vérité, impossibles à créer ;

4<sup>o</sup> récupérer sa fin propre (l'universalité du savoir, la liberté de pensée, la vérité) en y voyant une fin réelle à atteindre *pour tous* dans la lutte, c'est-à-dire l'avenir de l'homme ;

5<sup>o</sup> radicaliser l'action en cours, en montrant par-delà les objectifs immédiats les objectifs lointains, c'est-à-dire l'universalisation comme fin historique des classes travailleuses ;

6<sup>o</sup> se faire *contre tout pouvoir* – y compris le pouvoir politique qui s'exprime par les partis de masse et l'appareil de la classe ouvrière – le gardien des fins historiques que les masses poursuivent ; puisque la fin se définit, en effet, comme l'unité des moyens, il faut qu'il examine ceux-ci en fonction du principe que tous les moyens sont bons quand ils sont efficaces *sauf* ceux qui altèrent la fin poursuivie.

Le paragraphe 6 soulève une difficulté nouvelle : en tant qu'il se met au service du mouvement populaire, il faut que l'intellectuel observe la discipline,

de peur d'affaiblir l'organisation des masses ; mais, en tant qu'il doit éclairer sur le rapport pratique des moyens à la fin, il ne doit jamais cesser d'exercer sa critique pour conserver à la fin sa signification fondamentale. Mais cette contradiction-là ne doit pas nous préoccuper : *c'est son affaire*, c'est l'affaire de l'intellectuel combattant, qu'il vivra *dans la tension*, avec plus ou moins de bonheur. Tout ce que nous pouvons dire à ce sujet, c'est qu'il est nécessaire qu'il y ait dans les partis ou les organisations populaires des intellectuels associés au pouvoir politique, ce qui représente le maximum de discipline et le minimum de critiques possibles ; et il est nécessaire aussi qu'il y ait des intellectuels hors des partis, individuellement unis aux mouvements mais du dehors, ce qui représente le minimum de discipline et le maximum de critiques possibles. Entre ceux-là et ceux-ci (disons entre les opportunistes et les gauchistes) il y a le marais des intellectuels qui vont d'une position à l'autre, les sans-parti disciplinés et ceux qui, tout prêts de sortir du Parti, ont aiguisé leurs critiques ; par eux une sorte d'osmose se substitue aux antagonismes, *on* entre et *on* sort du Parti. N'importe : si les antagonismes s'affaiblissent, contradictions et dissensions perpétuelles sont le lot de cet ensemble social que constituent les intellectuels – d'autant que, parmi eux, se sont glissés un bon nombre de *faux*, les seuls flics en état de comprendre les problèmes de l'intelligentsia. Seuls pourraient s'étonner de ce grouillement de contestations qui fait de la discorde le statut interne de l'intelligentsia, ceux qui se croient à l'ère de l'universel et non à celle de l'effort universalisant. Il est sûr que la pensée progresse par contradictions. Il faut souligner que ces divergences peuvent s'accroître jusqu'à diviser profondément les intellectuels (après un échec, pendant un reflux, après le XX<sup>e</sup> Congrès ou après l'intervention soviétique à Budapest, en face des dissensions sino-soviétiques) et qu'elles risquent en ce cas d'affaiblir le mouvement et la pensée (aussi bien d'ailleurs que le mouvement populaire). Par cette raison, les intellectuels doivent tenter d'établir, de maintenir ou de rétablir une unité antagonistique entre eux, c'est-à-dire un accord dialectique affirmant que les

contradictions sont des nécessités et que le dépassement unitaire des contraires est toujours possible, qu'il ne s'agit donc pas de vouloir ramener l'autre obstinément à son propre point de vue mais de créer par une compréhension approfondie des deux thèses les conditions de possibilité pour un dépassement de l'une et l'autre.

Nous voici aux termes de notre recherche. Nous savons qu'un intellectuel est un agent du savoir pratique et que sa contradiction majeure (universalisme de profession, particularisme de classe) le pousse à rejoindre le mouvement vers l'universalisation des classes défavorisées car elles ont fondamentalement la même fin que lui au lieu que la classe dominante le réduit au rang de moyen pour une fin particulière qui *n'est pas la sienne* et que, conséquemment, il n'a pas le droit d'apprécier.

Reste que, même ainsi défini, il n'est mandaté par personne : suspect aux classes travailleuses, traître pour les classes dominantes, refusant sa classe sans jamais pouvoir s'en délivrer tout à fait, il retrouve, modifiées et approfondies, ses contradictions jusque dans les partis populaires ; jusque dans ces partis, s'il y entre, il se sent à la fois solidaire et exclu puisqu'il y demeure en conflit latent avec le pouvoir politique ; partout *inassimilable*. Sa propre classe ne veut pas plus de lui qu'il ne veut d'elle mais aucune autre classe ne s'ouvre pour l'accueillir. Comment parler, dès lors, d'une *fonction* de l'intellectuel : n'est-ce pas plutôt *un homme de trop*, un produit *loupé* des classes moyennes, contraint par ses imperfections de vivre en marge des classes défavorisées mais sans jamais s'y joindre ? Beaucoup de gens, pris dans toutes les classes, pensent aujourd'hui que l'intellectuel s'arroge des fonctions qui n'existent pas.

En un sens, cela est vrai. Et l'intellectuel le sait fort bien. Il ne peut demander à personne de fonder en droit sa « fonction » : c'est un sous-produit de nos sociétés et la contradiction, en lui, de la vérité et de la croyance, du savoir et de l'idéologie, de la libre pensée et du principe d'autorité, n'est pas le produit d'une *praxis* intentionnelle mais d'une réaction interne, en lui, c'est-à-dire de la mise

en rapport, dans l'unité synthétique d'une personne, de structures incompatibles entre elles.

Mais, à mieux regarder, ses contradictions sont celles de *chacun* et de la société entière. A tous, les fins sont volées, tous sont des moyens de fins qui leur échappent et qui sont fondamentalement inhumaines, tous sont partagés entre la pensée objective et l'idéologie. Simplement ces contradictions demeurent, en général, au niveau du vécu et se manifestent soit par l'insatisfaction de besoins élémentaires soit comme *des malaises* (chez les salariés des classes moyennes, par exemple) dont on ne cherche pas les causes. Cela ne signifie pas qu'on n'en souffre pas, bien au contraire, et l'on peut en mourir ou devenir fou : ce qui manque, faute de techniques exactes, c'est la prise de conscience réflexive. Et chacun, même s'il l'ignore, vise à cette prise de conscience qui permettrait à l'homme de reprendre en main cette société sauvage qui fait de lui un monstre et un esclave. L'intellectuel, par sa contradiction propre – qui devient sa *fonction* –, est poussé à faire pour lui-même et, en conséquence, *pour tous* la prise de conscience. En ce sens, il est suspect à tous puisqu'il est *au départ* contestataire donc traître en puissance mais, en un autre, il fait *pour tous* cette prise de conscience. Entendons que tous peuvent *après lui* la refaire. Certes, dans la mesure où il est situé et historique, le dévoilement qu'il tente d'opérer est sans cesse limité par les préjugés renaissants et par la confusion de l'universalité réalisée avec l'universalisation en cours, ajoutons : par son ignorance historique (insuffisance de ses instruments de recherche). Mais *a)* il exprime la société non telle qu'elle sera aux yeux de l'historien futur mais telle qu'elle peut être *pour elle-même* ; ; et son degré d'ignorance représente l'*ignorance minima* qui structure sa société ; *b)* il n'est, en conséquence, pas infaillible, bien au contraire, il se trompe fréquemment mais ses erreurs, dans la mesure où elles sont inévitables, représentent le coefficient *minimum* d'erreurs qui, dans une situation historique, reste le propre des classes défavorisées.

A travers la lutte de l'intellectuel contre ses propres contradictions, en lui et hors de lui, la société historique prend un point de vue encore hésitant, trouble, conditionné par les circonstances extérieures, sur *elle-même*. Elle tente de se penser *pratiquement*, c'est-à-dire de déterminer ses structures et ses fins, bref de s'universaliser à partir de méthodes qu'il met au point en les dérivant des techniques du savoir. D'une certaine manière, il se fait le *gardien des fins fondamentales* (émancipation, universalisation donc humanisation de l'homme) mais entendons-nous : au sein de la société, le technicien du savoir pratique a, en tant que fonctionnaire subalterne des superstructures, un certain pouvoir ; l'intellectuel, qui naît de ce technicien, reste, lui, *sans pouvoir* même s'il est lié à la direction du Parti. Car cette liaison lui rend, à un autre niveau, son caractère de fonctionnaire subalterne des superstructures et, tout en l'acceptant par discipline, il doit le contester sans cesse et ne jamais s'arrêter de dévoiler le rapport des moyens choisis aux fins organiques. En tant que tel, sa fonction va du témoignage au martyr : le pouvoir, quel qu'il soit, veut utiliser les intellectuels pour sa propagande mais s'en méfie et commence toujours les purges par eux. N'importe : tant qu'il peut écrire et parler, il reste le défenseur des classes populaires contre l'hégémonie de la classe dominante et contre l'opportunisme de l'appareil populaire.

Quand une société, à la suite d'un grand bouleversement (guerre perdue, occupation par l'ennemi vainqueur), perd son idéologie et son système de valeurs, elle se trouve souvent, presque sans y prendre garde, charger ses intellectuels de liquider et de reconstruire. Et, naturellement, ceux-ci ne remplacent pas, comme, en fait, on le leur demande, l'idéologie périmée par une autre idéologie, aussi particulière et permettant de reconstruire la même société : ils tentent d'abolir toute idéologie et de définir les *fins historiques* des classes travailleuses. Aussi, quand il arrive – comme au Japon, vers 1950 – que la classe dominante reprenne le dessus, elle leur reproche d'avoir manqué à leur devoir, c'est-à-dire de n'avoir pas *retapé* la vieille idéologie pour *l'adapter* aux

circonstances (c'est-à-dire de ne pas s'être conduits conformément à l'idée générale du technicien du savoir pratique). A ce même moment, il se peut que les classes travailleuses (soit parce que le niveau de vie est en hausse, soit parce que l'idéologie dominante demeure puissante, soit parce qu'elles le rendent responsable de leurs échecs, soit parce qu'elles ont besoin d'une *pause*) condamnent l'action passée de l'intellectuel et le laissent à sa solitude. Mais cette solitude est *son lot* puisqu'elle naît de sa contradiction et, pas plus qu'il n'en peut sortir, quand il vit en symbiose avec les classes exploitées dont il ne peut être l'intellectuel *organique*, pas plus il ne peut, au moment de l'échec, l'abandonner par une rétractation mensongère et vaine, à moins de passer du statut d'intellectuel à celui de faux intellectuel. De fait, quand il travaille avec les classes exploitées, cette *apparente* communion ne signifie pas qu'il ait raison et, dans les moments de reflux, sa solitude presque totale ne signifie pas qu'il ait eu tort. En d'autres termes, le nombre ne fait rien à l'affaire. L'office de l'intellectuel est de vivre sa contradiction *pour tous* et de la dépasser *pour tous* par le radicalisme, c'est-à-dire par l'application des techniques de vérité aux illusions et aux mensonges. Par sa contradiction même, il devient le gardien de la *démocratie* : il conteste le caractère abstrait des droits de la « démocratie » bourgeoise, non pas qu'il veuille les supprimer mais parce qu'il veut les compléter par les droits concrets de la démocratie socialiste, en conservant, dans toute démocratie, la vérité *fonctionnelle* de la liberté.

### TROISIÈME CONFÉRENCE

#### L'ÉCRIVAIN EST-IL UN INTELLECTUEL ?

##### 1

Nous avons défini la situation de l'intellectuel par la contradiction, en lui, du savoir pratique (vérité, universalité) et de l'idéologie (particularisme). Cette définition s'applique aux enseignants, aux savants, aux médecins, etc. Mais à ce

compte, l'écrivain est-il un intellectuel ? D'une part, on retrouve en lui la plupart des caractères fondamentaux de l'intellectualité. Mais d'autre part, il ne semble pas *a priori* que son activité sociale de « créateur » ait pour but l'universalisation et le savoir pratique. S'il est possible que la beauté soit un mode particulier de dévoilement, la part de *contestation* qu'il y a dans une œuvre belle semble très réduite et, d'une certaine manière, en proportion inverse de sa beauté. En particulier, d'excellents écrivains (Mistral) peuvent, semble-t-il, s'appuyer sur les traditions et le particularisme idéologique. Ils peuvent aussi s'opposer au développement de la théorie (en tant que celle-ci interprète le monde social et la place qu'ils y occupent) au nom du vécu (de leur expérience particulière) ou de la subjectivité absolue (culte de Moi, Barrès et l'ennemi – les Barbares, les ingénieurs – dans *Le Jardin de Bérénice*). Au reste, peut-on appeler *savoir* ce que le lecteur retire de la lecture d'un écrivain ? Et, si cela est juste, ne sommes-nous pas obligés de définir l'écrivain par le choix d'un particularisme ? Ce qui l'empêcherait de vivre dans la contradiction qui *fait* les intellectuels. Alors que l'intellectuel cherche vainement son intégration dans la société pour ne rencontrer finalement que la solitude, est-ce que l'écrivain ne *choisirait* pas dès l'abord cette solitude ? Si cela était, l'écrivain n'aurait d'autre tâche que *son art*. Pourtant, il est vrai que des écrivains *s'engagent* et luttent pour l'universalisation aux côtés des intellectuels sinon dans leurs rangs. Cela vient-il de raisons extérieures à leur art (conjoncture historique) ou n'est-ce pas une exigence qui, en dépit de tout ce qu'on vient de dire, naît de leur art ? C'est ce que nous allons examiner ensemble.

## 2

Le rôle, l'objet, les moyens, la fin de l'écriture ont changé au cours de l'histoire. Il n'est pas question de prendre le problème dans sa généralité. Nous envisagerons, ici, l'écrivain contemporain, qui se déclare *prosateur* ou *poète* et qui

vit, depuis la fin de la dernière guerre mondiale, à une époque où le naturalisme est illisible, où le réalisme est mis en question et où le symbolisme a également perdu sa force et son actualité. Le seul point de départ solide, c'est que l'écrivain contemporain (50-66) est un homme qui a pris pour matériau la langue *commune* ; ; j'entends celle qui sert de véhicule à toutes les propositions des membres d'une même société. Le langage, dit-on, sert à *s'exprimer*. Aussi a-t-on communément l'habitude de déclarer que la fonction de l'écrivain est *d'exprimer* ; en d'autres termes, que c'est quelqu'un qui a *quelque chose à dire*.

Mais tout le monde a *quelque chose à dire*, depuis le savant qui rend compte de ses expériences jusqu'à l'agent de la circulation qui fait un rapport sur un accident. Or, de toutes les choses que toutes les hommes ont à dire, il n'en est pas une qui réclame d'être exprimée par l'écrivain. Plus précisément, qu'il s'agisse de lois, des structures de la société, des mœurs (anthropologie), des processus psychologiques ou métapsychologiques (psychanalyse), des événements qui *ont eu lieu* et des manières de vivre (histoire), rien de tout cela ne peut être considéré comme ce que l'écrivain *a à dire*. Il nous arrive à tous de rencontrer des gens qui nous disent : « Ah ! si je pouvais raconter ma vie, c'est un roman ! Tenez, vous qui êtes écrivain, je vous la donne : vous devriez l'écrire. » Dans ce moment, il y a retournement et l'écrivain s'aperçoit que les mêmes personnes qui le tiennent pour quelqu'un qui a quelque chose à dire, le tiennent aussi pour quelqu'un qui *n'a rien à dire*. En effet, les gens trouvent tout naturel de nous donner leur vie à raconter parce qu'ils pensent que l'*important* (pour eux et pour nous) c'est que nous possédions (plus ou moins bien) la technique du récit et que, pour nous, la chose à raconter, le contenu du récit, peut venir de n'importe où. C'est une opinion que partagent souvent les critiques. Par exemple, ceux qui ont dit : « Victor Hugo, c'est une forme à la recherche de son contenu », oublient que la forme exige certains contenus et en exclut d'autres.

Ce qui semble donner raison à cette manière de voir, c'est que l'écrivain n'a de recours – pour son art – que dans le langage commun. Normalement, en effet, un homme qui a *quelque chose à dire* choisit un moyen de communication qui puisse transmettre la plus grande quantité d'informations et ne contienne que le minimum de structures de *désinformation*. Ce sera, par exemple, une langue technique (conventionnelle, spécialisée, les mots introduits correspondant à des définitions précises, le code étant, dans la mesure du possible, soustrait aux influences désinformatrices de l'histoire) : langue des ethnologues, etc. Or, la langue commune – sur laquelle, d'ailleurs, se constituent de nombreux langages techniques qui conservent un peu de son imprécision – contient le maximum de *désinformations*. C'est-à-dire que, les mots, les règles de syntaxe, etc., se conditionnant mutuellement et n'ayant de réalité que par ce conditionnement mutuel, parler, c'est en fait susciter la langue entière comme ensemble conventionnel, structuré et *particulier*. A ce niveau, les particularités ne sont pas des informations sur l'objet dont l'écrivain parle ; elles peuvent devenir pour le linguiste des informations sur la langue. Mais, au niveau de la signification, elles sont ou simplement superflues ou nuisibles : par leur ambiguïté, par les limites mêmes de la langue comme totalité structurée, par la variété des sens que l'histoire leur a imposés. Bref, le *mot* de l'écrivain est d'une *matérialité* beaucoup plus dense, que, par exemple, le symbole mathématique – qui s'efface devant le signifié. On dirait qu'il veut à la fois pointer vaguement vers le signifié et s'imposer comme *présence*, ramener l'attention sur sa densité propre. C'est pour cette raison qu'on a pu dire : nommer c'est à la fois *présentifier* le signifié et le tuer, l'engloutir dans la masse verbale. Le mot du langage commun est à la fois *trop riche* (il déborde de loin le concept par son ancienneté traditionnelle, par l'ensemble de violences et de cérémonies qui constitue sa « mémoire », son « passé vivant ») et *trop pauvre* (il est défini par rapport à l'ensemble de la langue comme détermination fixe de celle-ci et non comme possibilité souple

d'exprimer le neuf). Dans les sciences exactes, quand le neuf surgit, le mot pour le nommer est inventé simultanément par quelques-uns et adopté rapidement par tous (entropie, imaginaires, transfini, tenseurs, cybernétique, calcul opérationnel). Mais l'écrivain – bien qu'il lui arrive d'inventer des mots – a rarement recours à ce procédé pour transmettre un savoir ou un affect. Il préfère utiliser un mot « courant » en le chargeant d'un sens nouveau qui se surajoute aux anciens : en gros, on dirait qu'il a fait vœu d'utiliser *tout* le langage commun et lui seulement, avec tous les caractères désinformatifs qui en limitent la portée. Si l'écrivain adopte le langage courant, ce n'est donc pas seulement en tant que le langage peut transmettre un savoir mais aussi en tant qu'il ne le transmet pas. Écrire, c'est à la fois posséder la langue (« les naturalistes japonais, a dit un de vos critiques, ont *conquis* la prose sur la poésie ») et ne pas la posséder, dans la mesure où le langage est *autre* que l'écrivain et *autre* que les hommes. Une langue spécialisée est l'œuvre consciente des spécialistes qui en usent ; son caractère conventionnel résulte *d'accords* synchroniques et diachroniques qu'ils passent entre eux : un phénomène est souvent nommé, au début, par deux ou plusieurs mots et, progressivement, un d'eux s'impose et les autres disparaissent ; en ce sens, le jeune chercheur qui étudie la discipline en question est amené à passer lui aussi ces accords, tacitement ; il apprend en même temps la chose et le mot qui la désigne ; par cette raison, il se trouve, comme sujet collectif, *maître de sa langue technique*. L'écrivain, au contraire, sait que la langue commune se développe par les hommes qui la parlent mais *sans accords* : la convention s'établit à travers eux mais en tant que les groupes sont *autres*, les uns pour les autres, et par suite autres qu'eux-mêmes et en tant que l'ensemble linguistique se développe d'une certaine manière qui paraît autonome comme une matérialité qui est médiation entre les hommes dans la mesure où les hommes sont médiateurs entre ses différents aspects (ce que j'ai appelé *pratico-inerte*). Or, l'écrivain s'intéresse à cette matérialité en tant qu'elle semble affectée d'une vie indépendante et qu'elle lui échappe – comme à tous les autres parleurs. En

français, il y a deux genres – masculin-féminin – qui ne se comprennent que l'un par l'autre. Or, outre que ces deux genres désignent, en effet, les hommes et les femmes, ils désignent aussi, par suite d'une longue histoire, des objets qui en eux-mêmes ne sont ni masculins ni féminins mais neutres ; en ce cas, cette dichotomie sexuelle est dépourvue de signification conceptuelle. Elle devient *désinformatrice* quand elle va jusqu'à invertir les rôles, le féminin s'appliquant à l'homme et le masculin à la femme. Un des plus grands écrivains de ce temps, Jean Genet, aimait des phrases comme celle-ci : « les brûlantes amours de la sentinelle et du mannequin », « amour » est masculin au singulier et féminin au pluriel ; la sentinelle est un homme, le mannequin une femme. Cette phrase transmet, certes, une information : ce soldat et cette femme qui présente des collections de couturier s'aiment passionnément. Mais elle le transmet si bizarrement qu'elle est aussi déformatrice : l'homme est féminisé, la femme masculinisée ; disons qu'elle est rongée par une matérialité faussement informatrice. Pour tout dire, c'est une *phrase d'écrivain* où l'information est inventée pour que la pseudo-information soit plus riche.

C'est au point que Roland Barthes a distingué les écrivants et les écrivains. L'écrivain se sert du langage pour transmettre des informations. L'écrivain est le gardien du langage commun mais il va plus loin et son matériau est le langage comme non-signifiant ou comme désinformation ; c'est un artisan qui produit un certain objet verbal par un travail sur la matérialité des mots, en prenant pour moyen les significations et le non-signifiant pour fin.

En revenant à notre description première, nous dirons que le prosateur a *quelque chose à dire* mais que ce quelque chose *n'est rien de dicible*, rien de conceptuel ni de conceptualisable, rien de signifiant. Nous ne savons pas encore ce que c'est ni si, dans sa quête, il y a un effort vers l'universalisation. Nous savons seulement que l'objet se forme par un travail sur les particularités d'une langue historique et nationale. L'objet ainsi formé sera : 1<sup>o</sup> un enchaînement de significations qui se commandent entre elles (par exemple : une *histoire*

racontée) ; 2<sup>e</sup> mais, en tant que totalité, il est autre et plus que cela : la richesse du non-signifiant et de la désinformation se referme, en effet, sur l'ordre des significations.

Si écrire consiste à *communiquer*, l'objet littéraire apparaît comme la communication, *par-delà le langage*, par le silence non signifiant qui s'est refermé sur les mots bien qu'il ait été produit par eux. De là, cette phrase : « C'est de la littérature », qui signifie : « Vous parlez pour ne rien dire. » Reste à nous demander quel est ce *rien*, ce non-savoir silencieux que l'objet littéraire doit communiquer au lecteur. La seule manière de mener cette enquête, c'est de remonter du *contenu signifiant* des œuvres littéraires au silence fondamental qui l'entoure.

#### 4

Le contenu signifiant d'une œuvre littéraire peut viser le monde *objectif* (par là, j'entends aussi bien la société, l'ensemble social des Rougon-Macquart, que l'univers objectivé de l'intersubjectivité, Racine ou Proust ou Nathalie Sarraute) ou le monde *subjectif* (il ne s'agit plus ici d'analyse, de distanciation mais d'une adhésion complice : *Naked Lunch* de Burroughs). Dans les deux cas, le contenu, pris en lui-même, est abstrait, au sens originel de ce terme, c'est-à-dire séparé des conditions qui en feraient un objet susceptible d'exister par lui-même.

Prenons le premier cas : qu'il s'agisse d'une tentative pour dévoiler le monde social *tel qu'il est* ou de montrer l'interpsychologie de certains groupes, il faudrait supposer, à ne considérer que l'ensemble des significations proposées, que l'auteur peut *survoler* son objet. L'écrivain aurait donc une « conscience de survol » : l'auteur, désitué, plane au-dessus du monde. Pour *connaître* le monde social, il faut prétendre n'être pas conditionné par lui ; pour connaître la psychologie intersubjective, il faut prétendre n'être pas, en tant qu'écrivain, conditionné psychologiquement. Or, il va de soi que c'est impossible au

romancier : Zola voit *le-monde-que-voit-Zola*. Non que ce qu'il voit soit pure illusion subjective : le naturalisme s'est appuyé en France sur les sciences de l'époque et Zola était, en outre, un observateur remarquable. Mais ce qui révèle Zola dans ce qu'il raconte, c'est l'angle de vue, la mise en lumière, les détails avantagés et ceux qu'il laisse dans l'ombre, la technique du récit, le découpage des épisodes. Thibaudet appelait Zola un écrivain *épique*. Et c'est vrai. Mais il faudrait aussi l'appeler un écrivain *mythique* car, bien souvent, ses personnages sont aussi des mythes. Nana, par exemple, c'est d'une part la fille de Gervaise, devenue une grande prostituée du second Empire mais c'est avant tout un mythe : la Femme fatale, issue d'un prolétariat écrasé et qui venge sa classe sur les mâles de la classe dominante. Il faudrait enfin recenser, dans ses ouvrages, ses obsessions sexuelles et autres, retrouver son sentiment diffus de culpabilité.

Il serait, d'ailleurs, difficile, à qui a pratiqué Zola, de ne pas le *reconnaître* si on donne à lire un chapitre de ses œuvres sans mentionner le nom de l'auteur. Mais reconnaître n'est pas connaître. On lit la description épico-mythique de l'exposition de blanc dans *Au bonheur des dames* et l'on dit : « C'est du Zola. » Ce qui est apparu, c'est Zola, reconnu mais inconnaissable car il ne se connaît pas, Zola produit de la société qu'il décrit et qui la regarde avec les yeux qu'elle lui a faits. Cet auteur est-il tout à fait inconscient du fait qu'il *se met* dans les livres ? Non : si l'écrivain naturaliste ne voulait pas qu'on le reconnaisse et qu'on l'admire, il aurait abandonné la littérature pour les disciplines scientifiques. Le plus objectif des écrivains veut être une présence invisible mais *sentie* dans ses livres. Il le veut et, d'ailleurs, ne peut faire qu'il ne soit tel.

Inversement, ceux qui écrivent leurs fantasmes en parfaite complicité avec eux-mêmes, nous livrent nécessairement la présence du monde en tant, justement, qu'il les conditionne et que leur place dans la société est en partie la raison de leur manière d'écrire : au moment où ils sont en parfait accord avec eux-mêmes on reconnaît en eux une particularisation de l'idéalisme bourgeois et de l'individualisme. D'où vient cela ? Eh bien, les sciences exactes et

particulièrement l'anthropologie ne rendent pas un compte exact de ce que nous sommes. Tout ce qu'elles disent est vrai, rien d'autre n'est vrai mais l'attitude scientifique suppose une certaine *distance* de la connaissance par rapport à son objet : c'est valable pour les sciences de la nature (macrophysique) et pour l'anthropologie dans la mesure où le savant peut se situer à l'extérieur de l'objet étudié (ethnographie, sociétés primitives, études de structures sociales à partir de méthodes exactes, études statistiques d'un type de comportement social, etc.). Ce n'est déjà plus vrai en microphysique où l'expérimentateur fait objectivement partie de l'expérience. Et cette condition particulière nous renvoie au fait capital de l'existence humaine, à ce que Merleau-Ponty nommait notre *insertion dans le monde* et que j'ai appelé notre *particularité*. Merleau-Ponty disait aussi : nous sommes voyants parce que nous sommes visibles. Ce qui revient à dire : nous ne pouvons voir le monde *devant nous* que s'il nous a *constitués voyants*, par-dessus, ce qui veut dire nécessairement *constitués visibles* : de fait il y a un lien profond entre notre être – les déterminations que nous avons à exister – et l'être de devant, celui qui se donne à voir. Cette apparition qui se constitue dans un monde qui *me* produit en me vouant, par la singularité banale de la naissance, à *une aventure unique*, en tant qu'il m'a donné, *par ma place* – fils de l'homme, fils de petit-bourgeois intellectuel, fils de telle famille – un *destin général* (destin de classe, destin de famille, destin historique), cette apparition – pour mourir dans un univers qui me fait et que j'intériorise par mon projet même de m'en arracher, cette intériorisation de l'extérieur qui se fait par le mouvement même par quoi j'extériorise mon intériorité – c'est précisément ce que nous appelons *l'être-dans-le-monde* ou *l'univers singulier*. Cela peut encore s'exprimer autrement : partie d'une totalisation en cours, je suis le produit de cette totalisation et, par là, je l'exprime entièrement ; mais je ne peux l'exprimer qu'en me faisant totalisateur c'est-à-dire en saisissant le monde de devant dans un dévoilement pratique ; c'est ce qui explique que Racine produise sa société, (son époque, les institutions, sa famille, sa classe, etc.) en produisant dans ses œuvres

*l'intersubjectivité dévoilée* ; et que Gide révèle le monde qui le produit et le conditionne dans les conseils qu'il donne à Nathanaël ou dans les pages les plus intimes de son journal. L'écrivain, pas plus qu'un autre, ne peut échapper à l'insertion dans le monde et ses écrits sont le type même de l'universel singulier : quels qu'ils soient, ils ont ces deux faces complémentaires : la singularité historique de leur être, l'universalité de leurs visées – ou l'inverse (l'universalité de l'être et la singularité des visées). Un livre, c'est nécessairement une partie du monde à travers laquelle la totalité du monde *se manifeste* sans jamais, pour autant, se dévoiler.

Ce double aspect, constamment présent, de l'œuvre littéraire fait sa richesse, son ambiguïté et ses limites. Il n'apparaissait pas explicitement aux classiques et aux naturalistes bien qu'il ne leur échappât pas non plus entièrement. Aujourd'hui, il est manifeste que cela n'est pas seulement une détermination subie de l'œuvre littéraire et que celle-ci, quand elle se fait, *ne peut avoir d'autre fin que d'exister à la fois sur les deux tableaux*, par la raison, en tout cas, que sa structure d'universel singulier détruit toute possibilité de poser une fin unilatérale. L'écrivain utilise le langage pour produire un objet à double clé qui témoigne dans son être et dans sa fin de l'universalité singulière et de la singularité universalisante.

Il faut, pourtant, bien nous entendre. Que je sois universellement déterminé, je le sais ou je peux le savoir ; que je sois partie d'une totalisation en cours, totalisé et par le moindre de mes gestes retotalisateur, je le sais ou peux le savoir. Certaines sciences humaines – marxisme, sociologie, psychanalyse – peuvent me donner à connaître ma *place* et les lignes générales de mon aventure : je suis un petit-bourgeois, fils d'officier de marine, orphelin de père, avec un grand-père médecin et l'autre professeur, j'ai reçu la culture bourgeoise telle qu'on la débitait entre 1905 et 1929, date à laquelle mes études ont officiellement pris fin ; ces faits, liés à certaines données objectives de mon enfance, m'ont prédisposé à certaines réactions névrotiques que je connais. Si j'envisage cet

ensemble sous l'éclairage de l'anthropologie, j'acquerrai sur moi un certain savoir qui, loin d'être inutile à l'écrivain, est aujourd'hui *requis* par l'approfondissement de la littérature. Mais il est requis pour éclairer la démarche littéraire, pour la situer en extériorité et pour débroussailler la relation de l'écrivain au monde de *devant*. Si précieuse soit-elle, la connaissance de moi-même et des autres dans notre pure objectivité ne fait pas l'objet fondamental de la littérature, puisque c'est l'universel *sans* le singulier. Ni, inversement, la complicité totale avec les fantasmes. Ce qui fait son objet, c'est l'être-dans-le-monde non pas en tant qu'on l'approche de l'extérieur mais en tant qu'il est *vécu* par l'écrivain. Par cette raison, la littérature, bien qu'elle doive de plus en plus s'appuyer sur le savoir universel, n'a à transmettre d'informations sur aucun secteur de ce savoir. Son sujet, c'est l'unité du monde sans cesse remise en question par le double mouvement de l'intériorisation et de l'extériorisation ou, si l'on préfère, par l'impossibilité pour la partie d'être autre chose qu'une détermination du tout et de se fondre au tout qu'elle nie par sa détermination (*omnis determinatio est negatio*) qui pourtant lui vient par le tout. La distinction du monde de *derrière* et du monde de *devant* ne doit pas nous empêcher de voir la circularité de ces deux mondes qui n'en font qu'un : la haine des bourgeois qu'éprouve Flaubert, c'est sa manière d'extérioriser l'intériorisation de l'*être-bourgeois*. Ce « pli dans le monde » dont parlait Merleau-Ponty, c'est aujourd'hui l'unique objet possible de la littérature. L'écrivain restituera, par exemple, un paysage, un spectacle de la rue, un événement.

1° En tant que ces singularités sont des incarnations du tout, qui est le monde.

2° Simultanément, en tant que la façon dont il les exprime témoigne qu'il est lui-même une incarnation différente du même tout (monde intériorisé).

3° En tant que cette dualité insurmontable manifeste une unité rigoureuse mais qui hante l'objet produit sans s'y faire *voir*. De fait, la personne est originellement cette unité mais son existence la détruit comme unité dans la

manière même dont elle la manifeste. Puisque la destruction même de cette existence ne restaurerait pas l'unité, mieux vaut que l'écrivain tente de la faire sentir à travers l'ambiguïté de l'œuvre comme l'impossible unité d'une dualité suggérée.

Si tel est bien – qu'il en soit ou non tout à fait conscient – le but de l'écrivain moderne, il résulte de là plusieurs conséquences pour ses œuvres :

1° D'abord, il est vrai que l'écrivain n'a fondamentalement *rien* à dire. Entendons par là que son but fondamental n'est pas de communiquer un *savoir*.

2° Pourtant il *communique*. Cela signifie qu'il donne à saisir sous forme d'un objet (l'œuvre) la condition humaine prise à son niveau radical (l'être-dans-le-monde).

3° Mais cet être-dans-le-monde n'est pas présenté comme je fais en ce moment par des approximations verbales qui visent encore l'universel (car je le décris en tant que c'est la manière d'être de tous – ce qui pourrait s'exprimer par ces mots : l'homme est le fils de l'homme). L'écrivain ne peut que témoigner du sien en produisant un objet ambigu qui le propose allusivement. Ainsi le vrai rapport du lecteur à l'auteur reste le non-savoir ; à lire le livre, le lecteur doit être ramené indirectement à sa propre réalité de singulier universel ; il doit se réaliser – à la fois parce qu'il entre dans le livre et parce qu'il n'y entre pas tout à fait – comme une partie autre du même tout, comme une autre prise de vue du monde sur lui-même.

4° Si l'écrivain n'a *rien* à dire, c'est qu'il doit manifester *tout*, c'est-à-dire ce rapport singulier et pratique de la partie au tout qu'est l'être-dans-le-monde ; l'objet littéraire doit témoigner de ce paradoxe qu'est l'homme dans le monde, non pas en donnant des connaissances sur *les* hommes (ce qui ferait de son auteur un psychologue amateur, un sociologue amateur, etc.) mais en objectivant et en subjectivant simultanément l'être-dans-le-monde, dans-ce-monde, comme relation constitutive et indicible de tous à tout et à tous.

5° Si l'œuvre d'art a tous les caractères d'un universel singulier, tout se passe comme si l'auteur avait pris le paradoxe de sa condition humaine comme *moyen* et l'objectivation, *au milieu du monde*, de cette même condition dans un objet comme *fin*. Ainsi la beauté, aujourd'hui, n'est autre que la condition humaine présentée non comme une facticité mais comme produite par une liberté créatrice (celle de l'auteur). Et, dans la mesure où cette liberté créatrice vise à la communication, elle s'adresse à la liberté créatrice du lecteur et l'incite à recomposer l'œuvre par la lecture (qui est, elle aussi, création), bref, à saisir librement son propre être-dans-le-monde comme s'il était le produit de sa liberté ; autrement dit, comme s'il était l'auteur responsable de son être-dans-le-monde tout en le subissant ou, si l'on veut, comme s'il était le monde librement incarné.

Ainsi, l'œuvre d'art littéraire ne peut être la vie s'adressant directement à la vie et cherchant à réaliser par l'émotion, le désir charnel, etc., une symbiose de l'auteur et du lecteur. Mais, s'adressant à la liberté, elle invite le lecteur à assumer sa propre vie (mais non pas les circonstances qui la modifient et peuvent la rendre intolérable). Elle l'y invite non pas en le moralisant mais, au contraire, en tant qu'elle exige de lui l'effort esthétique de la recomposer comme unité paradoxale de la singularité et de l'universalité.

6° A partir de là, nous pouvons comprendre que l'unité totale de l'œuvre d'art *recomposée* est le silence, c'est-à-dire la libre incarnation, à travers les mots et au-delà des mots, de l'être-dans-le-monde comme non-savoir refermé sur un savoir partiel mais universalisant. Reste à se demander comment l'auteur peut engendrer le non-savoir fondamental – objet du livre – au moyen de significations, c'est-à-dire proposer le silence avec des mots.

C'est ici qu'on peut entendre pourquoi l'écrivain est le spécialiste du langage commun, c'est-à-dire de la langue qui contient la plus grande quantité de *désinformations*. D'abord, les mots sont à double face comme l'*être-dans-le-monde*. D'une part ce sont des objets sacrifiés : on les dépasse vers leurs

significations, lesquelles deviennent, une fois comprises, des schémas verbaux polyvalents qui peuvent s'exprimer de cent manières différentes, c'est-à-dire avec d'autres mots. D'autre part, ce sont des réalités matérielles : en ce sens, ils ont des structures objectives qui s'imposent et peuvent toujours s'affirmer aux dépens des significations. Le mot « grenouille » ou le mot « bœuf » ont des figures sonores et visuelles : ce sont des présences. En tant que tels, ils contiennent une part importante de non-savoir. Beaucoup plus que les symboles mathématiques. « *La grenouille qui veut se faire aussi grosse qu'un bœuf* » contient, dans le mélange inextricable de sa matérialité et de sa signification, beaucoup plus de corporéité que «  $x \rightarrow y$  ». Et ce n'est pas *malgré* cette lourdeur matérielle mais à *cause d'elle* que l'écrivain choisit d'utiliser le langage commun. Son art est, tout en délivrant une signification aussi exacte que possible, d'attirer l'attention sur la matérialité du mot, de telle sorte que la chose signifiée soit à la fois au-delà du mot et, en même temps, qu'elle s'incarne dans cette matérialité. Non que le mot « grenouille » ait une ressemblance quelconque avec l'animal. Mais, *précisément pour cela*, il est chargé de manifester au lecteur l'inexplicable et pure présence matérielle de la grenouille.

Aucun élément du langage ne peut être suscité sans que tout le langage soit présent, dans sa richesse et dans ses limites. En ce sens, il diffère des langues techniques dont chaque spécialiste se sent le coauteur parce qu'elles sont l'objet de conventions intentionnelles. La langue commune, au contraire, s'impose à moi tout entière en tant que je suis *un autre* que moi-même et en tant qu'elle est le produit conventionnel mais involontaire de chacun en tant qu'il est *autre que soi* par et pour les autres. Je m'explique : au marché, je souhaite, en tant que je suis moi-même, que le prix de cette marchandise soit le plus bas ; mais le seul fait de ma demande a pour effet de relever les prix : c'est que, pour les marchands, je suis *un autre*, comme tous les autres et, en tant que tel, je me fais contraire à mes intérêts. Ainsi pour la langue commune : je la parle et, du coup, je suis, en tant qu'autre, parlé par elle. Bien entendu, les deux faits sont

simultanés et dialectiquement liés. A peine ai-je dit : Bonjour, comment allez-vous ? je ne sais déjà plus si j'use du langage ou si le langage use de moi. J'en use : j'ai voulu saluer dans sa particularité un homme que j'ai plaisir à revoir ; il use de moi : je n'ai fait que réactualiser – avec des intonations particulières, il est vrai – un lieu commun du discours qui s'affirme à travers moi et, dès cet instant, tout le langage est présent, et, dans la conversation qui suit, je verrai mes intentions déviées, limitées, trahies, enrichies par l'ensemble articulé des morphèmes. Ainsi le langage, étrange mode de liaison, m'unit *comme autre* à l'autre *en tant qu'autre* dans la mesure même où il nous unit comme *les mêmes*, c'est-à-dire comme sujets communiquant intentionnellement. Le but de l'écrivain n'est aucunement de supprimer cette situation paradoxale mais de l'exploiter au maximum et de faire de son *être-dans-le-langage* l'expression de son *être-dans-le-monde*. Il utilise les phrases comme agents d'ambiguïté, comme présentification du tout structuré qu'est la langue, il joue sur la pluralité des sens, il se sert de l'histoire des vocables et de la syntaxe pour créer des sursignifications aberrantes ; loin de vouloir combattre les limites de sa langue, il en use de façon à rendre son travail quasiment incommunicable à d'autres que ses compatriotes, renchérisant sur le particularisme national dans le moment qu'il livre des significations universelles. Mais, dans la mesure où il fait du non-signifiant la matière propre de son art, il ne prétend pas produire des jeux de mots absurdes (encore que la passion des calembours – comme on voit chez Flaubert – n'est pas une mauvaise préparation à la littérature), il vise à présenter les significations obscurcies telles qu'elles se présentent à travers son-*être-dans-le-monde*. Le *style*, en effet, ne communique aucun savoir : il produit l'universel singulier en montrant à la fois la langue comme généralité produisant l'écrivain et le conditionnant tout entier dans sa facticité et l'écrivain comme aventure, se retournant sur sa langue, ou assumant les idiotismes et les ambiguïtés pour donner témoignage de sa singularité pratique et pour emprisonner son rapport au monde, en tant que vécu, dans la présence matérielle des mots. « Le moi est

haïssable ; vous, Miton, le couvrez mais vous ne l'ôtez pas. » La signification dans cette phrase est universelle mais le lecteur l'apprend à travers cette brusque singularité non signifiante, le style, qui désormais s'attachera si bien à elle qu'il ne pourra penser l'idée qu'à travers cette singularisation, c'est-à-dire à travers Pascal la pensant. Le style, c'est la langue tout entière, prenant sur elle-même, par la médiation de l'écrivain, le point de vue de la singularité. Ce n'est, bien entendu, qu'une manière – mais fondamentale – de présenter l'être-dans-le-monde. Il y en a cent autres, dont il faut user simultanément, et qui marquent le *style de vie* de l'écrivain (souplesse, dureté, vivacité foudroyante de l'attaque ou, au contraire, lents démarrages, préparations savantes, aboutissant à de brusques raccourcis, etc.). Chacun sait de quoi je veux parler : de tous ces caractères qui livrent un homme au point qu'on sent presque son souffle mais *sans le donner à connaître*.

7° Cet usage fondamental du langage ne peut même être tenté si ce n'est, en même temps, pour livrer des significations. Sans signification, pas d'ambiguïté, l'objet ne vient pas habiter le mot. Et comment parlerait-on de raccourcis ? Raccourcis de quoi ? Le propos essentiel de l'écrivain moderne, qui est de travailler l'élément non signifiant du langage commun pour faire découvrir au lecteur l'être-dans-le-monde d'un universel singulier, je propose de l'appeler : recherche du *sens*. C'est la présence de la totalité dans la partie : le style est au niveau de l'intériorisation de l'extériorité, c'est, dans l'effort singulier de dépassement vers les significations, ce qu'on pourrait appeler la *saveur* de l'époque, le *goût* du moment historique tels qu'ils apparaissent à une personne formée singulièrement par la même histoire.

Mais, bien que fondamental, il reste à l'arrière-plan puisqu'il ne figure que l'insertion dans le monde de l'écrivain : ce qui est donné en pleine clarté, c'est l'ensemble signifiant qui correspond au monde du devant, tel qu'il apparaît, universel, sous un angle de vue conditionné par le monde de derrière. Mais les significations ne sont que des quasi-significations et leur ensemble ne constitue

qu'un quasi-savoir : *d'abord* parce qu'elles sont élues comme les moyens du *sens* et qu'elles *s'enracinent dans le sens* (autrement dit parce qu'elles sont constituées à partir du style, exprimées par le style et, comme telles, brouillées à partir de leur origine), *ensuite* parce que, d'elles-mêmes, elles apparaissent comme découpées dans l'universel par une singularité (ainsi comprennent-elles, elles-mêmes, l'unité et la contradiction explosive du singulier et de l'universel). Tout ce qui peut être donné dans un roman peut apparaître comme universel mais c'est une fausse universalité qui se dénonce elle-même ou qui est dénoncée par le reste du livre. Akinari, dans *Le Rendez-vous aux chrysanthèmes*, commence en ces termes : « L'inconstant se lie facilement mais pour peu de temps ; l'inconstant, une fois qu'il a rompu, jamais plus ne s'informerait de vous. » Voilà des propositions universelles, à ne considérer qu'elles. Mais *dans le conte*, l'universalité est fautive. En premier lieu, ce sont deux jugements analytiques qui nous donnent la définition – déjà *sue* par nous – de l'inconstance. Ensuite que viennent-ils faire ici puisque l'histoire ne nous parle pas d'inconstance mais, au contraire, d'une constance merveilleuse. Au point que nous sommes renvoyés à la singularité d'Akinari. Pourquoi a-t-il voulu cette phrase ? Elle figurait dans le conte chinois dont il s'est inspiré en le modifiant totalement : l'a-t-il laissée par inadvertance ? ou pour indiquer franchement la source de son récit ? ou pour produire un effet de surprise en laissant croire au lecteur que c'est l'inconstance qui a empêché l'ami d'être au rendez-vous et dévoiler ensuite son incomparable fidélité ? De toute façon, la phrase est indirectement problématique et son aspect universel est contredit par la singularité des raisons qui l'ont fait placer là. Le style constitue l'expression de notre conditionnement invisible par le monde de l'arrière et les significations constituent l'effort pratique de l'auteur ainsi conditionné pour atteindre à *travers ce conditionnement* les données du monde de devant.

8° A partir de ces quelques remarques, on peut affirmer que l'œuvre littéraire d'aujourd'hui se donne pour tâche de manifester en même temps les deux faces de l'être-dans-le-monde ; elle doit se faire elle-même le dévoilement à soi du

monde par la médiation d'une partie singulière qu'il a produite, en sorte qu'on présente l'universel partout comme le générateur de la singularité et réciproquement qu'on saisisse la singularité comme courbure et limite invisible de l'universel. On peut dire aussi que l'objectivité doit être décelée à chaque page comme structure fondamentale du subjectif et, inversement, que la subjectivité doit être partout repérable comme l'impénétrabilité de l'objectif.

Si l'œuvre a cette double intention, il importe peu qu'elle se présente sous une forme ou sous une autre, qu'elle apparaisse, comme chez Kafka, à la façon d'un récit objectif et mystérieux, une sorte de symbolisme sans symbole ni rien de précisément symbolisé (jamais une métaphore donnant indirectement un savoir mais toujours une *écriture* indiquant sans cesse les modalités vécues de l'être-dans-le-monde en ce qu'elles ont d'indéchiffrable) ou que, comme dans les derniers romans d'Aragon, l'auteur intervienne lui-même dans son récit pour en limiter l'universalité dans le moment même qu'il paraît vouloir l'étendre ou, tout simplement, comme chez Proust, qu'un personnage fictif – mais frère du narrateur – intervienne dans l'aventure comme juge et partie, agent provocateur et témoin de l'aventure, ou que le rapport du singulier et de l'universel soit fixé de cent autres façons (Robbe-Grillet, Butor, Pinget, etc.). Cela dépend de l'entreprise particulière, il n'y a pas de forme prioritaire. Prétendre le contraire, c'est *à la fois* tomber dans le formalisme (universaliser une forme qui ne peut exister que comme *une* expression de l'universel *singulier* : le *vous* de *La Modification* n'est valable que là ; mais il y est parfaitement valable) et dans le chosisme (faire de la forme une *chose*, une étiquette, un rite alors qu'elle n'est que l'unité interne du contenu).

Par contre, il n'est pas d'œuvre valable si elle ne rend pas compte du *tout* sur le mode du non-savoir, du vécu. Le tout, c'est-à-dire le passé social et la conjoncture historique en tant qu'ils sont *vécus* sans être *connus*. Cela signifie que le singulier ne peut se montrer que comme particularisation non signifiante de l'appartenance à la communauté et à ses structures objectives et inversement que

les quasi-significations visées n'ont de sens, comme structures objectives du social, que si elles apparaissent comme ne pouvant être concrètes qu'en tant que vécues à partir d'un enracinement particulier ou, si l'on préfère, que l'universel objectif – jamais atteint – est à l'horizon d'un effort d'universalisation qui naît de la singularité et la conserve en la niant.

Cela signifie d'une part que l'œuvre doit répondre de l'époque entière c'est-à-dire de la situation de l'auteur dans le monde social et, à partir de cette insertion singulière, du monde social tout entier, en tant que cette insertion fait de l'auteur – comme de tout homme – un être qui est en question *concrètement* dans son être, qui *vit* son insertion sous forme d'aliénation, de réification, de frustration, de manque, d'isolement sur un fond *soupçonné* de plénitude possible. Et en tant que la totalisation elle-même est particularisée historiquement comme simple moment d'une totalisation en cours. Il n'est pas possible, aujourd'hui, qu'un écrivain ne vive son être-dans-le-monde sous forme d'être-dans-le-*One World*, c'est-à-dire sans se sentir affecté dans sa vie par les contradictions de celui-ci (par exemple : armement atomique – guerre populaire – avec ce fond permanent : la possibilité pour les hommes d'aujourd'hui de détruire radicalement l'espèce humaine, la possibilité d'aller vers le socialisme). Tout écrivain qui ne se proposerait pas de rendre le monde de la bombe atomique et des recherches spatiales en tant qu'il l'a vécu dans l'obscurité, l'impuissance et l'inquiétude, parlerait d'un monde abstrait, non de celui-ci, et ne serait qu'un amuseur ou un charlatan. Peu importe la manière dont il rendra compte de son insertion dans la conjoncture : il suffit qu'une angoisse vague se traînant de page en page manifeste l'existence de la bombe, il n'y a nul besoin de parler de la bombe. Il faut au contraire que la totalisation se fasse dans le non-savoir et inversement, en tant que la vie est fondement de tout et négation radicale de ce qui la met en péril, la totalisation n'est pas passivement intériorisée mais saisie du point de vue de l'importance unique de la vie. L'ambivalence qui est le fondement de l'œuvre littéraire serait assez bien marquée par une phrase de

Malraux, « Une vie ne vaut rien, rien ne vaut une vie », qui réunit le point de vue du monde de derrière (produisant et écrasant chaque vie dans l'indifférence) et le point de vue de la singularité qui se jette contre la mort et s'affirme dans son autonomie.

L'engagement de l'écrivain vise à communiquer l'incommunicable (l'être-dans-le-monde vécu) en exploitant la part de désinformation contenue dans la langue commune, et de maintenir la tension entre le tout et la partie, la totalité et la totalisation, le monde et l'être-dans-le-monde comme *sens* de son œuvre. Il est *dans son métier même* aux prises avec la contradiction de la particularité et de l'universel. Au lieu que les autres intellectuels ont vu naître leur fonction d'une contradiction entre les exigences universalistes de leur profession et les exigences particularistes de la classe dominante, il trouve dans sa tâche interne l'obligation de demeurer sur le plan du vécu tout en suggérant l'*universalisation* comme l'affirmation de la vie à l'*horizon*. En ce sens, il n'est pas intellectuel *par accident*, comme eux, mais *par essence*. Précisément par cette raison, l'œuvre exige par elle-même qu'il se place *hors d'elle* sur le plan théorico-pratique où sont déjà les autres intellectuels car elle est d'une part restitution – sur le plan du non-savoir – de l'être dans un monde qui nous écrase et, d'autre part, affirmation vécue de la vie comme valeur absolue et exigence d'une liberté qui s'adresse à toutes les autres.

*Trois conférences données à Tokyo et Kyoto en septembre et octobre 1966.*

## *L'anthropologie*

« CAHIERS DE PHILOSOPHIE ». – *En admettant qu'il ne peut y avoir d'anthropologie véritable qui ne soit philosophie, est-ce que l'anthropologie épuise tout le champ philosophique ?*

JEAN-PAUL SARTRE. – Je considère que le champ philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu que par rapport à l'homme. Qu'il s'agisse de métaphysique ou de phénoménologie il ne peut en aucun cas être posée de question que par rapport à l'homme, par rapport à l'homme dans le monde. Tout ce qui concerne le monde, philosophiquement, c'est le monde dans lequel est l'homme, et nécessairement le monde dans lequel est l'homme par rapport à l'homme qui est dans le monde.

Le champ philosophique est borné par l'homme. Cela veut-il dire que l'anthropologie peut par elle-même être philosophie ? L'ἄνθρωπος que veulent atteindre les sciences humaines est-il le même que celui que veut atteindre la philosophie ? Voilà le problème tel que je le poserai. Je tenterai de montrer que c'est surtout les méthodes qui vont amener un changement dans la réalité étudiée, ou, si vous préférez, l'homme de l'anthropologie est objet, l'homme de la philosophie est objet-sujet. L'anthropologie prend l'homme pour objet, c'est-à-dire que des hommes qui sont des sujets, des ethnologues, des historiens, des analystes, prennent l'homme pour objet d'étude. L'homme est objet pour l'homme, il ne peut pas ne pas l'être. N'est-il que cela ? Le problème est de savoir si nous épuisons dans l'objectivité sa réalité.

Dans le numéro *d'Esprit*, consacré à l'enfance handicapée, il y a un accord complet des médecins, analystes ou pas, sur le fait que l'erreur jusqu'à ces vingt-cinq dernières années a été de prendre l'enfant débile pour un objet, de considérer qu'il avait une lacune. On déterminait des structures qui semblaient figées et à partir de là on envisageait la guérison clinique. La seule manière est, maintenant, de traiter l'enfant comme sujet – ce qui nous fait côtoyer la philosophie – non comme un objet qui s'insère dans la société mais comme processus sujet en cours de développement, qui change, historique, qui se trouve inséré dans un projet général et qui est en même temps une subjectivité. Même dans un domaine pratique, éthique, la notion de sujet apparaît par-delà l'objet. Du moment, comme l'a très bien dit Merleau-Ponty, que l'homme est objet *pour certains hommes*, ethnologues, sociologues, nous avons affaire à quelque chose qui ne peut plus être du survol. Sans contester l'ensemble de ces connaissances, nous sommes obligés de dire qu'il s'agit d'un rapport d'homme à l'homme, l'homme entre à titre d'anthropologue dans une certaine relation avec l'autre, il n'est pas devant l'autre mais en situation par rapport à l'autre. Philosophiquement, la notion d'homme ne se referme jamais sur elle-même.

Dans la mesure où l'anthropologie présente des objets, elle doit étudier quelque chose dans l'homme qui n'est pas l'homme total et qui, d'une certaine façon est un reflet purement objectif de l'homme. C'est ce que j'ai appelé dans la *Critique de la Raison dialectique* le pratico-inerte, c'est-à-dire les activités humaines en tant qu'elles sont médiées par un matériau rigoureusement objectif qui les renvoie à l'objectivité. En économie par exemple nous n'avons pas une connaissance de l'homme telle que la philosophie peut la définir mais une connaissance de l'activité de l'homme en tant qu'elle est reflétée par le pratico-inerte, activité de l'homme retournée.

Dans ces conditions, l'ensemble des connaissances sociologiques et ethnologiques renvoient à des questions qui ne sont pas des questions de

l'anthropologie mais qui dépassent le niveau de l'anthropologie. Prenons par exemple la notion de structure et des rapports entre la structure et l'Histoire.

Les travaux de J. Pouillon sur les Korbos nous montrent la constitution interne de petits groupes sociaux dans lesquels les rapports politiques, religieux, sont déterminés de certaines manières. Les groupes sont distincts et pourtant se comprennent fort bien les uns les autres. Et quand on les compare on constate que l'ensemble de ces pratiques représentent autant d'exemples différenciés d'une structure plus générale concernant le rapport du politique et du religieux. De l'étude des sociétés qui se donnent à l'observation vous passez à l'étude reconstructive d'une société structurée qui ne peut se réaliser qu'à travers une pluralité de cas concrets, et, par là même, différenciés – ceux-là, justement, à partir desquels on est remonté à la structure-objet. Le rôle qu'une certaine anthropologie structuraliste donne à l'Histoire est très particulier : à partir de la structure reconstruite, on peut, abstraitement, faire le tour de toutes les possibilités différenciées qui procéderont d'elles ; d'autre part, il se trouve qu'un certain nombre de ces possibilités sont données dans le champ de l'expérience. Le rôle de l'Histoire serait alors de rendre compte que cet ensemble déterminé (*toutes* les possibilités ou *quelques-unes* d'entre elles) se soit réalisé. Autrement dit, on la réduit à la pure contingence et à l'extériorité. Et la structure devient constituante.

Or, nous constatons que les structures, si on les pose *en soi* comme font certains structuralistes, sont de fausses synthèses : en fait rien ne peut leur donner *l'unité* structurale sinon la *praxis* unitaire qui les maintient. Il n'est pas douteux que la structure produit les conduites. Mais ce qui gêne dans le structuralisme radical – où l'Histoire a des aspects d'extériorité et de contingence par rapport à tel ensemble structuré ; pur développement de l'ordre en tant qu'on l'envisage comme une structure fournissant elle-même la règle de son développement temporel – c'est que l'envers dialectique est passé sous silence et qu'on ne montre jamais l'Histoire produisant les structures. En fait la structure

fait l'homme dans la mesure où l'Histoire – c'est-à-dire ici la *praxis*-processus – fait l'Histoire. Si nous considérons l'homme-objet du structuralisme radical on manque une dimension de la *praxis*, on ne voit pas que l'agent social conduit son destin sur la base des circonstances extérieures et que, en tant qu'être historique, il exerce une action double sur les structures : à la fois il ne cesse de les maintenir par ses conduites et, par les mêmes conduites, souvent il ne cesse de les détruire. Tout le mouvement se réduit à un travail de l'Histoire sur la structure qui trouve en celle-ci son intelligibilité dialectique et qui, sans référence à elle, resterait sur le terrain de l'extériorité analytique, offrant son unité sans action unificatrice comme une pure mystification. Si nous nous demandons, au contraire, comment ces structures inertes ont été préservées, maintenues et modifiées par la pratique, nous retrouvons l'Histoire comme discipline anthropologique : la structure est médiation ; il faut chercher – quand les matériaux et les documents existent, ce qui n'est pas toujours le cas au niveau des travaux d'ethnographie – comment la *praxis* s'engouffre dans le pratico-inerte et ne cesse de le ronger. Ce problème nous renvoie d'ailleurs à la recherche purement philosophique : l'historien est historique, c'est-à-dire qu'il est *situé* par rapport au groupe social dont il fait l'étude historique. La philosophie – elle-même située – fait l'étude de ces situations d'un point de vue dialectique.

On peut distinguer trois moments : l'action de l'homme sur la matière modifie le rapport entre les hommes, en tant que la matérialité ouvrée est la médiation entre eux. Quand un ensemble pratico-inerte est ainsi constitué, si son développement se fait plus lentement, il peut – c'est le deuxième moment – faire l'objet de l'analyse structurale. Mais ces mouvements plus lents n'en sont pas moins des évolutions : on peut étudier les institutions de la république romaine, mais – c'est le troisième moment – cette étude en elle-même renvoie à celle des forces profondes et des déséquilibres qui les font lentement glisser vers les institutions de l'empire. Ainsi l'étude structurale est un moment d'une anthropologie qui doit être à la fois historique et structurale. A ce niveau, se

repose la question philosophique : celle de la totalisation ; l'agent redevient sujet-objet puisqu'il se perd dans ce qu'il fait et, simultanément, échappe par sa même *praxis* à ce qu'il a fait. La philosophie commence au moment où la liaison dialectique histoire-structure nous dévoile que, dans tous les cas, l'homme – en tant que membre réel d'une société donnée et non pas en tant qu'abstraite nature humaine – n'est qu'un quasi-objet pour l'homme. Il ne s'agit ni d'une connaissance de l'objet ni d'une connaissance du sujet par lui-même mais d'une connaissance qui, en tant que nous avons affaire à des sujets, détermine ce qui peut être atteint en considérant que l'homme est à la fois objet, quasi-objet et sujet et que par conséquent le philosophe est toujours situé par rapport à lui. En ce sens on peut concevoir un fondement de l'anthropologie qui fixerait les limites et les possibilités pour l'homme de s'atteindre lui-même. Le champ anthropologique va de l'objet au quasi-objet et détermine les caractères réels de l'objet.

La question philosophique est d'abord : comment passer du quasi-objet à l'objet-sujet et au sujet-objet. Cette question peut se formuler ainsi : comment un objet doit-il être pour qu'il puisse se saisir comme sujet (le philosophe fait partie de l'interrogation) et comment un sujet doit-il être pour que nous l'appréhendions comme quasi-objet (et à la limite comme objet). En d'autres termes : l'ensemble des processus d'intériorisation et de réextériorisation définit le domaine de la philosophie en tant qu'elle cherche le fondement de leurs possibilités. Le développement de l'anthropologie, même si elle intègre toutes les disciplines, ne supprimera jamais la philosophie en tant que celle-ci questionne l'*homo sapiens* lui-même et par là même le met en garde contre la tentation de tout *objectiver*. Elle lui montre que si l'homme est à la limite objet pour l'homme, il est aussi celui par qui les hommes deviennent objets. A ce niveau se pose de nouveau la question : la totalisation est-elle possible ?

– *Y a-t-il des sciences humaines autonomes ou bien y a-t-il une science de l'homme et diverses disciplines anthropologiques pour traiter les médiations qui interviennent*

*dans le rapport de l'homme au monde ? Une unité peut-elle être établie du dedans ?*

– Si l'unité n'est pas au départ elle ne sera pas donnée à la fin, on aura une collection. A partir d'une intention commune il y a une diversification mais qui n'a de sens que dans la mesure où s'exprime dedans un même souci. Il y a au fond deux soucis : l'un est de traiter l'homme en extériorité, ce pour quoi il est indispensable de le prendre comme un être naturel dans le monde et de l'étudier comme objet, à ce niveau la diversification ne vient pas de l'intention qui est la même mais de ce que l'on ne peut étudier tout à la fois ; l'autre tendance est de reprendre toujours l'homme en intériorité. Il y a un moment de diversification qui vient de l'homme-objet et qui devrait supposer le moment dialectique de totalisation. Il existe bien des disciplines séparées mais aucune discipline n'a d'intelligibilité par elle-même.

Toute étude fragmentaire renvoie à autre chose, derrière chaque connaissance fragmentaire il y a l'idée d'une totalisation des connaissances. Toute étude est un moment analytique de rationalisation mais suppose une totalisation dialectique. Je considère le marxisme tel qu'il devrait se développer comme cet effort pour réintroduire la totalisation. Certains marxistes d'aujourd'hui, en le tirant vers le structuralisme, lui ôtent ses possibilités totalisatrices.

*– Est-ce que le modèle linguistique peut être le modèle d'intelligibilité de tous les phénomènes humains ?*

– Le modèle linguistique lui-même est inintelligible si vous ne le renvoyez pas à l'homme parlant. Inintelligible à moins que nous ne le saisissions à travers un rapport historique de communication. Mais il faut parler. La véritable intelligibilité de la linguistique nous renvoie nécessairement à la *praxis*. Le modèle linguistique est le modèle de structure le plus clair mais il renvoie nécessairement à autre chose, à la totalisation qu'est la parole. Je fais la langue et elle me fait. Il y a un moment d'indépendance qui est proprement linguistique mais ce moment doit être considéré comme provisoire, comme un schème abstrait, une stase. En tant qu'il n'est pas dépassé par la communication le

langage est du pratico-inerte. Nous y retrouvons une image inversée de l'homme, l'inerte qui est dedans, mais c'est une fausse synthèse.

Le modèle tient mais dans l'inerte. Toute modèle structuraliste est un modèle inerte. L'homme se perd dans le langage parce qu'il s'y jette lui-même. Nous sommes en linguistique au niveau de la synthèse inerte.

– *Quelle est la signification anthropologique de votre concept de la totalité-détotalisée ?*

– La notion de totalité-détotalisée tient à la fois de la pluralité des sujets et de l'action dialectique du sujet et des sujets sur une matière qui est médiation entre eux. J'appelle totalité-détotalisée le moment de la structure précisément. A ce niveau, c'est l'intellection qui doit d'abord intervenir. Ce sont les diverses disciplines, économie, linguistique... qui doivent intelliger, qui doivent se rapprocher du modèle scientifique des sciences de la nature, à ceci près qu'il n'y a pas dans la nature de synthèse inerte. Le passage de l'intellection à la compréhension est le passage de la stase où il s'agit d'analyser les données ou de les décrire, stase analytique et aussi phénoménologique, à la dialectique. Il est nécessaire de replacer l'objet étudié dans l'activité humaine, il n'y a de compréhension que de la *praxis* et on ne comprend que par la *praxis*. La compréhension replace à l'intérieur d'elle-même à titre de fait de totalisation pratique le moment analytique de l'étude structurelle. Il y a le moment de l'intellection qui est le moment de l'étude linguistique, moment analytique qui est la raison dialectique se faisant inerte, l'analyse n'est que la raison dialectique au degré zéro. La compréhension c'est, après l'étude du modèle, de voir le modèle en marche à travers l'Histoire. Le moment de la compréhension totale serait le moment où l'on comprendrait le groupe historique par son langage et le langage par son groupe historique.

– *Sur le plan de votre critique des tentatives positives et gestaltistes (Kardiner et Lewin) de constituer des disciplines anthropologiques, est-ce qu'une anthropologie compréhensive reprendra les données décelées par ces disciplines sans plus, ou plutôt*

*est-ce que l'addition du fondement humain des disciplines anthropologiques bouleversera ces disciplines ; en d'autres termes, n'est-il pas vrai qu'une anthropologie véritable nous permettra de comprendre les discours et la démarche du positivisme dans sa signification sociale et humaine ?*

– Si on reprend le positivisme il faut le bouleverser. Contre le positivisme qui voudrait morceler la connaissance, le vrai problème est qu'il n'y a pas de vérité partielle, de champ séparé, que le seul rapport entre des éléments divers d'un ensemble en voie de totalisation doit être celui des parties aux parties, des parties au tout, des parties s'opposant aux autres parties représentant le tout. On doit toujours prendre le tout du point de vue de la partie et la partie du point de vue du tout. Cela suppose que la vérité humaine est totale, c'est-à-dire qu'il y a une possibilité, à travers des détotalisations constantes, de saisir l'Histoire comme totalisation en cours. Tout phénomène étudié n'a son intelligibilité que dans la totalisation des autres phénomènes du monde historique. Nous sommes chacun des produits de ce monde, nous l'exprimons de manières diverses mais nous l'exprimons totalement en tant que nous sommes reliés à la totalité en propre. Dans chaque groupe, je vois un certain type de rapport de la partie au tout. Dans la mesure où nous exprimons ici la réalité de la guerre au Viêt-nam on peut dire que les gens du Viêt-nam nous expriment. L'objet de l'Histoire témoigne du sujet aussi bien que le sujet témoigne de l'objet. De même l'on peut dire que le prolétariat et le patronat se définissent réciproquement par leur lutte. Il y a un certain type de rapport propre à Saint-Nazaire, ailleurs autre tactique autre lutte. On peut dire qu'un patron de Saint-Nazaire exprime ses ouvriers au même titre que l'ouvrier exprime son patron.

– *Vous avez fait une distinction entre le principe méthodologique et le principe anthropologique. Le principe anthropologique définit l'homme par sa matérialité. Marx a défini la matérialité de l'homme par deux caractéristiques, à savoir le besoin et le niveau de sensibilité. Est-ce que vous pouvez expliciter le sens que vous donnez à la matérialité de l'homme ?*

– La matérialité c'est le fait que le point de départ est l'homme comme organisme animal créant des ensembles matériels à partir de ses besoins. Si on ne part pas de là on n'aura jamais un concept juste de ce en quoi l'homme est un être matériel. Je ne suis pas tout à fait d'accord avec un certain marxisme sur les superstructures, la distinction entre infra et superstructures n'existe pas en ce sens que je pense que les significations profondes sont données dès le départ. Le travail est déjà une saisie du monde et celle-ci varie selon l'outil. Il ne faut pas faire de l'idéologie une chose morte, mais l'idéologie se situe au niveau du travailleur qui saisit le monde d'une certaine manière. Si on considère l'idée au niveau du philosophe – Lachelier ou Kant – c'est la mort de l'idée. Le travail est déjà idéologique et le travailleur se crée à travers l'utilisation d'outils. La vraie idée est au niveau de l'ouvrier, de l'outil, de l'instrument, des relations de production. C'est là qu'elle est vivante mais implicite.

– I. *La question de la relation du champ psychanalytique et de l'expérience instaurée par ce champ, de la dimension d'existence qu'il instaure et des fondements de votre réflexion constituera l'objet d'une question, d'une interrogation. La théorie des ensembles pratiques, je l'envisage comme une ontologie de la conscience qui se poursuit et se détermine mieux. Le problème de la relation de votre ontologie de la conscience et de la psychanalyse se pose à partir de la négation qui est le centre peut-être de votre existence engagée. De cette négation vous avez fait le ressort de la contestation et de la reconnaissance humaine – une négation humanisée. Elle est liée à une interprétation de la conscience intentionnelle, du pour-soi comme négation de soi et de tout révélé comme de tout donné qu'il dévoile ; du pour-soi comme néant d'être qui se soutient au prix d'une perpétuelle néantisation de soi... Le pour-soi, cette liberté pratique, vous l'avez montré déterminé par son objectivité historique – visant à la dépasser, visant à dépasser par une praxis révolutionnaire le travail aliéné...*

II. *Mais le problème de la négation que le pour-soi est, existe, repose le problème de l'altérité au point où la psychanalyse y décèle son avènement – à partir d'un lieu qui est le lieu d'un discours – le discours de l'autre. J'aimerais donc que vous précisiez*

*exactement la relation que vous établissez avec Lacan qu'aucun de vos textes à ma connaissance ne précise. Quelle est la relation entre la conscience et l'autre symbolique ? Est-ce que la conscience comme négation de cet autre – comme négation du discours de cet autre – n'est pas condamnée à engendrer tout le langage ou bien à substituer la réflexion à la parole ? Est-ce que ce n'est pas la négation de l'autre symbolique, le non de l'absence désirée, qui se retourne contre le sujet pour ne lui laisser qu'une conscience vide, néantisante, négation de soi obligée de contester sans cesse pour reconnaître ?*

*En effet, la conscience pratique est liée au besoin dont la satisfaction suppose un corps indifférencié. Est-ce que le travail même désaliéné donne au corps une différence sexuelle – le travail, la praxis, ne suppose pas un effacement du monde, une neutralité du corps ?*

– D'abord il y a dans votre question une confusion entre négation et néantisation. La néantisation constitue l'existence même de la conscience tandis que la négation, c'est au niveau de la *praxis* historique qu'elle se fait ; elle s'accompagne toujours d'une affirmation, on s'affirme en niant et on nie en s'affirmant.

Vous me faites une objection non dialectique, à savoir : est-ce que la négation ne va pas conduire à nier l'autre ? Vous prenez la négation comme s'il n'y avait pas d'envers. Je reprocherai à la psychanalyse de rester sur un plan non dialectique. Vous pouvez considérer que tout projet est une fuite mais vous devriez aussi considérer que toute fuite est un projet. Chaque fois qu'il y a fuite il faut voir s'il n'y a pas affirmation de l'autre côté. Flaubert en se fuyant se peint. Dans la lutte de Flaubert contre une situation inversée il y a un premier moment négatif. Cette négation le conduit à des troubles du langage, solipsisme et lyrisme ; cela n'est pas encore *Madame Bovary*, mais se réalise comme signe d'un très grand talent futur. Nous n'expliquons pas les œuvres de jeunesse si nous n'admettons pas que cette négation ne peut se faire que sous forme d'une affirmation : croyant refuser sa condition il la livrait. *La Peste à Florence*, œuvre

écrite à l'âge de quatorze ans, nous donne beaucoup plus de renseignements sur lui que ses écrits de dix-sept à dix-neuf ans où il peint l'adolescent en général. Dans la mesure où il se fuyait il se peignait, il va lire ses œuvres à ses amis et instaurer un certain type de communication. Le cas de Flaubert nous ramenant à la dialectique comme méthode, je dirai que la dialectique s'est retournée.

Le troisième terme n'est pas forcément une personne, « l'autre symbolique » cela peut être le public, le rapport au public n'est pas un rapport à un tiers symbolique, il existe réellement sans qu'il y ait besoin de proximité immédiate. Flaubert avait une vue très claire de son public, une certaine façon de le voir mais ce tiers n'était pas symbolique parce que réel, le rapport au public est une réalité et non pas le remplacement d'un tiers qui n'existerait pas. Flaubert écrit pour nier son état d'enfant arriéré, pour s'affirmer, pour récupérer le langage ; il s'est emparé du langage parce qu'on le lui refusait. Il écrit pour se faire reconnaître par le docteur Flaubert, la reconnaissance par le père passe par la reconnaissance par la famille, par le public – tiers diminué –, l'élément à convaincre est le père.

Est-ce que Flaubert était condamné par cette négation à voir le langage lui échapper ? Je pense que le langage a échappé à Flaubert à trois ans, je veux dire par là que c'était un enfant non désiré, surprotégé, passif. Il n'y avait pas un type de communication originelle, le langage était quelque chose de magique, l'autre en lui-même et non pas la reconnaissance. Flaubert n'a pas su lire très tôt, il y aurait une sorte de rupture de communication qui faisait de lui un enfant arriéré. Il écrit pour récupérer le langage, la négation est venue du dehors, la négation de la négation est une affirmation ; il écrit parce que le langage est pour lui une reconnaissance magique.

Je suis d'accord avec les analyses des psychanalystes sur le fait qu'il y a un ensemble d'éléments structurels dont la philosophie ne rend pas compte, mais *Madame Bovary* n'est pas seulement une suite de compensations, mais aussi un objet positif, un certain rapport de communication avec chacun de nous.

L'image est une absence ; mais cela ne signifie pas que le seul rapport entre les hommes soit absence-présence, il y a des schèmes intermédiaires. En ce qui concerne la structure inconsciente du langage, nous devons voir que la présence de certaines structures du langage rend compte de l'inconscient. Pour moi, Lacan a clarifié l'inconscient en tant que discours qui sépare à travers le langage ou, si l'on préfère, en tant que contre-finalité de la parole : des ensembles verbaux se structurent comme ensemble pratico-inerte à travers l'acte de parler. Ces ensembles expriment ou constituent des intentions qui me déterminent sans être miennes. Dans ces conditions – et dans la mesure même où je suis d'accord avec Lacan –, il faut concevoir *l'intentionnalité* comme fondamentale. Il n'est pas de processus mental qui ne soit intentionnel ; il n'en est pas non plus qui ne soit englué, dévié, trahi par le langage ; mais réciproquement nous sommes complices de ces trahisons qui *constituent* notre profondeur.

Je suis loin de contester l'existence d'un *corps sexuel* ni de la sexualité comme besoin fondamental impliquant dans son développement un certain rapport à l'autre. Je constate seulement que ce besoin dépend de la totalité individuelle : l'étude des faits de sous-alimentation chronique montre que l'absence de protéines dans la nourriture entraîne la disparition de la sexualité comme besoin. D'autre part, les conditions du travail – la brusque transplantation des paysans à la ville et leurs nouvelles activités, par exemple la soudure autogène, en contradiction avec leur ancien rythme de vie – peuvent entraîner l'impuissance dès vingt-cinq-vingt-huit ans. Le besoin sexuel ne peut se dépasser vers l'autre sous forme de *désir* que lorsque certaines conditions historiques et sociales sont données. En d'autres termes, la vraie fonction de l'analyse est celle d'une médiation.

*Cahiers de philosophie*, n° 2, 3 février 1966.

## *L'universel singulier*

Le titre de notre colloque est « Kierkegaard vivant ». Il a le mérite de nous plonger au cœur du *paradoxe* et Soeren, lui-même, en sourirait. Car, si nous étions réunis pour parler de Heidegger, par exemple, nul n'aurait songé à baptiser notre rencontre « Heidegger vivant ». Kierkegaard vivant, cela signifie donc « Kierkegaard mort ». Non point cela seulement. Cela veut dire qu'il existe pour nous, qu'il fait l'objet de nos discours, qu'il a été un instrument de notre pensée. Mais, de ce point de vue, on pourrait employer la même expression pour désigner n'importe quel mort qui est entré dans la culture. Dire par exemple « Arcimboldo vivant », puisque le surréalisme permet de reprendre ce peintre et de l'éclairer d'un jour neuf, c'est faire de lui un *objet* dans ce que Kierkegaard appelait *l'historico-mondial*. Or, précisément, si Soeren est pour nous comme un objet radioactif, quelles que soient son efficacité et sa virulence, il n'est plus ce vivant dont la subjectivité se pose nécessairement, en tant qu'elle est vécue, comme autre que ce que nous en savons. Bref, il s'effondre dans la mort. Ce scandale historique que provoque l'abolition du subjectif en un sujet de l'Histoire et le devenir-objet de ce qui fut agent, il éclate à propos de tous les disparus. L'Histoire est trouée. Mais nulle part il n'est plus manifeste que dans le cas du « chevalier de la subjectivité ». Kierkegaard, c'est l'homme qui s'est posé la question de l'absolu historique, qui a souligné le scandaleux paradoxe de l'apparition et de la disparition de cet absolu dans le temps de l'Histoire. Si le martyr de l'intériorité ne peut être ressuscité par nous que sous la forme d'un objet de connaissance, nous manquons à jamais une détermination de sa *praxis* :

l'effort vivant pour échapper au savoir par la vie réflexive, sa prétention d'être, dans sa singularité, au cœur de sa finitude, l'absolu-sujet, défini en intériorité par son rapport absolu avec l'être. En d'autres termes, si la mort est, historiquement, le simple passage de l'intérieur à l'extériorité, le titre « Kierkegaard vivant » ne se justifie plus. Et si quelque chose demeure pour nous de cette vie qui, en son temps, à sa place, s'est abolie, alors Kierkegaard est lui-même le scandale et le paradoxe. Ne pouvant être compris que comme cette immanence qui n'a cessé, durant quarante ans, de *se* désigner comme telle, ou bien il échappe à jamais et le monde s'est vidé, en 1856, de *rien* ; ou bien, le paradoxe dénoncé par ce mort c'est qu'un être historique, par-delà son abolition, peut communiquer encore en tant que non-objet, que sujet absolu, avec les générations qui suivent la sienne. Ce qui va retenir notre attention n'est donc pas le problème religieux du Christ incarné ni le problème métaphysique de la mort mais le paradoxe strictement historique de la survie : nous interrogerons notre savoir sur Kierkegaard pour trouver ce qui dans un mort échappe au savoir et survit *pour nous* à son abolition ; nous nous demanderons si cette présence inaccessible à la connaissance proprement dite, la subjectivité d'un autre, se donne à nous, pourtant, par quelque autre moyen. Ou l'Histoire se referme en savoir de mort ou la survie historique du subjectif doit changer notre conception de l'Histoire. En d'autres termes, Kierkegaard, aujourd'hui, ce 21 avril 1964, est dissous par les diastases du savoir ou persiste à manifester pour nous le scandale toujours virulent de ce qu'on pourrait appeler la transhistoricité de l'homme historique.

Il a posé en ces termes la question fondamentale : « Peut-on faire partir de l'Histoire une certitude éternelle ? trouver à un pareil point de départ un intérêt autre qu'historique ? fonder sur un savoir historique une félicité éternelle ? »

Et, bien entendu, ce qu'il vise ici c'est le paradoxe scandaleux de la naissance et de la mort de Dieu, de l'historicité de Jésus. Mais il faut aller plus loin car, si la réponse est affirmative, la transhistoricité appartient, au même titre qu'à Jésus, à Soeren, son témoin, à nous, les petits-neveux de Soeren. Et comme il dit lui-

même, nous sommes tous contemporains. En un sens c'est faire sauter l'Histoire. Pourtant l'Histoire existe et c'est l'homme qui la fait. Ainsi la postériorité et la contemporanéité s'impliquent l'une l'autre et se contredisent. Pour l'instant, impossible d'aller plus loin. Il nous faut donc revenir à Kierkegaard et l'interroger comme témoin privilégié. Pourquoi privilégié ? Je pense à la preuve cartésienne de l'existence divine par le fait que *j'existe avec l'idée de Dieu*. Kierkegaard est témoin singulier ou, comme il dit, « extraordinaire » par le *redoublement*, en lui, de l'attitude subjective : il est pour nous objet de savoir en tant que témoin subjectif de sa propre subjectivité, c'est-à-dire en tant qu'existant annonciateur de l'existence par sa propre attitude existentielle. Ainsi fait-il l'objet et le sujet de notre étude. Nous devons prendre ce sujet-objet en tant qu'il manifeste un paradoxe historique qui le dépasse ; nous questionnerons son témoignage en tant que celui-ci dans son historicité – il a dit telle chose à telle date – se dépasse lui-même et fait éclater dans l'Histoire le paradoxe de l'objet-sujet. En intégrant *ses* mots à notre langage en le traduisant par *nos* mots, le savoir va-t-il trouver ses limites et, par un retournement paradoxal de la signification, indiquer le signifiant comme son fondement silencieux ?

En principe tout peut être *connu* de lui. Sans doute il garde bien ses secrets. Mais on peut les serrer de près, lui arracher des aveux et les interpréter. Le problème se précise : quand tout est *su* de la vie d'un homme qui refuse d'être objet de savoir et dont l'originalité réside précisément dans ce refus, y a-t-il un irréductible ? Comment le saisir et le penser ? La question a deux faces : elle est prospective et rétrospective. On peut demander : qu'est-ce qu'avoir vécu quand toutes les déterminations sont *sues* ? Mais aussi : qu'est-ce que vivre quand l'essentiel de ces déterminations a été prévu ? Car la singularité de l'aventure kierkegaardienne, c'est que, dans le moment qu'elle a lieu, elle se dévoile à elle-même comme connue d'avance. Donc elle vit dans le savoir et contre lui. Il faut se rendre compte que cette opposition du prévu et du vécu s'incarne vers 1850 dans l'opposition de Hegel et de Kierkegaard. Hegel a disparu, le

système reste. Soeren, quoi qu'il fasse, se meut dans les limites de la conscience-malheureuse, c'est-à-dire qu'il ne peut réaliser que la dialectique complexe du fini et de l'infini. Le dépassement ne sera pas fait par lui. Kierkegaard sait qu'il est déjà situé dans le système, il connaît la pensée hégélienne et n'ignore pas l'interprétation donnée *d'avance* aux mouvements de sa vie. Traqué, pris dans la lumière du projecteur hégélien, il lui faut s'évanouir en savoir objectif ou manifester son irréductibilité. Mais, précisément, Hegel est mort et cette mort dénonce le savoir comme savoir mort ou savoir de mort. Et Kierkegaard marque par sa simple vie que tout savoir concernant le subjectif est d'une certaine manière un faux savoir. Prévus par le système, il le disqualifie tout entier en n'apparaissant pas *dans celui-ci* comme un moment à dépasser et à la place que le maître lui a désignée mais tout simplement, au contraire, comme un survivant au système et au prophète, qui, malgré les mortes-déterminations de la prophétie, doit vivre cette vie prévue comme si elle était au départ indéterminée et comme si les déterminations se produisaient d'elles-mêmes dans le libre non-savoir. Le nouvel aspect de la problématique que Kierkegaard nous révèle, c'est qu'il ne contredit pas dans sa vie personnelle le contenu du Savoir mais qu'il disqualifie le savoir du contenu et que, niant le concept par la manière même dont il *en réalise* les prescriptions dans une autre dimension, il est tout entier traversé par les lumières du savoir – pour les autres, et pour lui-même qui connaît le hégélianisme – mais, en même temps, tout à fait opaque. Autrement dit, ce savoir préexistant révèle un être au cœur de l'existence future. Ainsi, il y a trente ans, les contradictions du colonialisme constituaient à la génération de colonisés qui naissait un être de malheur, de colère et de sang, de révolte et de lutte ; quelques-uns parmi les mieux renseignés des opprimés et des colons le savaient. Et, pour prendre un tout autre exemple, un poste qui se crée en haut ou en bas de l'échelle sociale crée un destin, c'est-à-dire un être futur mais prévisible pour celui qui viendra le remplir, encore que ce destin, si les candidats sont multiples, demeure pour chacun une *possibilité d'être*. Et, dans la stricte

particularité de la vie privée, les structures d'une famille définie (comme un certain cas d'une institution produite par le mouvement de l'Histoire) permettent – en théorie du moins – à l'analyste de prévoir cet être-destin (à vivre et à subir) que sera une certaine névrose pour l'enfant qui naît en ce milieu. Kierkegaard *prévu* par Hegel n'est qu'un exemple privilégié de ces déterminations ontologiques qui préexistent à la naissance et se laissent *conceptualiser*.

Soeren s'identifie au problème parce qu'il en est conscient. Il sait que Hegel, en le désignant comme un moment de l'Histoire universelle, vainement posé pour soi, l'atteint dans cet être subi, schème à remplir par sa vie, qu'il nomme sa non-vérité, c'est-à-dire l'erreur qu'il est au départ comme détermination tronquée. Mais, précisément, la désignation hégélienne vient le toucher comme la lumière d'un astre mort. Et la non-vérité est *à vivre*, elle appartient donc aussi à la subjectivité subjective. Aussi peut-il écrire, dans les *Miettes* : « Ma propre non-vérité je ne peux la découvrir que seul, elle n'est découverte en effet que quand c'est moi qui la découvre ; avant elle ne l'est point, même le monde entier l'eût-il sue. » Mais ma non-vérité découverte devient, au moins dans l'immédiat, ma vérité. Ainsi la vérité subjective existe. Elle n'est pas *savoir* mais autodétermination ; on ne la définira ni comme un rapport extrinsèque de la connaissance à l'être, ni comme la marque interne d'une adéquation, ni comme l'indissoluble unité d'un système. « La vérité, dit-il, est l'acte de la liberté. » Je ne saurais *être* ma propre vérité même si les prémisses en sont données en moi d'avance : la dévoiler c'est la produire ou me produire comme je suis, être pour moi ce que j'ai à être. Ce que Kierkegaard met en lumière c'est que l'opposition du non-savoir au savoir est celle de deux structures ontologiques. Le subjectif a à être ce qu'il est, c'est une réalisation singulière de chaque singularité. Le meilleur commentaire à cette remarque, c'est à Freud qu'il faudrait le demander. De fait la psychanalyse n'est pas savoir et ne prétend pas l'être sauf quand elle risque des hypothèses sur les morts et qu'ainsi le mort l'entraîne à devenir science de mort.

C'est un mouvement, un travail intérieur qui, tout à la fois, la découvre et rend progressivement le sujet capable de la supporter. En sorte qu'à la limite – d'ailleurs idéale – de ce devenir il y a adéquation entre l'être devenu et la vérité qu'il était ; la vérité, c'est l'unité de la conquête et de l'objet conquis. Elle transforme sans rien apprendre et n'apparaît qu'au bout d'une transformation. C'est un non-savoir mais une effectivité, une mise en perspective qui est présente à soi dans la mesure où elle se réalise. Kierkegaard ajouterait que c'est une décision d'authenticité : c'est le refus de la fuite et la volonté de retour à soi. En ce sens le *savoir* ne peut rendre compte de cet obscur et inflexible *mouvement* par lequel des déterminations éparses sont élevées jusqu'à l'être et réunies dans une tension qui leur confère non pas une signification mais un sens synthétique : c'est que la structure ontologique de la subjectivité échappe dans la mesure où l'être subjectif est, comme l'a si bien dit Heidegger, en question dans son être, dans la mesure où il *n'est* jamais que sur le mode d'avoir à être son être. De ce point de vue, le moment de vérité subjective est un absolu temporalisé mais transhistorique. La subjectivité, c'est la temporalisation elle-même ; c'est *ce qui m'arrive*, ce qui ne peut être qu'en arrivant ; c'est moi dans la mesure où je ne peux naître qu'à l'aventure – et, comme disait Merleau-Ponty où, si courte que soit ma vie, il doit m'arriver *au moins* de mourir ; mais c'est aussi moi dans la mesure où je tente de reconquérir ma propre aventure en assumant – nous y reviendrons – sa contingence originelle pour l'instituer en nécessité, bref où *je* m'arrive. Traitée d'avance par Hegel, la subjectivité devient un moment de l'esprit objectif, une détermination de la culture. Mais si rien du vécu ne peut échapper au savoir, sa *réalité* demeure irréductible. En ce sens, le vécu comme réalité concrète se pose comme *non-savoir*. Mais cette négation du savoir implique l'affirmation de soi-même. Le vécu se reconnaît comme projection dans le milieu de la signification mais en même temps il ne s'y reconnaît pas puisque, dans ce milieu, un ensemble se constitue qui vise à vide les objets et puisque, précisément, il n'est pas objet. Et, sans doute, c'est une des

préoccupations constantes du XIX<sup>e</sup> siècle que de distinguer l'être de la connaissance qu'on en a, autrement dit de rejeter l'idéalisme. Ce que Marx reproche à Hegel, ce n'est pas tant son point de départ que la réduction de l'être au savoir. Mais pour Kierkegaard, et pour nous qui considérons aujourd'hui le scandale kierkegaardien, il s'agit d'une certaine région ontologique où l'être prétend à la fois échapper au savoir et s'atteindre lui-même. Waelhens dit fort bien : « Cessant d'être une *explication à distance* la philosophie (chez Kierkegaard, Nietzsche et Bergson) prétend être désormais *une* avec l'expérience même ; non contente de jeter une lumière sur l'homme et sa vie, elle aspire à devenir cette vie parvenue à la parfaite conscience de soi. Il parut que cette ambition entraînait pour le philosophe l'obligation de renoncer à l'idéal de la philosophie science rigoureuse puisqu'en ses bases cet idéal est inséparable de l'idée d'un spectateur... non engagé. »

Bref, les déterminations du vécu ne sont pas simplement hétérogènes au savoir comme l'existence des thalers pour Kant au concept de thaler et au jugement qui les additionne. C'est la façon même dont elles s'atteignent dans le redoublement de la présence à soi qui réduit la connaissance à la pure abstraction du concept et, dans un premier moment au moins – le seul que Kierkegaard ait décrit –, fait de la subjectivité-objet un *rien* objectif par rapport à la subjectivité subjective. Le savoir a lui-même un être, les connaissances sont des réalités ; or, pour Kierkegaard, dans le temps même de sa vie, il y a hétérogénéité radicale entre l'être du savoir et celui du sujet vivant. Ainsi peut-on désigner par des mots les déterminations de l'existence. Mais *ou bien* cette désignation n'est qu'un jalonnement, un ensemble de références sans conceptualisation *ou bien* la structure ontologique du concept et des liaisons conceptuelles – c'est-à-dire l'être objectif, l'être en extériorité – est telle que ces références, prises comme notions, ne peuvent engendrer qu'un faux savoir quand elles se prétendent des connaissances sur l'être en intériorité. Vivant, Kierkegaard vit le paradoxe dans la passion : il veut passionnément se désigner comme un absolu transhistorique ;

par l'humour, par l'ironie, il se montre et se cache en même temps. Il n'est pas vrai qu'il refuse de communiquer : simplement il reste *secret* dans la communication même. Sa manie des pseudonymes est une disqualification systématique du *nom propre* : même pour l'*assigner* comme personne devant le tribunal des autres, il faut une multiplicité d'appellations qui se contrarient. Plus il est Climacus ou Virgelin Hufnensis, moins il est *Kierkegaard*, ce citoyen danois, inscrit sur les registres de l'état civil.

Cela va bien tant qu'il vit : il dénonce par sa vie les prévisions d'un mort qui sont un savoir de mort. C'est dire qu'il se construit sans cesse en écrivant. Mais le 11 novembre 1855, il meurt et le paradoxe se retourne contre lui sans cesser d'être *pour nous* scandaleux. La prophétie d'un mort condamnant un vivant à la conscience malheureuse et notre savoir sur ce vivant devenu mort dévoilent leur homogénéité. De fait, c'est de nos jours que Käte Nadler – pour ne citer qu'elle – applique à feu Kierkegaard, en la détaillant, la prévision de feu Hegel. Un couple dialectique se forme, dont chaque terme dénonce l'autre : Hegel a prévu Kierkegaard au passé, comme moment dépassé ; Kierkegaard a fait mentir l'organisation interne du système en montrant que les moments dépassés se conservent, non pas seulement dans l'*Aufhebung* qui les garde en les transformant mais en eux-mêmes, sans transformation aucune, et même qu'ils peuvent renaître, créant par leur seule apparition une antidialectique. Mais, s'il meurt, Hegel le ressaisit. Non pas *dans le Système*, qui s'effondre à nos yeux en tant que totalité faite du Savoir et qui, en tant que système, est *totalisé* par le mouvement même de l'Histoire – mais par le simple fait que feu Kierkegaard devient *pour nous* homogène aux descriptions que le savoir hégélien donne de lui. Il reste, bien sûr, qu'il a contesté le système entier en apparaissant à une place qui ne lui était pas désignée : mais puisque le système lui-même est objet de savoir et, en tant que tel contesté, cet anachronisme ne nous apporte rien de bien neuf. Par contre, le savoir que *nous* avons de lui est savoir concernant un mort donc savoir de mort ; en tant que tel il rejoint l'intuition hégélienne qui

produisait et conceptualisait un mort futur. En termes ontologiques, l'être prénatal de Kierkegaard est homogène à son être post mortem et l'existence paraît un moyen d'enrichir le premier jusqu'à l'égaliser au second : malaise provisoire, moyen essentiel pour aller de l'un à l'autre mais, en lui-même, fièvre inessentielle de l'être. La notion de conscience malheureuse devient le destin non dépassable de Soeren et la généralité qui enveloppe nos connaissances plus particulières de sa vie morte. Ou, si l'on veut : mourir, c'est se restituer à l'être et devenir objet de savoir. Voilà du moins la conception paresseuse qui vise à colmater les brèches. Est-elle vraie ? Disons-nous que la mort met un terme au paradoxe en le dénonçant comme pure apparence provisoire ou, tout au contraire, qu'elle le pousse à l'extrême et que, puisque nous mourons, toute l'Histoire est paradoxale, indépassable conflit de l'être et de l'existence, du non-savoir et du savoir ? C'est le mérite de Kierkegaard de formuler le problème *par sa vie même*. Revenons à lui.

Observons d'abord que l'Histoire, entre nous et lui, *a eu lieu*. Elle continue, sans doute. Mais sa richesse met entre lui et nous une *densité obscure*, une distance. La conscience malheureuse trouvera d'autres incarnations, dont chacune la contestera par sa vie et la confirmera par sa mort, mais aucune d'elles ne reproduira Kierkegaard par une sorte de résurrection. Le Savoir se base ici sur la non-coïncidence. Le poète de la foi a laissé des écrits. Ces écrits sont morts si nous ne leur insufflons notre vie ; mais ils ressuscitent d'abord comme ayant été écrits là-bas, autrefois, avec les moyens du bord et ne répondant que partiellement à nos exigences présentes : des incroyants jugeront que *la preuve* kierkegaardienne n'est pas convaincante. Des théologiens, au nom même du dogme, pourront se déclarer insatisfaits, trouver insuffisantes et dangereuses l'attitude et les déclarations du « poète du christianisme », ils lui reprocheront, au nom de ses propres aveux, du titre même de *poète* qu'il s'attribue, de n'avoir pas quitté ce qu'il appelle lui-même le « stade esthétique ». Les athées pourront *ou bien* – formule qui lui est chère – refuser tout rapport à cet absolu et opter

fermement pour un relativisme, *ou bien* définir *autrement* l'absolu dans l'Histoire – c'est-à-dire voir en Kierkegaard le témoin d'un faux absolu ou le faux témoin de l'absolu. Les croyants, eux, déclareront que l'absolu visé est bien celui qui existe mais que la relation de l'homme historique à la transhistoricité, à peine Kierkegaard veut-il l'établir, est déviée, se perd en dépit d'elle-même dans le ciel de l'athéisme. Dans l'un et l'autre cas, la tentative est dénoncée comme *échec*.

Il y a plus : l'échec est *expliqué*. Diversement, il est vrai, mais par des approximations convergentes. Mesnard, Bohlen, Chestov, Jean Wahl sont d'accord pour mettre en relief le sens psychosomatique de l'« écharde dans la chair ». Cela signifie que, chez ce mort, le vécu même est contesté : par rapport au concept, la vie devient l'inauthentique ; Kierkegaard a mal vécu – cela veut dire obscurément, sous des travestis – des déterminations que nous fixons mieux que lui. Bref, pour le savoir historique, on vit pour mourir. L'existence est une petite agitation de surface qui se calme bientôt pour laisser paraître le développement dialectique des concepts et la chronologie se fonde sur l'homogénéité et, finalement, sur l'atemporalité. Toute entreprise vécue se solde par un échec par la simple raison que l'Histoire continue.

Mais si la vie est scandale, l'échec est plus scandaleux encore. D'abord, nous le dénonçons et le décrivons par des assemblages de mots qui visent un certain objet nommé Kierkegaard. En ce sens le « poète de la foi » est un signifié : comme la table, comme un processus économique et social. Et il est vrai que la mort se présente d'abord comme une chute du sujet dans l'objectif absolu. Mais Kierkegaard, dans ses écrits – aujourd'hui inertes ou vivants de notre vie –, propose l'usage inverse des mots, il veut une régression dialectique du signifié et des significations au signifiant. Il se présente lui-même comme signifiant et nous renvoie du coup à notre transhistoricité de signifiants. Devons-nous *a priori* refuser la régression ? C'est nous constituer nous-mêmes comme relatifs. Relatifs à l'Histoire, si nous sommes incroyants ; relatifs aux Dogmes et médiés par l'Église si nous croyons. Or, s'il en est ainsi, tout doit être relatif, en nous et en

Kierkegaard lui-même, *sauf son échec*. Car l'échec peut *s'expliquer* mais non se résoudre : en tant que non-être, il a le caractère absolu de la négation – de fait la négation historique est, fût-ce au cœur d'un relativisme, un absolu. Ce serait un absolu négatif que de déclarer : à Waterloo *il n'y avait pas* d'avions de chasse. Mais cette déclaration négative resterait formelle : les deux adversaires étant également privés de chasse aérienne et ne pouvant même pas le regretter, cette absence inefficace se réduit à une position formelle et sans intérêt, marquant seulement la *distance temporelle*. Seulement il y a d'autres absolus négatifs et ceux-là sont concrets : il est exact que l'armée de Grouchy *n'a pas* rejoint l'empereur ; et cette négation est historique en ce sens qu'elle reflète l'attente déçue d'un chef d'armée, la crainte muée en satisfaction de l'adversaire ; elle est efficace en ce sens que le retard de Grouchy a selon toute possibilité *décidé* de la bataille. C'est donc un absolu, un irréductible mais un absolu concret. Ainsi de l'échec : du fait qu'une prétention ne s'est pas réalisée dans l'objectivité, elle renvoie à la subjectivité. Ou, plus exactement, les interprétations de l'échec visent par des négations modérées – il n'a pas tenu compte... il ne pouvait concevoir à l'époque, etc. – à le réduire *au positif*, à l'effacer devant la réalité affirmative de la victoire de l'Autre – quel qu'il soit. Mais du coup cette positivité relative glisse en arrière et découvre ce que nul savoir ne peut rendre directement – parce que nul progrès historique ne peut le récupérer : l'échec vécu dans le désespoir. Les morts d'angoisse, de faim, d'épuisement, les vaincus passés par les armes sont des trous de savoir en tant qu'ils ont existé ; la subjectivité n'est *rien* pour le savoir objectif puisqu'elle est non-savoir, et pourtant l'échec montre qu'elle existe absolument. Ainsi Soeren Kierkegaard vaincu par la mort et repris par le savoir historique triomphe au moment même qu'il échoue en démontrant que l'Histoire ne peut le reprendre : mort, il demeure le scandale indépassable de la subjectivité ; connu jusqu'à l'os, il échappe à l'Histoire par le fait même qu'elle constitue sa défaite et qu'il a vécu celle-ci par anticipation ; bref il échappe à l'Histoire parce qu'il est historique.

Peut-on aller plus loin ? Ou faut-il penser simplement que la mort dérobera absolument à l'historien les agents de l'Histoire faite ? Il faut, pour le savoir, interroger *ce qui reste* de Kierkegaard, sa dépouille verbale. Car il s'est constitué dans son historicité comme absolu contestant le savoir historique qui devait le traverser après sa mort. Mais cette interrogation est d'un type particulier : elle est elle-même un paradoxe. Kant se place dans le milieu du savoir pour éprouver la validité de nos connaissances. Nous pouvons venir à lui, nous vivants, à travers le milieu du savoir, interroger ses mots par des mots, le questionner sur des concepts. Mais Kierkegaard vole le langage au savoir pour en user contre lui. Si nous venons à lui, comme nous sommes contraints de le faire, à travers le milieu du savoir, nos mots rencontrent les siens et sont disqualifiés en les disqualifiant. C'est que notre utilisation du Verbe et la sienne sont hétérogènes. Ainsi le message de ce mort est scandaleux par lui-même puisque nous ne pouvons considérer ce résidu d'une vie comme une détermination du savoir. Tout au contraire le paradoxe reparaît puisque la pensée verbalement exprimée se constitue au sein du savoir comme non-savoir irréductible. A partir de là, ou bien notre interrogation s'abolit ou bien elle se transforme et devient elle-même question du non-savoir au non-savoir. Cela veut dire que le questionneur est mis en question dans son être par le questionné. Telle est la vertu fondamentale de ce pseudo-objet qu'on nomme l'œuvre de Kierkegaard. Mais poussons l'interrogation jusqu'au moment de la métamorphose.

Ce philosophe est un antiphilosophe. Pourquoi refuse-t-il le système hégélien et, d'une manière générale, toute philosophie ? Parce que, nous dit-il, le philosophe est à la recherche d'un commencement premier. Mais pourquoi, demandera-t-on, lui qui refuse les commencements, prend-il pour point de départ les dogmes chrétiens ? Car c'est les faire principes incontestés de la pensée que de les admettre *a priori* sans même en éprouver la validité. N'y a-t-il pas contradiction ? Et Kierkegaard, faute d'avoir établi lui-même un commencement solide, ne prend-il pas pour origine et fondement de sa pensée le commencement

des Autres ? Et, faute de l'éprouver par la critique, faute de douter jusqu'à n'en plus pouvoir douter, ne lui conserve-t-il pas, jusque dans sa pensée la plus intime, son caractère d'altérité ?

Voilà justement l'injuste question que le savoir pose à l'existence. Mais, par la plume de Kierkegaard, l'existence répond en déboutant le savoir. Nier le dogme, dit-il, c'est être fou et le déclarer. Mais prouver le dogme, c'est être imbécile : pendant qu'on perd son temps à prouver l'immortalité de l'âme, la croyance vivante à l'immortalité s'étiole. En poussant les choses à l'absurde, le jour où l'immortalité sera irréfutablement prouvée, personne n'y croira plus. Rien ne fait mieux comprendre que l'immortalité, même prouvée, ne peut être objet de savoir mais qu'elle est un certain rapport absolu de l'immanence à la transcendance qui ne peut s'établir que dans et par le vécu. Et, bien sûr, cela vaut pour les croyants. Mais pour l'incroyant que je suis, cela signifie que le vrai rapport de l'homme à son être ne peut être vécu, dans l'Histoire, que comme une relation transhistorique.

Kierkegaard répond à notre question en refusant la philosophie ou plutôt en changeant radicalement son but et ses visées. Chercher le commencement du savoir, c'est affirmer que le fondement de la temporalité est justement intemporel et que la personne historique peut s'arracher à l'Histoire, se dé-situer et retrouver son intemporalité fondamentale par la vision directe de l'être. La temporalité devient le moyen de l'intemporalité. Et, certes, Hegel était conscient du problème puisqu'il plaçait la philosophie à la fin de l'Histoire, comme vérité devenue et savoir rétrospectif. Mais, précisément, l'Histoire n'est pas finie et cette reconstitution a-temporelle de la temporalité, comme unité du logique et du tragique, devient à son tour objet de savoir. De ce point de vue, au commencement du système hégélien, il n'y a point l'être mais la personne de Hegel, telle qu'on l'a faite, telle qu'elle s'est faite. Découverte ambiguë qui, du point de vue du Savoir, ne peut conduire qu'au scepticisme.

Pour y échapper, Kierkegaard prend pour point de départ la *personne* envisagée comme non-savoir, c'est-à-dire en tant qu'elle produit et découvre, à un certain moment du déroulement temporel de sa vie, son rapport à un absolu qui est lui-même inséré dans l'Histoire. Bref, Kierkegaard, loin de nier le commencement, témoigne pour un commencement vécu.

Comment concevoir, dans le milieu de l'Histoire, que cette situation historique ne conteste pas la prétention du penseur au dévoilement de l'absolu ? Comment une pensée *apparue* peut-elle témoigner pour elle-même au-delà de sa *disparition* ? C'est la question qu'il pose dans les *Miettes philosophiques*. Bien entendu, ce paradoxe est d'abord religieux, éminemment. C'est l'apparition et la disparition de Jésus qui est en cause. Ou, tout aussi bien, la transformation d'un péché – celui d'Adam – en péché originel et héréditaire. Mais c'est aussi le problème personnel du penseur Kierkegaard : comment fonder la validité transhistorique d'une pensée qui s'est produite dans l'Histoire et qui disparaît en elle ? La réponse est dans la « réduplication » : l'insurpassable ne peut être le savoir mais l'instauration, dans l'Histoire, d'un rapport absolu et non-contemplatif avec l'absolu qui s'est réalisé dans l'Histoire. Au lieu que le savoir dissout le penseur, c'est le penseur qui témoigne pour sa propre pensée. Mais ces idées sont obscures et peuvent apparaître comme une solution verbale tant que l'on ne comprend pas qu'elles procèdent d'une nouvelle conception de la pensée.

Le penseur commence comme on naît. Il n'y a pas refus mais déplacement du commencement. Avant la naissance, il y avait le non-être, il y a le saut, puis, naissant à soi-même, l'enfant et le penseur se trouvent immédiatement situés dans un certain monde historique qui les a faits. Ils se découvrent comme une certaine aventure dont le point de départ est un ensemble de relations économique-sociales, culturelles, morales, religieuses, etc., qui se poursuivra avec les moyens du bord, c'est-à-dire en fonction de ces mêmes relations, et qui s'inscrira progressivement dans ce même ensemble. Le commencement est réflexif ; je voyais, je touchais le monde : je me vois, je me touche, moi qui

touche et vois les choses environnantes et je me découvre comme un être fini que ces mêmes choses touchées et vues par moi conditionnent invisiblement jusque dans mon tact et dans ma vision. Contre le commencement non-humain et fixe de Hegel, Kierkegaard propose un début mouvant, conditionné-conditionnant, dont le fondement est très semblable à ce que Merleau-Ponty appelle l'*enveloppement*. Nous sommes enveloppés : l'être est derrière nous et devant nous. Le voyant est visible et ne voit qu'en raison de sa visibilité. « Le corps, dit Merleau-Ponty, est pris dans le tissu du monde mais le monde est fait de l'étoffe de mon corps. » Kierkegaard se sait enveloppé : il voit le christianisme et plus particulièrement la communauté chrétienne du Danemark avec les yeux que lui a faits cette communauté même. Nouveau paradoxe : je vois l'être qui m'a fait ; je le vois comme il *est* ou comme il m'a fait. Pour la « pensée de survol », rien de plus simple : étant sans qualité l'entendement saisit l'essence objective sans que sa nature propre lui impose de déviations particulières. Et pour le relativisme idéaliste, pas de difficulté non plus : l'objet s'évanouit ; ce que je vois, étant l'effet des causes qui modifient ma vision, ne contient rien de plus que ma détermination par celles-ci. Dans l'un et l'autre cas l'être se réduit au savoir.

Kierkegaard repousse l'une et l'autre solution. Le paradoxe, pour lui, c'est qu'on découvre l'absolu dans le relatif. Danois, fils de Danois, né au début du siècle dernier, conditionné par l'histoire et la culture danois, il découvre des Danois ses contemporains, formés par la même histoire, par les mêmes traditions culturelles. Dans le même temps, en outre, il peut *penser* les traditions et les circonstances historiques qui les ont tous produits et l'ont produit lui-même. Y a-t-il déviation ou appropriation ? L'une et l'autre. Si l'objectivité doit être savoir inconditionné, il n'y a pas d'objectivité réelle : voir l'environnement, ici, c'est voir sans voir, toucher sans toucher, avoir par soi-même une intuition *a priori* de l'autre et, en même temps, le saisir à partir de présuppositions communes qu'on ne peut mettre au jour entièrement. Mon prochain est obscur en pleine lumière, éloigné de moi par ses ressemblances apparentes ; pourtant je le sens dans sa

réalité profonde quand je m'approfondis jusqu'à trouver en moi les conditions transcendantes de ma propre réalité. Plus tard, beaucoup plus tard, les présuppositions inscrites dans les choses seront mises au net par l'historien. Mais, à ce niveau, la compréhension réciproque qui suppose communauté d'enveloppement aura disparu. Bref, les contemporains se comprennent sans se connaître, l'historien futur les connaîtra mais sa tâche la plus difficile – elle confine à l'impossibilité – sera de les comprendre comme ils se comprenaient.

En vérité – Kierkegaard en est conscient –, l'expérience qui, après le saut, revient sur elle-même se comprend plus qu'elle ne se connaît. Cela veut dire qu'elle se maintient dans le milieu des présuppositions qui la fondent sans parvenir à les élucider. D'où ce commencement : les dogmes. Une certaine religion a produit Kierkegaard : il ne peut feindre de s'en affranchir pour remonter au-delà d'elle et la voir se constituer historiquement. Entendons-nous, pourtant : d'autres Danois, de la même société, de la même classe, sont devenus incroyants : mais ceux-là mêmes ne pouvaient faire que leur irreligion ne soit la mise en question ou la contestation de *ces* dogmes, de cette chrétienté qui les avaient produits donc de leur passé, de leur enfance religieuse et finalement d'eux-mêmes. Cela signifie qu'ils restaient entiers avec leur foi et leurs dogmes dans la négation vaine qu'ils exerçaient sur eux, employant d'autres mots pour désigner leur exigence d'absolu. Leur athéisme était en fait un *pseudo-athéisme* chrétien. De fait, l'enveloppement décide des limites entre lesquelles les modifications réelles sont possibles. Il est des époques où l'incroyance ne peut être que verbale. Kierkegaard, pour avoir douté dans sa jeunesse, est plus conséquent que ces « libres penseurs » : il reconnaît que sa pensée n'est pas libre et que les déterminations religieuses le poursuivront quoi qu'il fasse, où qu'il aille. Si les dogmes chrétiens sont pour lui, en dépit de lui-même, un irréductible, il est parfaitement légitime qu'il mette le commencement de la pensée à l'instant qu'elle se retourne sur eux pour saisir son enracinement. Pensée doublement historique : elle saisit l'enveloppement comme conjoncture,

elle se définit comme l'identité du commencement de la pensée et de la pensée du commencement.

S'il en est ainsi, que devient l'universalité des déterminations historiques ? Faut-il nier absolument le milieu social, ses structures, ses conditionnements et son évolution ? Nullement. Nous verrons que Kierkegaard témoigne d'une universalité double. La révolution, c'est que l'homme historique, par son ancrage, fait de cette universalité une situation particulière et de la nécessité commune une contingence irréductible. Autrement dit, loin que l'attitude particulière soit, comme chez Hegel, une incarnation dialectique du moment universel, l'ancrage de la personne fait de cet universel une singularité irréductible. Soeren n'a-t-il pas dit un jour, à Lévine : « Quelle chance vous avez d'être juif : vous échappez au christianisme. Si moi j'en avais été protégé, j'aurais bien autrement joui de la vie. » Remarque ambiguë : car il reproche souvent aux Juifs d'être inaccessibles à l'expérience religieuse. Nul doute que la vérité, c'est le dogme : et le chrétien qui n'est pas religieux reste inauthentique, extérieur à soi-même, perdu. Mais il y a comme un humble droit de naissance qui fait pour un juif, un mahométan, un bouddhiste, que le hasard d'être né ici plutôt que là se transforme en statut. Inversement, la réalité profonde de Kierkegaard, le tissu de son être, son tourment et sa loi lui apparaissent au cœur même de leur nécessité comme le hasard de sa facticité. Encore cette contingence est-elle commune à tous les membres de sa société. Il en découvre d'autres qui ne sont propres qu'à lui. Il écrit en 1846 : « Croire, c'est se rendre léger grâce à une pesanteur considérable dont on se charge ; être objectif, c'est se rendre léger en se débarrassant des fardeaux... La légèreté est une pesanteur infinie et son altitude l'effet d'une pesanteur infinie. » L'allusion est claire à ce qu'il appelle ailleurs l'« écharde dans la chair ». Il s'agit ici d'une contingence pure, de la singularité de ses conditionnements : la conscience malheureuse de Soeren est produite par des déterminations chanceuses dont le rationalisme hégélien ne tient pas compte : un père sombre, persuadé que la malédiction divine l'atteindra dans ses

enfants, les deuils qui semblent confirmer ces vues et finissent par persuader Soeren qu'il mourra avant trente-quatre ans, la mère, maîtresse-servante, qu'il aime en tant qu'elle est *sa* mère et qu'il réproouve en tant qu'elle s'est installée en intruse au foyer d'un veuf et qu'elle témoigne des égarements charnels du père, etc. L'origine de la singularité c'est le hasard le plus radical : si j'avais eu un autre père... Si mon père n'avait pas blasphémé, etc. Et ce hasard prénatal se retrouve dans la personne même et dans ses déterminations : l'écharde dans la chair est une disposition complexe et dont nous ne connaissons pas le véritable secret. Mais tous les auteurs s'accordent pour découvrir en elle, comme son noyau, une anomalie sexuelle. Hasard singularisant, cette anomalie *est* Kierkegaard, elle le *fait* ; inguérissable, elle est indépassable ; elle produit son moi le plus intime comme une pure contingence historique, qui pouvait ne pas être et qui, d'elle-même, ne signifie rien. La nécessité hégélienne n'est pas niée, mais elle ne peut s'incarner sans devenir contingence opaque et singulière ; en un individu la raison de l'Histoire est irréductiblement vécue comme folie, comme hasard intérieur, exprimant des rencontres de hasard. A notre interrogation, Kierkegaard répond en dévoilant un autre aspect du paradoxe : il n'est d'absolu historique qu'enraciné dans le hasard ; par la nécessité de l'ancrage, il n'est d'incarnation de l'universel que dans l'irréductible opacité du singulier. Est-ce Soeren qui *dit* cela ? Oui et non : à vrai dire il ne *dit rien* si « dire » équivaut à « signifier », mais son œuvre nous renvoie, sans parler, à sa vie.

Mais, ici, le paradoxe se retourne, car vivre la contingence originelle, c'est la dépasser : l'homme, irrémédiable singularité, est l'être par qui l'universel vient au monde et le hasard constitutif, dès qu'il est vécu, prend figure de nécessité. Le vécu, nous l'apprenons chez Kierkegaard, ce sont les hasards non signifiants de l'être en tant qu'ils se dépassent vers un sens qu'ils n'avaient pas au départ et que je nommerai l'universel singulier.

Pour mieux déchiffrer ce message, revenons à cette notion de péché qui est au centre de sa pensée. Adam, comme a très justement dit Jean Wahl, est dans un

état préadamique d'innocence, c'est-à-dire d'ignorance. Pourtant, bien que le Moi n'existe pas encore, cet être enveloppe déjà une contradiction. A ce niveau, l'esprit est synthèse qui unit et qui divise : il réunit l'âme et le corps et, par là même, fait naître les conflits qui les opposent. L'angoisse apparaît comme intériorisation de l'être, c'est-à-dire de sa contradiction. En d'autres termes, l'être n'a pas d'intériorité avant l'angoisse. Mais, puisque l'esprit ne peut ni se fuir ni s'accomplir, puisqu'il est unité dissonante du fini et de l'infini, la possibilité de choisir *un* des termes – le fini, la chair, en d'autres mots le Moi qui n'est pas encore – se manifeste comme angoisse, au moment où la défense de Dieu retentit. Mais qu'est-ce que cette défense ? En vérité, la communication n'est pas possible – pas plus qu'entre l'Empereur de Kafka et ce sujet qu'Il veut toucher et que Son message n'atteint pas. Mais Kierkegaard a donné sa vraie valeur à la défense quand il a refusé au Serpent le pouvoir de tenter Adam. Si l'on élimine le Diable et si Adam n'est pas encore Adam, qui peut défendre et suggérer tout à la fois au préadamite de *se faire* Adam ? Dieu seul. Un curieux passage du Journal nous le fait comprendre :

« ... L'omnipuissance devrait rendre dépendant. Mais si l'on veut bien réfléchir à l'omnipuissance, on verra qu'il faut précisément qu'elle implique en même temps le pouvoir de se retirer, afin que par là même la créature puisse être indépendante... Car la bonté, c'est donner sans réserve mais de façon, en se reprenant comme omnipuissante, à rendre indépendant, elle seule peut de rien produire ce qui a consistance en soi, du fait que l'omnipuissance ne cesse de se reprendre... Si l'homme avait d'avance le moindre rien d'existence autonome en face de Dieu (en tant que matière) Dieu ne pourrait le rendre libre. »

L'état préadamite d'innocence est le dernier moment de la dépendance. Sur l'instant Dieu se retire de sa créature comme la marée descendante découvre une épave ; et par ce seul mouvement, il crée l'angoisse comme possibilité d'indépendance, cela veut dire qu'il se fait à la fois celui qui interdit et celui qui tente. Ainsi l'angoisse est abandon de l'être à la possibilité interdite de se choisir

fini par un brusque recul de l'infini. Elle est l'intériorisation de ce délaissement et s'achève par la libre réalisation du seul possible d'Adam délaissé qui est le choix du fini. A l'instant du péché, il y a restitution de l'être originel comme *sens*. L'être était l'unité contradictoire du fini et de l'insaisissable infini mais cette unité demeurait dans le repos de l'ignorance. Le péché comme *réextériorisation* fait reparaître la contradiction constituante. Il en est la détermination : Moi et Dieu apparaissent. *Dieu* est recul infini mais immédiatement présent en tant que le péché barre la route à tout espoir de retour en arrière ; *Moi*, c'est la finitude choisie, c'est-à-dire le néant affirmé et cerné par un acte, c'est la détermination conquise par défi, c'est la singularité de l'extrême éloignement. Ainsi les termes de la contradiction sont les mêmes et pourtant l'*état* d'ignorance et le péché ne sont pas homogènes : le fini s'est constitué comme infini perdu, la liberté comme fondement *nécessaire* et irrémédiable de la constitution de l'*Ego* ; le Bien et le Mal apparaissent comme le sens de cette extériorisation de l'intériorité qu'est la liberté pécheresse. Tout se passe comme si Dieu avait *besoin du péché* pour que l'homme se produise devant lui, comme s'il le suscitait pour sortir Adam de l'ignorance et *donner du sens* à l'homme.

Mais nous sommes tous Adam. Ainsi l'état préadamite ne fait qu'un avec la contingence de notre être. Pour Kierkegaard, c'est l'unité désunie des hasards qui le produisent. En ce sens le péché ce sera *l'institution* de Kierkegaard comme dépassement *vers un sens* de ces données éparpillées. Le commencement, c'est la contingence de l'être ; notre nécessité n'apparaît que par l'acte qui assume cette contingence pour lui donner son *sens humain*, c'est-à-dire pour en faire une relation singulière au Tout, une incarnation singulière de la totalisation en cours qui l'enveloppe et la produit. Cela, Kierkegaard l'a bien vu : ce qu'il nomme le péché est, tout ensemble, dépassement de l'*état* par la liberté et impossibilité du retour en arrière ; ainsi la trame de la vie subjective, ce qu'il nomme passion – et que Hegel nommait *pathos* – n'est autre que la liberté instaurant le fini et vécue dans la finitude comme nécessité inflexible. Si je voulais résumer ce que

m'apporte son témoignage non signifiant, à moi, athée du XX<sup>e</sup> siècle qui ne croit pas au péché, je dirais que l'état d'ignorance représente pour la personne l'être en extériorité. Ces déterminations extérieures sont intériorisées pour être réextériorisées par une *praxis* qui les *institue* en les objectivant dans le monde. C'est ce qu'a dit Merleau-Ponty quand il écrivait que l'Histoire est le milieu où « une forme grevée de contingence ouvre soudain un cycle d'avenir et le commande avec l'autorité de l'institué ». Ce cycle d'avenir, c'est le *sens* ; dans le cas de Kierkegaard, c'est le Moi. Le sens peut se définir comme rapport futur de l'institué à la totalité du monde ou, si l'on préfère, comme totalisation synthétique de l'éparpillement des hasards par une négation objectivante, qui les inscrit comme nécessité librement créée dans l'univers même où ils s'éparpillaient et présence de la totalité – totalité du temps, totalité de l'univers – dans la détermination qui les nie en se posant pour soi. Autrement dit, l'homme est l'être qui transforme son être en *sens*, l'être par qui *du sens* vient au monde. Le sens, c'est l'universel singulier : par son *moi*, assomption et dépassement pratique de l'être tel qu'il est, l'homme restitue à l'univers l'unité d'enveloppement en la gravant comme détermination finie et comme hypothèque sur l'Histoire future dans l'être qui l'enveloppe. Adam se temporalise par le péché, libre choix nécessaire et transformation radicale de ce qu'il est : il fait entrer dans l'univers la temporalité humaine. Cela signifie clairement que la liberté *en chaque homme* est fondement de l'Histoire. Car nous sommes tous Adam en ceci que chacun de nous commet pour lui-même et pour tous un péché singulier, c'est-à-dire que la finitude est pour chacun nécessaire et incomparable. Par son action finie l'agent dévie le cours des choses mais conformément à ce que doit être ce cours même. En effet, l'homme est médiation entre la transcendance-arrière et la transcendance de devant et cette double transcendance n'en fait qu'une. Aussi peut-on dire que par l'homme le cours des choses se dévie lui-même dans sa propre déviation. Kierkegaard nous dévoile ici le fondement de son paradoxe et du nôtre – qui ne font qu'un. Chacun de nous, dans son historicité même,

échappe à l'Histoire dans la mesure même où il la fait. Historique dans la mesure où les autres aussi font l'Histoire et me font, je suis absolu transhistorique par ce que je fais de ce qu'ils font, de ce qu'ils m'ont fait et de ce qu'ils me feront plus tard, c'est-à-dire par mon historialité. Encore faut-il bien comprendre ce que le mythe du péché nous apporte : l'*institution*, c'est la singularité devenue loi pour les autres et pour moi-même. L'œuvre de Kierkegaard, c'est lui-même en tant qu'universel. Mais d'autre part le contenu de cette universalité reste sa contingence même, élue et dépassée par le choix qu'il a fait d'elle. Bref, elle est à double face : par son sens elle élève la contingence à l'universalité concrète, c'est l'*avers* lumineux et pourtant inconnaissable – dans la mesure où la connaissance renvoie à l'« historico-mondial » sans la médiation de l'*ancrage*. Par son *revers* obscur, elle renvoie à l'ensemble contingent, données analytiques et sociales qui définissent l'être de Kierkegaard avant son *institution*. Par là sont dénoncées deux erreurs de méthode : par l'une – historico-mondiale – on définirait le message kierkegaardien dans son universalité abstraite et comme pure expression de structures générales ; ce serait, par exemple, comme l'ont dit les hégéliens, la conscience malheureuse, incarnation d'un moment nécessaire de l'Histoire universelle, ou bien – comme le voudrait M. Tisseau – ce serait une définition radicale de la foi, un appel à tous les chrétiens lancé par un vrai chrétien ; par l'autre, on verrait dans l'œuvre le simple effet ou la simple traduction des hasards originels : c'est ce que j'appellerai le scepticisme analytique ; il est fondé en ce que *toute l'enfance* de Kierkegaard est présente dans l'œuvre comme le fondement de sa singularité et que, dans un sens, il n'y a rien de plus dans les livres écrits que l'institution d'une vie ; les ouvrages de Soeren sont riches en symboles freudiens, c'est vrai, et une *lecture* analytique de ses textes est parfaitement possible ; j'en dirai autant de ce que j'appellerai le marxisme sceptique, c'est-à-dire un mauvais marxisme : quoique le lien soit médiat, il y a sans aucun doute un conditionnement radical de Kierkegaard par le milieu historique ; son mépris des masses et son aristocratismes ne laissent aucun doute –

pas plus que ses rapports avec l'argent – sur ses origines sociales ni sur les prises de position politiques (par exemple son goût pour la monarchie absolue) qui, bien que masquées, se retrouvent partout et fondent évidemment ses prises de position éthiques et religieuses. Mais, précisément, Kierkegaard nous enseigne que le Moi, l'acte et l'œuvre, avec leur face d'ombre et leur face de lumière, sont parfaitement irréductibles à l'une ou à l'autre. Toute l'ombre est dans la lumière parce qu'elle est *instituée* : il est vrai que tout acte et tout écrit expriment tout le Moi, mais c'est qu'il y a homogénéité du Moi-institution et de l'acte-législateur ; impossible de mettre *à la base* le général : ce serait oublier qu'il est général au sens « historico-mondial » – par exemple les relations de production au Danemark en 1830 –, mais qu'il est vécu comme hasard non signifiant par chaque personne, ce serait oublier qu'elle s'y insère hasardeusement. Par le fait qu'elle exprime singulièrement l'universel elle singularise l'Histoire entière qui devient à la fois *nécessité* – par la façon même dont les situations objectives se commandent – et *aventure* parce qu'elle est toujours le général ressenti et institué comme particularité d'abord non signifiante. Ainsi devient-elle universel singulier par la présence en elle d'agents qui se définissent comme singularités universalisantes. Mais inversement, la face d'ombre est déjà lumière parce qu'elle est le moment de l'intériorisation des hasards extérieurs. Sans cette unité préinstituant, on retombe à l'éparpillement ; trop souvent la psychanalyse réduit le sens au non-sens parce qu'elle refuse de voir l'irréductibilité des paliers dialectiques. Mais, le premier peut-être, Kierkegaard a montré que l'universel entre singulier dans l'Histoire, dans la mesure où le singulier s'y institue comme universel. Sous cette nouvelle forme de l'historialité, nous retrouvons le paradoxe qui prend ici l'aspect indépassable d'une ambiguïté.

Mais, nous l'avons vu, l'aspect *théorique* de l'œuvre, chez Kierkegaard, est pure illusion. Quand nous *rencontrons* ses mots, ils invitent tout à coup à une autre utilisation du langage, c'est-à-dire de nos propres mots, puisque ce sont les mêmes. Ils renvoient chez lui à ce qu'on appelle, d'après ses propres déclarations,

les « catégories » de l'existence. Mais ces catégories ne sont ni des principes ni des concepts ni des matrices de concepts : elles apparaissent comme des relations vécues à la totalité, qu'on peut atteindre, à partir des mots, par une visée régressive qui remonte de la parole au parleur. Cela veut dire qu'aucune de ces alliances de mots n'est *intelligible* mais qu'elles constituent, par la négation même de tout effort pour les connaître, un renvoi à ce qui le fonde. Kierkegaard utilise l'ironie, l'humour, le mythe, les phrases non signifiantes pour communiquer indirectement avec nous : cela veut dire que ses livres, si l'on prend devant eux l'attitude habituelle du lecteur, forment, par les mots, de pseudo-concepts qui s'organisent sous nos yeux en faux savoir. Mais ce faux savoir se dénonce lui-même comme faux au moment qu'il se constitue. Ou plutôt il se constitue comme savoir d'un prétendu objet qui ne peut être que sujet. Kierkegaard utilise *régressivement* des ensembles objectifs et objectivants, de manière que l'autodestruction du langage démasque nécessairement celui qui l'emploie. Ainsi les surréalistes pensaient démasquer l'être en allumant des incendies dans le langage. Encore l'être était-il, pour eux, *devant les yeux* ; si les mots se brûlaient – quels qu'ils fussent – l'être se découvrirait à l'infini désir comme une surréalité qui était aussi, somme toute, une surobjectivité non conceptuelle. Kierkegaard construit le langage de manière à présenter, dans le faux savoir, des lignes de force qui, dans le pseudo-objet constitué, donnent des possibilités de retour au sujet, il invente des énigmes régressives. Les édifices verbaux sont, chez lui, rigoureusement logiques. Mais l'abus même de cette logique débouche toujours sur des contradictions ou des indéterminations qui impliquent pour notre regard un renversement d'orientation. Par exemple, comme l'a fait remarquer Jean Wahl, ce simple titre, « le concept d'Angoisse », est une provocation. Car l'angoisse, pour Kierkegaard, ne peut en aucun cas être l'objet d'un concept et, dans une certaine mesure, en tant qu'elle est à la source de la libre option temporalisante de la finitude, elle est fondement non conceptuel de tous les concepts. Et chacun de nous doit pouvoir comprendre

que le mot « angoisse » est universalisation du singulier, donc faux concept puisqu'il éveille en nous l'universalité en tant qu'elle renvoie à l'Unique, son fondement.

C'est en utilisant les mots à rebours qu'on peut atteindre Kierkegaard dans sa singularité vécue et disparue, c'est-à-dire dans sa contingence instituée. Exclu, taré, inefficace, victime de la malédiction que son père, croit-il, attire sur la famille entière, sa finitude peut se décrire comme impuissance et comme altérité. Il est *autre* que *tous* les autres, autre que soi, autre que ce qu'il écrit. Il institue sa particularité par le choix libre d'être singulier, c'est-à-dire qu'il s'établit à ce moment ambigu où l'intériorisation, grosse de l'extériorisation future, se supprime pour que celle-ci puisse naître. L'option de Kierkegaard – qui craint de s'aliéner en s'inscrivant dans la transcendance du monde – c'est de s'identifier à ce palier dialectique, par excellence le *lieu du secret* : certes, il ne peut se retenir de s'extérioriser car l'intériorisation ne peut être qu'objectivante mais il fait de son mieux pour que l'objectivation ne le définisse pas comme objet de savoir, autrement dit pour que l'inscription de sa personne dans le réel, loin de le résumer dans l'unité de l'Histoire en cours, demeure *comme telle* indéchiffrable et renvoie à l'inaccessible secret de l'intériorité. Il brille dans un salon, rit, fait rire et note sur son carnet : je voudrais mourir. Il fait rire parce qu'il voudrait mourir, il veut mourir parce qu'il fait rire. Ainsi l'extériorité – le brillant causeur – est dépourvue de sens, *à moins* qu'on n'y voie la contestation intentionnelle de toute action réduite à son résultat objectif, *à moins* que le *sens* de toute manifestation ne soit justement l'incomplétude, le non-être, la non-signification et qu'il oblige ceux qui veulent le déchiffrer à remonter vers sa source inaccessible, l'intériorité. Kierkegaard institue ses hasards par le choix de devenir le chevalier de la subjectivité.

Mort, Soeren entre dans le savoir comme un bourgeois qui vint au Danemark dans la première moitié du siècle dernier et qui fut conditionné par une situation familiale définie, expression du mouvement historique dans sa généralité. Mais il

entre dans le savoir comme inintelligible, comme disqualification de la connaissance, comme une lacune virulente qui échappe au concept et par conséquent à la mort. Nous voici revenus à notre question originelle ; nous demandions : qu'est-ce qui empêche feu Kierkegaard de devenir objet de connaissance ? La réponse est qu'il ne l'était pas quand il vivait. La mort – que nous prenions pour la métamorphose de l'existence en savoir –, Kierkegaard nous révèle qu'elle *abolit* radicalement le subjectif, mais ne le change pas. Si Kierkegaard, au premier instant, peut paraître un assemblage de connaissances, c'est que le *su* n'est pas contesté par le *vécu* d'une manière immédiate. Mais, bientôt, c'est le savoir qui, dans le pseudo-objet qu'est pour nous ce mort, se conteste lui-même de façon radicale. Il découvre ses propres limites et que l'objet visé se dérobe faute de pouvoir jamais se donner comme détermination autonome de l'extérieur.

Le paradoxe, à ce niveau, prend un nouvel aspect : peut-on dépasser la contestation du savoir par lui-même ? peut-on la dépasser en face du vivant qui témoigne de son secret ? peut-on la dépasser quand ce vivant s'est aboli ? A ces questions, Kierkegaard donne une seule et même réponse : la régression du signifié au signifiant ne peut faire l'objet d'aucune intellection. Pourtant, nous pouvons saisir le signifiant dans sa présence réelle par ce qu'il appelle la *compréhension*. Et le chevalier de la subjectivité ne définit pas la compréhension, il n'en fait pas un acte nouveau. Mais, par son œuvre, il *donne à comprendre* sa vie. Nous, en 1964, nous la rencontrons, dans l'Histoire, faite comme un *appel à la compréhension*.

Mais reste-t-il quelque chose à comprendre si la mort est abolition ? A cela, Kierkegaard a répondu par la théorie de la « contemporanéité » ; devant Soeren, le mort, il reste quelque chose à comprendre : nous-mêmes. Le paradoxe qu'est pour nous ce mort vivant, Soeren l'a rencontré à propos de Jésus, à partir d'Adam. Et sa première réponse est que l'on comprend ce que l'on devient. Comprendre Adam, c'est devenir Adam. Et certes si on ne peut devenir le

Christ, du moins comprend-on son message inintelligible sans aucune médiation temporelle en devenant l'homme à qui ce message est destiné, en devenant chrétien. Ainsi Kierkegaard est vivant s'il nous est possible de devenir Kierkegaard ou si, inversement, ce mort ne cesse de se faire instituer par les vivants en leur empruntant leur vie, en se coulant en elle et en nourrissant sa singularité de la nôtre. Ou, en d'autres mots, s'il apparaît au cœur du savoir comme le dénonciateur perpétuel, en chacun, du non-savoir, du palier dialectique où l'intériorisation se mue en extériorisation, bref de l'existence.

Oui, dit Kierkegaard : vous pouvez devenir moi parce que je peux devenir Adam. La pensée subjective est la saisie réflexive de mon être-événement, de l'aventure que je suis et qui m'entraîne nécessairement à devenir Adam, c'est-à-dire à recommencer le péché originel dans le mouvement même de ma temporalisation. Le péché, c'est l'option. Tout homme est à la fois lui-même et Adam recommencé, dans la mesure même où Kierkegaard est à la fois lui-même et son père, le blasphémateur dont il assume par son propre péché le blasphème. Tout péché est singulier en ce qu'il institue, dans des conditions particulières, une personne unique, et, en même temps, c'est *le* péché en tant que choix de la finitude et défi blasphématoire à Dieu. Ainsi l'universalité du péché est contenue dans la singularité de l'option. Par elle, tout homme devient toujours tout l'homme. Chacun fait avancer l'Histoire en la recommençant et aussi en étant d'avance en lui-même les recommencements futurs. De ce point de vue, si Kierkegaard peut devenir Adam, c'est qu'Adam était déjà au cœur de son existence pécheresse la prémonition d'un Kierkegaard futur. Si je peux devenir Kierkegaard, c'est que Kierkegaard était déjà dans son être une prémonition de nous tous.

Si nous reprenons la question dans les termes mêmes où nous l'avons posée, il vient ceci : les mots de Kierkegaard sont nos mots. Dans la mesure où, au milieu du savoir, ils se changent en non-savoir et sont renvoyés par le paradoxe, du signifié au signifiant, nous sommes le signifiant qu'ils dévoilent régressivement.

Lisant Kierkegaard je remonte jusqu'à moi, je veux le saisir et c'est moi que je saisis ; cette œuvre non conceptuelle est une invite à me comprendre comme source de tout concept. Ainsi le savoir de mort, en trouvant ses propres limites, ne débouche pas sur l'absence, il revient sur Kierkegaard, moi. Je me découvre comme existant irréductible, c'est-à-dire comme liberté devenue ma nécessité. Je comprends que l'objet du savoir *est* son être sur le mode tranquille de la pérennité et, du même coup, que je suis non-objet parce que j'ai à être mon être. De fait mon être est option temporalisante donc subie mais le caractère de cet être-subi c'est d'être subi *en liberté* donc d'avoir à continuer l'option.

Kierkegaard est restitué comme mon aventure non pas dans son sens unique mais au niveau de mon être-aventurier, en tant que j'ai à être l'événement qui m'arrive du dehors. En tant que l'Histoire, universalisée par les choses, porteuses du sceau de notre action, devient, par chaque nouvelle naissance de l'homme, aventure singulière et reploie en elle son universalité, Soeren, mort, peut être vivant puisqu'il était par avance moi qui n'étais pas encore, puisque je le recommence en d'autres conditions historiques. Et, curieusement, ce rapport d'intériorité et d'immanence réciproque entre Kierkegaard et chacun de nous, ce n'est pas dans la relativité des circonstances qu'il s'établit mais au niveau même où chacun est absolu incomparable. La réalité commune et chaque fois singulière, ce sont les mots qui nous la manifestent, signes retournés, outils de la communication indirecte qui me renvoient à moi parce qu'ils renvoient uniquement à lui.

Kierkegaard vit parce que, refusant le savoir, il révèle la contemporanéité transhistorique des morts et des vivants, c'est-à-dire qu'il dévoile que tout homme est tout l'homme en tant qu'universel singulier ou, si l'on préfère, parce qu'il manifeste, contre Hegel, la temporalisation comme dimension transhistorique de l'Histoire ; l'humanité perd ses morts et les recommence absolument par ses vivants. Il n'est pas moi, pourtant, qui suis athée. Ni tel chrétien qui demain lui reprochera sa théologie négative. Disons qu'il était, au

temps de sa vie, sujet *unique*. Mort, il ne ressuscite tout à fait qu'en devenant *sujet multiple*, c'est-à-dire liaison interne de nos singularités. Chacun de nous *est* Soeren comme aventure. Et chaque interprétation, contestant les autres, les assume pourtant comme sa profondeur négative. Chacune, inversement, est contestée mais assumée par les autres, dans la mesure où, refusant d'y voir une réalité plénière ou un savoir concernant la réalité, elles conçoivent sa possibilité en se référant à la possibilité qu'a Kierkegaard de supporter plusieurs interprétations : de fait la divergence, la contradiction et l'ambiguïté sont précisément la qualification déterminée de l'existence. Ainsi la profondeur de Kierkegaard, sa manière de rester *autre*, en moi, sans cesser d'être mien, c'est l'Autre d'aujourd'hui, mon contemporain réel qui en est le fondement. Inversement il est, en chacun, dénonciation de l'ambiguïté chez lui et chez les autres : compréhensible au nom de chaque ambiguïté, il est notre liaison, relation existentielle, multiple et ambiguë entre les existants contemporains comme tels, c'est-à-dire comme ambivalences vécues. Il demeure dans l'Histoire comme relation transhistorique entre les contemporains saisis dans leur historicité singulière. En chacun de nous il se donne et se refuse, comme il faisait du temps de sa vie, il est mon aventure et reste, par les autres, Kierkegaard, l'Autre, à l'horizon, témoin pour ce chrétien que la foi est un devenir toujours en péril, témoin pour moi que le *devenir-athée* est une longue entreprise difficile, un rapport absolu avec ces deux infinis, l'homme et l'univers.

Toute entreprise, même triomphalement menée, reste *échec*, c'est-à-dire incomplétude à compléter. Elle vit parce qu'elle est ouverte. L'échec, ici, est clair. Kierkegaard manifeste l'historicité mais manque l'Histoire. Buté contre Hegel, il s'est employé trop exclusivement à rendre sa contingence instituée à l'aventure humaine et, de ce fait, il a négligé la *praxis* qui est rationalité. Du coup, il a dénaturé le *savoir*, oubliant que le monde que nous savons est celui que nous faisons. L'ancrage est un événement fortuit mais la possibilité et la signification rationnelle de ce hasard sont données dans des structures générales

d'enveloppement qui le fondent et qui sont elles-mêmes l'universalisation d'aventures singulières par la matérialité où elles s'inscrivent.

Kierkegaard est vivant dans la mort en ce qu'il affirme la singularité irréductible de tout homme à l'Histoire qui pourtant le conditionne rigoureusement. Il est mort, au sein même de la vie qu'il continue par nous, en tant qu'il demeure interrogation inerte, cercle ouvert qui exige par nous d'être terminé. D'autres, à son époque ou peu après, ont été plus loin que lui, ont montré le cercle achevé en écrivant : « Les hommes font l'Histoire sur la base des circonstances antérieures. » En ces mots, il y a et il n'y a pas progrès sur Kierkegaard : car cette circularité reste abstraite et risque d'exclure la singularité humaine de l'universel concret tant qu'elle n'intègre pas l'immanence kierkegaardienne à la dialectique historique. Kierkegaard et Marx : ces morts-vivants conditionnent notre ancrage et se font instituer, disparus, comme notre avenir, comme notre tâche future : comment concevoir l'Histoire et le transhistorique pour restituer, en théorie et en pratique, leur réalité plénière et leur relation d'intériorité réciproque à la nécessité transcendante du processus historique et à la libre immanence d'une historialisation sans cesse recommencée, bref pour découvrir en chaque conjoncture, indissolublement liées, la singularité de l'universel et l'universalisation du singulier ?

*Conférence donnée à l'UNESCO le 21 avril 1964, lors du colloque sur*

*« Kierkegaard vivant ».*

*Kierkegaard vivant,*

Éditions Gallimard, collection Idées,

Paris, 1966.

*nrf*

GALLIMARD

5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07

[www.gallimard.fr](http://www.gallimard.fr)

© Éditions Gallimard, 1947 pour « *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité* », « *Aller et retour* », « *La liberté cartésienne* ». Éditions Gallimard, 1949 renouvelé en 1976 pour « *Matérialisme et révolution* ». Éditions Gallimard, 1964 pour « *Merleau-Ponty* ». Éditions Gallimard, 1972 pour « *Plaidoyer pour les intellectuels* ». Éditions Gallimard, 1972 pour « *L'anthropologie* », « *L'universel singulier* » Éditions Gallimard, 1990 pour la présente édition. Pour l'édition papier.

© Éditions Gallimard, 2017. Pour l'édition numérique.

Couverture : Kandinsky, *Enfilade de signes* (détail) © ADAGP, 2005. Kunstmuseum, Bâle.  
Photo © Colorphoto Hans Hinz.

Le présent ouvrage a bénéficié du soutien du CNL pour sa numérisation.

## DU MÊME AUTEUR

*Aux Éditions Gallimard*

### *Romans*

LA NAUSÉE.

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ, I : L'ÂGE DE RAISON.

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ, II : LE SURSIS.

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ, III : LA MORT DANS L'ÂME.

CEUVRES 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 SÉQUESTRÉS 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  
(*nouvelle édition revue et augmentée*).

PLAIDOYER POUR LES INTELLECTUELS.

UN THÉÂTRE DE SITUATIONS.

LES CARNETS DE LA DRÔLE DE GUERRE (novembre 1939-mars 1940).

LETTRES AU CASTOR *et à quelques autres* :

I. 1926-1939.

II. 1940-1963.

LE SCÉNARIO FREUD.

MALLARMÉ, La lucidité et sa face d'ombre.

## *Philosophie*

L'IMAGINAIRE, *Psychologie phénoménologique de l'imagination*.

L'ÊTRE ET LE NÉANT, *Essai d'ontologie phénoménologique*.

CAHIERS POUR UNE MORALE.

CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE (*précédé de QUESTIONS DE MÉTHODE*), I : *Théorie des ensembles pratiques*.

CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE, II : *L'intelligibilité de l'Histoire*.

QUESTIONS DE MÉTHODE (Collection « Tel »)

VÉRITÉ ET EXISTENCE. Texte établi et annoté par Arlette Elkaim-Sartre.

*Essais politiques*

RÉFLEXIONS SUR LA QUESTION JUIVE.

ENTRETIENS SUR LA POLITIQUE, avec David Rousset et Gérard Rosenthal.

L'AFFAIRE HENRI MARTIN, textes commentés par Jean-Paul Sartre.

ON A RAISON DE SE RÉVOLTER, avec Philippe Gavi et Pierre 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.

# Jean-Paul Sartre

## Situations philosophiques

Ce recueil obéit à un double principe : il rassemble les textes proprement philosophiques, répartis dans les divers volumes des *Situations*, de 1939 à 1968, et il fait droit au talent le plus manifeste de Sartre : celui d'essayiste qui mêle rhétorique de la persuasion, acuité critique et rigueur polémique.

Sartre traite de Husserl, du langage, de la liberté chez Descartes et du matérialisme ; il fait le portrait le plus extraordinaire qu'on ait brossé de Merleau-Ponty et de l'époque des années 1950 ; bien entendu, sa réflexion revient sans cesse sur la question de la nature et du rôle des « intellectuels » confrontés au déclin du stalinisme comme à la nécessité de prendre position face à la guerre du Viêt-nam ou aux événements de mai 1968.

Ces *Situations philosophiques* dessinent aussi les contours de l'existentialisme sartrien, en indiquent les sources (Kierkegaard notamment) et les thèmes dominants : liberté, responsabilité, engagement.

Cette édition électronique du livre *Situations philosophiques* de Jean-Paul Sartre a été réalisée le  
06 octobre 2017 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070720897 - Numéro  
d'édition : 279358).

Code Sodis : N14392 - ISBN : 9782072143618 - Numéro d'édition : 192535

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako [www.isako.com](http://www.isako.com) à  
partir de l'édition papier du même ouvrage.