

99 99

“ LES TÉMOINS ”

Les Éditions BERNARD GRASSET publient une nouvelle collection intitulée “LES TÉMOINS” et placée sous la direction de Francis CRÉMIEUX.

Le souci qui a inspiré cette collection a été de dégager de la production littéraire immédiate un certain nombre d'œuvres où s'expriment les différentes attitudes de l'homme actuel devant la vie.

Dans une époque tourmentée où l'inquiétude humaine effectue une large révision des valeurs, il est naturel que de jeunes essayistes, des poètes et des romanciers écrivent des œuvres-témoins.

Déjà parus :

Pierre Hervé : *La Libération trahie.*

Maurice Druon : *La dernière Brigade.*

Yves Farge : *Rebelles, Soldats et Citoyen.*

A paraître :

Gilbert Murry : *Les Intellectuels devant l'action.*

LES TÉMOINS

HENRI LEFEBVRE

CRITIQUE
DE

LA VIE
QUOTIDIENNE

GRASSET

DU MEME AUTEUR

- Le Nationalisme contre les Nations* (1) (E.S.I., 1937.)
Hiller au pouvoir. Bilan de cinq ans de fascisme en Allemagne (2) (Bureau d'Éditions, 1938).
Nietzsche (2) (Collection « Socialisme et Culture », E.S.I., 1939).
Le Matérialisme dialectique (3) (Collection « Nouvelle Encyclopédie Philosophique », Alcan, 1939).

En coopération avec N. GUTERMAN :

- Introduction aux Morceaux Choisis de K. Marx* (N.R.F., 1934).
La Conscience mystifiée (Collection « Les Essais », N.R.F., 1936).
Morceaux choisis de Hegel (3) (N.R.F., 1938).
Cahiers de Lénine sur la dialectique (3) (avec introduction et notes) (N.R.F., 1938).

EN PRÉPARATION :

- Traité du Matérialisme dialectique* (Edit. Sociales).
Huit volumes : Théorie de la Connaissance; logique et méthodologie. — Matérialisme historique. — Dialectique dans l'étude du Capital et de l'État. — L'humanisme. — Psychologie et théorie de l'individualité. — Esthétique.
Critique de la vie quotidienne (Ed. Grasset, 2 vol.).
L'existentialisme (Editions Sagittaire).
Histoire rurale de la France (avec Albert Soboul, Editions « Hier et Aujourd'hui »).
La Conscience privée, étude sur l'histoire et la structure sociale de l'individualité (Ed. Sagittaire).
Descartes (Ed. Hier et Aujourd'hui).
L'Homme et le Soldat (Ed. France d'abord), etc.

(1) Livre saisi et détruit en octobre 1939 par ordre du gouvernement Daladier.

(2) Livres saisis et détruits au début de 1940 par suppression de l'éditeur.

(3) Volumes saisis et détruits en fin 1940 par ordre de l'autorité occupante (Liste « Otto »).

HENRI LEFEBVRE
—
CRITIQUE
DE
LA VIE
QUOTIDIENNE

(INTRODUCTION)

" LES TÉMOINS "
COLLECTION DIRIGÉE
PAR FRANCIS CRÉMIEUX

ÉDITIONS BERNARD GRASSET
61, RUE DES SAINTS-PÈRES (VI*)
PARIS

NOTES BRÈVES
SUR QUELQUES LIEUX DEVENUS COMMUNS

LES Nombres n'ont pas perdu leur prestige mystique. Par une confusion digne de l'an mil, la plupart des artistes et des écrivains, entre 1880 et 1900, se rangèrent parmi les « fins de siècle » et les « décadents ». Par la même confusion, ceux qui apparurent après l'exposition de 1900 sur la scène littéraire se donnèrent aisément une allure de renovateurs. Pour le public, pour eux-mêmes, ils représentaient le « nouveau siècle ». La décadence cessait d'être à la mode.

Elle cessait d'être à la mode au moment précis où commençait véritablement la décadence, l'agonie convulsive de la civilisation dite « moderne ». Paisiblement mûrie dans la tranquillité et le bonheur de l'autre avant-guerre, la génération des « nouveau-siècle » est arrivée

cependant à dominer la période tourmentée et à véhiculer ses « valeurs » jusqu'à ce jour (1945) — de sorte qu'en France, « spirituellement », on assiste depuis près d'un demi-siècle à la plus stupéfiante continuité, guerres et défaites et victoires apparaissant jusqu'ici comme des épisodes qui ne troublent ni l'âme des philistins ni celle des esthètes.

A cette génération, nous sommes redevables d'un certain *dénialement*. Une lucidité plus aiguë, plus perspicace, accompagnée d'une technique intellectuelle et littéraire plus perfectionnée, fut la contre-partie positive d'un *cynisme* plus poussé.

La petite bourgeoisie fournit la plupart des pharisiens de la vie politique et sociale : le petit bourgeois aime, oppresseur ou victime, les situations justifiées. Vers 1900 (coïncidence fortuite entre le nombre et la date historique), la grande bourgeoisie, qui n'a plus besoin de justifier à ses propres yeux ses actes politiques (encore qu'elle sache fort bien jouer sur le clavier des « valeurs », grandes orgues sonores), l'emporte décidément sur la petite bourgeoisie : cette dernière cesse d'avoir un rôle politique déterminant.

La petite bourgeoisie était bourrée de préjugés, d'ennui, d'idéal. Donc, après 1900, l'immoralisme se répand et devient la nouvelle mode. Au lieu d'inventer une éthique, on répond à la morale étriquée par un immoralisme. Les questions sexuelles cessent dans une certaine mesure d'être mises au régime du secret. La lucidité abstraite remplace la prédication. Une certaine sensualité intellectualisée apparaît;

l'intellectuel, l'esthète, découvre — et c'est un spectacle d'un haut comique pour l'observateur désintéressé — qu'il a soif, qu'il a faim, qu'il désire. Il s'en aperçoit avec une surprise émue et joyeuse; il entonne poétiquement la louange de sa soif et de sa faim et de son désir, et de la source, et de l'auberge, et des nourritures terrestres...

D'autre part, l'époque du capitalisme financier fut, dès son début, caractérisée par une extrême abondance de capitaux errants qui cherchaient à s'investir — ou fuyaient l'investissement et cherchaient, dans des *exodes* discrets ou agités, un refuge.

Cette abondance de disponibilités (pécuniaires et humaines) fut d'un grand profit pour les littérateurs et les artistes. Le boom sur les tableaux, sur les livres rares et les éditions de luxe commence en même temps qu'un renouveau du snobisme peu après 1900. Ecrivains, artistes, trouvent la vie plus belle, plus « libre ». Achetés en même temps que leurs œuvres avec une inconscience à peu près totale — consciences aliénées, devenues marchandises sans le savoir — ils ont fermé les yeux sur les aventures terribles qui se préparaient, même et surtout lorsqu'ils mettaient au premier plan le thème nouveau, abstrait, métaphysique de « l'aventure » et du « risque ». Responsables ou irresponsables? Peu importe ici. Ce qu'il importe d'établir, c'est que les thèmes profonds n'ont pas changé, que le *xx*^e siècle littéraire est un mythe, une illusion. Les thèmes de l'aventure et du risque, de l'immoralisme et de la liberté sexuelle ont-ils en

quoi que ce soit modifié le pessimisme, le doute, la lassitude, le désespoir, la solitude, réalités et thèmes bien autrement profonds, tenaces, qui apparaissent dans notre littérature vers la fin de la première moitié du XIX^e siècle? Au contraire! La résonance de ces thèmes s'amplifie, s'aggrave, se précise, dans le climat « nouveau » de sèche lucidité, de technique verbale supérieure et de cynisme glacé. A quoi correspond le thème de l'aventure? A la dissolution des rapports sociaux dans la société capitaliste décadente.

Le critique objectif, qui ne se laisse pas prendre aux supercheries, aux illusions d'optique consenties, aux congratulations réciproques des intéressés et aux manières des critiques qui se prononcent sur « l'importance » des œuvres dans la semaine qui suit leur parution, démêle sous les dessins enjolivés de la surface l'entrelacement plus profond des thèmes. Il arrive à cette conclusion : « Le XIX^e siècle littéraire et « spirituel » commence avec Nerval et Balzac et Flaubert. Le romantisme se rattache à Jean-Jacques par sa rhétorique sentimentale, par son individualisme qui sut encore se complaire en lui-même, ne trouvant aucun obstacle entre lui, la nature, le divin, puisqu'il n'avait pas encore été sérieusement éprouvé par la solitude et l'angoisse. Stendhal, lui aussi, fut un homme du XVIII^e siècle, optimiste et plein de confiance en l'homme, en la nature et le naturel. Avec Balzac et Flaubert, nous entrons dans une autre époque, et nous n'en sommes pas encore sortis... »

Quels sont, d'après cette critique objective,

les thèmes caractéristiques de l'intelligent mais noir XIX^e siècle? Nous n'en citerons que trois, dont un seul nous préoccupe spécialement ici, — le dernier, — et qui d'ailleurs sont liés par plus d'une fibre douloureuse :

THÈME DE L'ÉCHEC, DE LA DÉFAITE (Cf. *L'éducation sentimentale*, les *Fusées* et *Mon cœur mis à nu*, etc..., etc.).

THÈME DE LA DUALITÉ (Spleen et idéal, action et rêve, chair et âme, etc... (1).)

THÈME DU MERVEILLEUX.

Sous le signe du Merveilleux, la littérature du XIX^e siècle mène contre la vie quotidienne une attaque qui n'a pas faibli. Elle s'efforce de la dégrader, de la discréditer. Bien que la dualité du merveilleux et du quotidien soit aussi douloureuse que celle de l'action et du rêve, du réel et de l'idéal — et que cette dualité soit une raison profonde de l'échec, de la défaite que déplorent tant d'œuvres — l'homme du XIX^e siècle n'en a cure et s'obstine dans la dépréciation de la vie réelle, de l'homme réel, du monde « tel qu'il est ».

Chateaubriand avait inventé le « merveilleux chrétien » aussi académique et froid que l'était devenu le merveilleux antique, celui des dieux empruntés au panthéon d'Homère. Ensuite, le romantisme sut se contenter d'un médiocre atti-

(1) L'échec, la défaite, la dualité de l'individu dans l'époque individualiste feront l'objet de *La conscience privée*, étude sur l'histoire et la structure de l'individualité.

rail de sorcellerie, de fantômes et de vampires, de clairs de lune et de ruines médiévales, vaste musée Grévin pour petits bourgeois. Il était réservé à Victor Hugo d'inventer la forme la plus inepte du merveilleux, le merveilleux *moral*, sauvé du ridicule par l'extraordinaire mouvement verbal de ce poète :

Montagnes que revêt
L'innocente blancheur des neiges vénérables...
Je vous prends à témoin que cet homme est méchant!

s'écrie l'Aigle du Casque, subitement animé par la morale.

Avec Baudelaire, avec lui seul, le merveilleux prend une acuité, une vivacité originales : parce qu'il cesse d'être situé sur le plan métaphysique et moral, pour entrer dans le quotidien, que, dès lors, il va déprécier, corroder, attaquer à son *niveau* et comme du dedans. Il va pénétrer dans l'homme, dans la chair, aussi profondément que la conscience de l'échec, celle de la dualité, celle de la solitude et du néant.

Reprenons ce texte dont plus d'un commentateur a déjà montré l'importance : *Le Peintre de la vie moderne* (Œuvres, édition de la Pléiade, t. II, p. 324-363). Baudelaire annonce la présence en chaque chose — la plus familière — d'une deuxième nature, l'abstrait, le symbole : « Si un homme impartial feuilletait une à une toutes les modes françaises depuis l'origine de la France jusqu'au jour présent... et s'il ajoutait à la vignette qui représente chaque époque la pensée philosophique dont celle-ci était la plus occupée ou agitée, pensée dont la vignette

suggère inévitablement le souvenir, il verrait quelle profonde harmonie régit tous les membres de l'histoire. » L'unité du monde apparaît à Baudelaire sous la forme étroite, abstraite, du symbole caché derrière la chose. Le beau, dit-il encore, est toujours « d'une composition double ». Cette dualité de l'art est une conséquence de la dualité de l'homme : d'un côté un élément éternel, de l'autre un élément « circonstanciel », qui sera tour à tour ou tout ensemble « l'époque, la mode, la morale, la passion ». Lorsque l'éternel transparait dans le circonstanciel — le merveilleux dans le familier — naît l'œuvre belle. Constantin Guys, à l'éloge duquel Baudelaire consacra cet article, sut d'après lui extraire de la nature la fantasmagorie.

Dans la multiple dualité de l'homme, celle de l'art et de la nature correspond à celles de la ville et des champs, du fard et de la simple chair, de l'habit et du corps. La dualité de l'éternel et du circonstanciel, de l'esprit et de la matière, est aussi la dualité du bien et du mal, de l'individu et de la foule. Baudelaire, qui n'a pas découvert la dualité et qui ne prétend pas l'avoir découverte, cherche plutôt à l'exaspérer, jusqu'à retrouver dans une extrême et douloureuse tension une sorte d'unité : unité confuse — non pas conciliation, ou synthèse, ou dépassement — mais plutôt confusion savante dans laquelle la contradiction se résout en une douleur aiguë, tenace, térébrante jusqu'à ruiner la conscience. Ce qu'il attend du peintre de la vie moderne? qu'il épouse la foule ennemie; qu'il contemple les « paysages de pierre » de la grande ville, comme une nouvelle nature au

sein de l'artifice et de l'art; qu'enfin, il aperçoit l'éternel dans le transitoire et plus encore dans le fugitif. Que dans le quotidien et même, s'il le faut, en le déchirant comme une enveloppe charnelle de l'âme — en lui, non pas au-dessus ou en dehors — l'artiste atteint et fasse jaillir l'étrange, le mystérieux, le bizarre... Et puis, confondant les ordres et les domaines les plus différents, inaugurant l'éloge de la maladie mentale, Baudelaire réclame de la pensée qu'elle donne elle-même le choc, la secousse nerveuse génératrice du Bizarre. Il renie, en passant, l'Homme, la maturité, la force, au profit du mythe de l'Enfance, corollaire du Merveilleux : « Remontons, s'il se peut, par un effort rétrospectif de l'imagination, vers nos plus jeunes, nos plus matinales impressions, et nous reconnaitrons qu'elles avaient une singulière parenté avec les impressions, si vivement colorées, que nous reçûmes plus tard à la suite d'une maladie physique... L'enfant voit tout en nouveauté, il est toujours ivre... Le génie n'est que l'enfance retrouvée à volonté, l'enfance douée maintenant pour s'exprimer d'organes virils et de l'esprit analytique. C'est à cette curiosité profonde et joyeuse qu'il faut attribuer l'œil fixe et animalement extatique des enfants devant le nouveau... »

Le familier ne devient transparent et ne livre en filigrane son mystère que dans un état de grâce du voyant. L'Ange du Bizarre touche de son aile le front des enfants, mais il descend dans l'âme du malade et du convalescent. Alors le monde s'entr'ouvre et montre ses trésors secrets. Illusion ou réalité plus réelle? la ques-

tion ne se pose pas pour Baudelaire, ne se pose pas encore.

Il lui suffit d'une confusion mentale organisée, consentie, qu'apportent délicieusement les mots, et surtout le choc des mots de nature différente. (« Ces robustes navires, à l'air désœuvré et nostalgique », *Fusées*, XI — « jouissances spirituelles et physiques », *Fusées*, XV.) Il y a chez Baudelaire une sorte de dialectique des contraires (1), mais qui avorte. « Bouffonnerie lyrique ou féérique... Atmosphère anormale... des grands jours... quelque chose de berçant et même de serein dans la Passion : régions de la poésie » (*Fusées*, XXIII). Ou encore : « Cruauté et volupté, sensations identiques » (*Mon Cœur mis à nu*, XXI). D'où les aveux : « J'ai cultivé mon hystérie avec jouissance et terreur » (*Mon Cœur mis à nu*, CXXXVII).

Dans cette confusion (à la base de laquelle nous pouvons diagnostiquer, non pas l'anti-intellectualisme, mais tout au contraire l'excès d'intellectualité, le cérébralisme, la pensée sur-excitée, cherchant à penser le sensible et le

(1) Dialectique sur laquelle Baudelaire avait — par quelle voie? — des informations certaines. Qui visait-il dans ces lignes : « Portrait de la canaille littéraire, Docteur Estaminetius Crapuloans Pedantissimus... son hégélianisme... » ? (*Mon cœur*..., XXI).

Lui-même (Baudelaire) écrivait dans l'esprit hégélien le plus pur : « Qu'est-ce que la chute? Si c'est l'unité devenue dualité, c'est Dieu qui a chuté. En d'autres termes la création ne serait-elle pas la chute de Dieu... », et plus loin : « L'identité des deux idées contradictoires... Cette identité a toujours existé... C'est l'histoire. » (*Id. cit.*, XXXV).

quotidien au lieu de les percevoir, et à découvrir en eux un double abstrait), règnent encore les mots, seuls points d'appui solides, dernière réalité sociale. Toutes les indications reprises cent fois, mille fois depuis lors, par les clans turbulents et névrotiques des poètes, se trouvent chez Baudelaire, avec la franchise qui lui fit écrire que « seule la brute bande bien » (*Mon Cœur*, cf. XXI) : « La langue et l'écriture prises comme opérations magiques... » — « Art magique » — Magisme « appliqué à l'évocation », proclame le *Cœur mis à nu* (cf. XL). Et dans ses essais théâtraux, il se prescrit de ne pas oublier « le drame, le côté merveilleux, la sorcellerie et le romanesque. »

Lorsque Flaubert, le petit bourgeois qui haïssait les petits bourgeois (entre eux, ils se haïssent et se méprisent) partit pour l'Orient, il ne savait pas qu'il rentrerait dans son trou de rat de rentier avec sa pacotille orientale et ses poisons dans le sang, et qu'il en vivrait — aux côtés de sa vieille maman — comme l'autre, le bohème, le famélique, le bouffon, vivait avec les souvenirs des Iles, des négresses et de son enfance choyée. Le thème de l'échec n'est pas moins poignant dans la correspondance et l'œuvre de Flaubert que dans les notes intimes de Baudelaire. Echec d'un amour, défaite d'un homme : *L'Education sentimentale*. Echec d'une femme, défaite de l'amour : *Madame Bovary*. La dualité, sans qu'il en eût claire conscience (ce qui dépassait le génie flaubertien), éclate dans le contraste entre la splendeur orientale de *Salammô* et la minutie amère et saugrenue de *Bouvard et Pécuchet*. Ainsi, Flau-

bert partage avec Baudelaire l'honneur ingrat d'ouvrir le XIX^e siècle littéraire.

Laissons de côté, pour le moment, la dénonciation de la réalité dont les thèmes littéraires furent l'expression transposée — à savoir notamment la maladie infantile et la dissolution interne d'un type d'individualité, celui qui correspond à « l'individualisme » dit « moderne ». L'appel à des forces inconscientes, élémentaires et primitives, prétendument capables de renouveler par un apport des « profondeurs » cette individualité engagée dans une impasse, et de lui apporter un contenu avec un sens, ne fut qu'un aspect de sa décomposition.

Après Baudelaire, après Flaubert, la littérature s'engage dans la voie du cérébralisme, de l'hyper-intellectualité (1). Rimbaud n'eut pas à

(1) C'est ici l'occasion de dégager le procès que nous poursuivons de celui que mène, avec tant d'obstination dans la mauvaise humeur, M. Julien Benda. Cet écrivain s'est érigé en censeur de son époque, au nom de la Raison classique, éternelle, immobile. L'acte d'accusation est construit sur la base fragile d'un malentendu; comme le constate fort bien M. G. Picon dans *Confluences*, n° 6 : tantôt les reproches de Benda visent ce qu'il convient d'appeler l'anti-intellectualisme; tantôt ce qu'il convient d'appeler l'anti-rationalisme. M. Benda comprend mal la distinction philosophique entre l'intelligence (entendement, fonction d'analyse) et la raison (fonction d'unité et de synthèse). Au lieu de définir avec soin son vocabulaire, il se contente de renvoyer à ce que le bon sens, l'opinion générale de « tout le monde » entend par tel ou tel mot. Mais « si l'on se tourne vers M. Tout le Monde pour lui demander ce qu'il pense de Proust, de Valéry, de Gide, il répondra qu'ils sont trop intellectuels ». (Auguste ANGLÈS : *Action*, 28 septembre 1945.)

On peut reprocher à toute la « modernité » de ne pas respecter les canons de la vieille raison, non pas d'être anti-intellectualiste, bien au contraire.

D'ailleurs, si la vieille Raison se plaint, en son incar-

retourner vers son enfance : il fut le génie enfant, et ce génie le quitta avec l'enfance. Jamais il n'atteignit la maturité, la sphère des distinctions entre l'intelligence et la raison, les sens et la pensée, les choses et les concepts.

Rimbaud, on l'a dit et redit, pratiquait — comme beaucoup d'enfants — l'hallucination simple. Il poétise le réel en voyant directement une chose à la place d'une autre. Là où ses yeux percevoient des visages, des nuages, des paysages, il « voit » des animaux, des anges, des cités incroyables. Il écarte tout intermédiaire entre la chose et l'autre chose (l'image). Il élimine la conjonction « comme » qui introduisait habituellement les métaphores, comparaisons et « images » classiques ou romantiques. Le mot « image » change de sens, prend une signification sensorielle et cependant sur le plan du rêve ou de l'esprit. Dans cette confusion perfectionnée de l'abstrait et du concret, le symbole ne se distingue plus de la sensation, bien qu'il soit d'une intellectualité affinée jusqu'à lui donner une portée métaphysique; et le

nation J. Benda, d'être délaissée, n'est-ce pas qu'elle s'est prétendue éternelle avec un peu trop de fatuité? Et n'y a-t-il pas quelque peu de sa faute? Nous cherchons une nouvelle Raison, capable d'organiser l'humain, d'agir dans le temps au lieu de se prétendre au-dessus du temps. Une Raison efficiente, concrète, voilà ce que nous avons trouvé. Car il s'agit, chacun l'a deviné, de la *Raison dialectique*.

Nous n'engageons pas ici le procès de la « modernité » en tant qu'elle fut irrationnelle, mais plus largement en tant qu'attaque contre l'homme dans sa totalité et dans sa vie — attaque qui, d'autre part et en un autre sens, contribue à poser le problème et apporte l'exigence ainsi que certains éléments de sa solution.

poète s'identifie hardiment avec la chose, avec le symbole :

Plus douce qu'aux enfants la chair des pommes
L'eau verte pénétra ma coque de sapin... [sûres,
Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir...
(*Bateau ivre*.)

C'est ainsi que « le poète se fait voyant par un long, ruineux et raisonné dérèglement de tous les sens... »

Le poète se dédouble, insupportablement, car « je est un autre », et le sait. Mais il retrouve, au niveau de la vie élémentaire, sensible et dans la confusion — dans la névrose entretenue — une sorte d'unité informe. « Ineffable torture », ajoute la lettre bien connue, puisque le poète « cherche lui-même, épuise en lui tous les poisons » et toutes les formes de souffrance et de folie. (RIMBAUD, *Lettre du 15 mai 1871*.)

C'est au niveau du réel quotidien que s'opère l'alchimie qui le transmue en poésie par le moyen des mots. Et dans les *Chants de Maldoror*, c'est bien du rapprochement imprévu de deux objets familiers — par exemple un parapluie et une machine à coudre sur une table de dissection — que surgit l'effet de surprise, le choc à la fois intellectuel et nerveux, dans lequel Lautréamont découvre ce qu'il nomme encore la beauté.

Le thème moderne du merveilleux a subi par la suite une curieuse et assez confuse dissociation.

Le *réalisme magique* s'est efforcé d'exprimer, d'exhaler comme un parfum, la signification

mystérieuse du monde réel. Ainsi, dans le *Grand Meaulnes*, la vie banale en apparence d'un écolier pauvre laisse transparaître peu à peu un mystère, un charme. Le réel se trouve ainsi « transfiguré », ou plus simplement enjolivé, et rendu acceptable au moins littérairement.

Le *surréalisme*, plus expressément, se proposait de déplacer l'intérêt du réel, et sur la voie ouverte par Rimbaud, de découvrir dans le familier, par un jaillissement brusque, l'autre monde, l'infini imaginaire.

Que le *réalisme magique* se soit voulu plutôt réactionnaire, et que le *surréalisme* se soit cru révolutionnaire, mais que tous deux déprécient semblablement le réel au profit du magique ou du merveilleux, cette rencontre, cette collusion est pleine de sens. Il s'agit d'une même entreprise, d'une même attaque contre la vie quotidienne et le réel humain. Réaction littéraire et politique — et pseudo-révolution — se rencontrent.

« Le merveilleux est toujours beau; n'importe quel merveilleux est beau, il n'y a même que le merveilleux qui soit beau », proclamait sur le ton solennel, autoritaire, intimidant pour les adolescents naïfs, qui lui est propre, M. Breton dans le *Premier Manifeste du surréalisme*. Le dessein des surréalistes fut de ne négliger aucune forme de ce merveilleux. Ecoutez plutôt la préface à sa traduction du *Moine* de Lewis, par Antonin Artaud : « Que tous ceux dont l'esprit reflue vers les données fermées et purement organiques des sens comme vers leurs excréments, se nourrissent de ce résidu habituel et de cet excrément de l'esprit que l'on appelle la

réalité, je continuerai à tenir pour une œuvre essentielle *Le Moine*, qui houscule cette réalité à pleins bras, qui traîne devant soi des sorciers, des apparitions et des larves, avec le naturel le plus parfait, et qui fait enfin du surnaturel une réalité comme les autres... Je sais que je crois en la Vie Eternelle et que j'y crois dans son sens entier. Je regrette de vivre dans un monde où les sorciers et les devins se cachent, et où il y a d'ailleurs si peu de vrais devins... Je trouve étonnant que les cartomanciens, tireurs de tarots, derviches, sorciers, nécromanciens et autres réincarnés, soient devenus depuis si longtemps de purs personnages de fables et de romans, et qu'un des côtés les plus superficiels de l'esprit moderne veuille que le naïf soit celui qui s'adonne aux charlatans. Je m'adonne aux charlatans, rebouteux, mages, sorciers, chiromanciens, parce que toutes ces choses sont, et que pour moi il n'y a pas de limites ni de formes fixées aux apparences; et quelque jour Dieu — ou Mon Esprit — reconnaîtra les siens... »

Voilà un procès du réel et de la vie quotidienne engagé vigoureusement, certes, mais de façon bien compromettante!

Il se peut, après tout, que les historiens de la vie moderne soient amenés à reconnaître dans le « surréalisme » un grand événement de l'esprit, surgi dans une époque où il y eut beaucoup d'événements et si peu d'esprit.

Déjà, des historiens très pressés s'empressent autour de ce petit cadavre. (Ce n'est d'ailleurs pas une preuve d'abondance et de fécondité, mais bien de misère, d'exténuation, que la quantité de biographies, de bilans, de juge-

ments, de livres érudits, consacrés aujourd'hui à des « vivants » illusoire.)

Incontestablement, il y eut dans le surréalisme, du côté de ses jeunes adeptes, un grand désir de pureté. Ils voulaient vivre, vivre selon eux-mêmes — librement, dans la pureté de « l'esprit ». Révolte, protestation contre un réel intolérable, refus de ce réel, désespoir, espérance d'un salut humain immédiatement possible, départ incessant pour le monde proche et merveilleux des images et de l'amour, se mêlaient dans une confusion que ne vint éclaircir aucune analyse lucide. Dans une dualité désespérée, consentie, entretenue, ils voulurent vivre hors du réel, sans lui, contre lui. En tant que *symptôme*, le surréalisme fut peut-être important. Le premier malheur des surréalistes fut de condamner en même temps le réel abject de l'entre-deux-guerres et le réel humain — de frapper de la même marque d'infamie le possible de l'homme et le destin dégradant de la bourgeoisie.

Leur deuxième malheur fut de tomber aux mains d'un homme, M. Breton (André), qui sut capter, utiliser et dégrader la pureté de ceux qui venaient à lui; il ne fut pas seulement le pape du surréalisme, il en fut le politicien (1).

Appliquant à la « direction » du « groupe surréaliste » tous les procédés de la vie politique traditionnelle — flatter, diviser pour régner, attirer, provoquer, calomnier, exclure — il sut mener ce clan de jeunes poètes comme un parti

(1) Cf. Maurice NADÉAU : *Histoire du Surréalisme* (Ed. du Seuil), Paris, 1945.

en marge des partis. Les prétendues découvertes « spirituelles » du surréalisme furent en fait des découvertes politiques, c'est-à-dire déterminées suivant les besoins et les perspectives de la politique du groupe, par les événements les plus extérieurs (1). L'anarchisme dadaïste accompagna le « désordre » qui suivit l'armistice de 1918. Dans cette période réellement révolutionnaire, seuls manquèrent la pensée, l'organisation, le sens d'un ordre neuf, pour que fussent abattus les fondements du désordre établi; mais les intellectuels anarchistes ne s'en doutaient pas. Puis, lorsque vint l'après-guerre et ce que les économistes marxistes nomment la période de stabilisation relative du capitalisme, M. Breton, après avoir clamé : « Lâchez tout... Lâchez votre femme... Partez sur les routes... », perçut non sans finesse (politique) le besoin général d'une doctrine définie et d'un système étayé par des arguments; l'heure était venue d'un appel universel : « Snobs de tous les pays, unissez-vous », ainsi que d'une confusion habilement entretenue entre la « révolution permanente » et le scandale permanent. La stabilité momentanée de la société établie se prolongeant quelque peu, celui qui avait auparavant adopté la formule « l'art c'est de la sottise » établit sentencieusement la possibilité d'un art surréaliste — d'une poésie, d'une peinture, d'une sculpture, d'un cinéma surréalistes. L'heure de cette réhabilitation d'un art scandaleux et rentable, avait également sonné. En même temps, M. Breton sut exploiter la confusion tenace entre l'anarchisme

(1) Cf. M. NADÉAU, op. cit., p. 72.

et le communisme, entre la transformation « spirituelle » et la transformation sociale de l'homme. Ce furent alors les discussions sibyllines sur la « Révolution spirituelle » qui vinrent à point soutenir le prestige défaillant et fournir un aliment à la « pensée surréaliste » déclinante (1). Si l'on veut maintenant examiner le contenu de cette « pensée », on constate que le surréalisme doctrinal, parti avec des prétentions énormes — nouveau mysticisme, méthode de connaissance « de l'abîme intérieur » —, se termine tout simplement en histoires de vieille femme superstitieuse. Son seul intérêt reste celui d'un symptôme. De la dépréciation méthodique, de l'attaque tenace livrée par la littérature du XIX^e siècle contre la vie réelle, le surréalisme marque à la fois le paroxysme absurde et la fin.

Le surréalisme prétendit porter un coup mortel à la « pensée dirigée ». Il voulait une « dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale... » Il prétendait même ruiner « tous les autres mécanismes psychiques et se substituer à eux dans la résolution des principaux problèmes de la vie... » (Breton). Et cette prétention énorme (cette « grande ambition », ce « message bouleversant », comme on disait, il y a vingt ans, dans le vocabulaire alors à la mode, avant qu'il fût question d'« en-

(1) Sur la carrière littéraire de ce *Pedantissimus* et sur les procédés de gouvernement employés par lui, on relit avec plaisir la *lettre de rupture*, de J. Prévert, reproduite dans *Nadeau*, op. cit., p. 330 : « Il écrivait... disait-il, pour trouver des hommes, et lorsque par hasard il en trouvait, il avait atrocement peur... il guettait le moment où il pourrait les salir. »

gagement », et d'« assumer » le réel...) s'appuyait sur un hégélianisme primaire : « Je crois à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolue, de sur-réalité... »

Il fallut bientôt déchanter. Et de ces aspirations au renouvellement de la pensée, de la connaissance et de la réalité, il ne sortit guère que la théorie du « merveilleux moderne » :

« Des mythes nouveaux naissent sous chacun de nos pas. Là où l'homme a vécu commence la légende, là où il vit. Je ne veux plus occuper ma pensée que de ces transformations méprisées. Chaque jour se modifie le sentiment moderne de l'existence. Une mythologie se noue et se dénoue... »

« Aurai-je longtemps le sentiment du merveilleux quotidien ? Je le vois qui se perd dans chaque homme... qui avance dans l'habitude du monde avec une aisance croissante, qui se défait progressivement du goût et de la perception de l'insolite... »

« Métaphysique des lieux, c'est vous qui bercez les enfants, c'est vous qui peuplez leurs rêves. Ces plages de l'inconnu et du frisson, toute notre matière mentale les cerce... »

« Pas un pas que je ne fasse vers le passé, que je ne retrouve ce sentiment de l'étrange, qui me prenait quand j'étais encore l'émerveillement même... »

« La porte du mystère, une défaillance humaine l'ouvre, et nous voilà dans le royaume de l'ombre. Un faux pas, une syllabe échappée révèlent la pensée de l'homme. Il y a dans le

trouble des lieux de semblables serrures qui ferment mal sur l'infini. Là où se passait l'activité la plus équivoque des vivants, l'inanimé prend parfois un reflet de ses plus secrets mobiles; nos cités sont ainsi peuplées de sphinx inconnus... » (ARAGON, *Le Paysan de Paris*.)

En relisant, vingt ans après leur parution, ces textes surréalistes, il est impossible de ne pas être surpris par leurs vices de forme et de contenu : un ton tranchant et glacé qui traverse les détails et les lie sans lien réel — une insensibilité, une raideur un peu cauchemardesque solidaire de l'automatisme verbal, un décalage évident entre les promesses effarantes et l'accomplissement.

On promettait un nouveau monde, et il ne s'agissait que des mystères de Paris. On promettait une nouvelle foi, et de quoi s'agissait-il au juste? O littérature, que de petits crimes l'on commet en ton nom!

Dans le nouveau merveilleux, rien de nouveau et rien de merveilleux. Rien qui ne fût déjà dans la confusion mentale pratiquée par Baudelaire et Rimbaud. De la métaphysique et du mythe à l'extrême degré de déchéance (ni plus ni moins que chez Giraudoux et Claudel) — de la psychanalyse, du bergsonisme (retour à la fraîcheur des sensations enfantines) — un éclectisme, une confusion doctrinale inextricable, unis à un incontestable parisianisme, tels sont les ingrédients que la moindre analyse décèle dans le « merveilleux moderne ». Un examen plus poussé permet cependant de relever certains éléments originaux par rapport à la période Baudelaire-Rimbaud :

a) Dans le surréalisme, l'élément morbide (confusion mentale) émerge, devient « systématisé ». Le paranoïaque en arrive à « tenir les images mêmes du monde extérieur pour instables et provisoires, sinon pour suspectes... » et c'est là une preuve de « la toute-puissance du désir, qui reste depuis l'origine le seul acte de foi du surréalisme. » (DALL.) La *dualité* se creuse jusqu'à entraîner un consentement à la folie pour supprimer toute complicité avec le réel;

b) Le merveilleux nouveau n'est plus merveilleux. Dans la mesure où il y eut une poésie fondée sur le merveilleux, elle était solidaire des mythes et de la religion (des mythes naïfs, des mythes « vécus » par les âmes simples); déjà le merveilleux métaphysique et moral n'était qu'une déchéance. Avec le surréalisme (et le texte d'Aragon cité plus haut fourmille d'aveux), il n'est plus question véritablement du merveilleux, mais de l'insolite, de l'inattendu et du bizarre, d'un simple effet de surprise et de dépaysement;

c) En effet, ce merveilleux prétendu ne se manifeste qu'au niveau de la vie quotidienne. Non pas au-dessus et au-dehors d'elle, comme le merveilleux de la magie, du mythe, du surnaturel pour lesquels tout est réellement possible, et tout de suite. Il veut être l'envers, l'autre côté de cette vie quotidienne, infiniment plus intéressant. Il prétend déplacer l'intérêt à la vie, la décentrer. C'est ce qui explique la minutie pédante des descriptions, l'importance burlesque attachée par M. Breton à la recherche des « objets surréalistes ». Il était même question

de construire des objets surréalistes pratiques, usuels, dont voici un exemple : deux solides, l'un en forme de quartier d'orange, avec deux plans supérieurs se coupant en une arête prononcée — l'autre comme une boule fendue à sa base et suspendue au-dessus du premier par un fil. Cette boule est donc mobile et se déplace au-dessus du solide inférieur de façon que l'arête de celui-ci soit en contact avec la base fendue de l'autre. Le contact n'est pas une pénétration. « Or, tous ceux qui ont vu fonctionner cet objet ont éprouvé une émotion violente et indéfinissable, en rapport bien entendu avec les désirs sexuels inconscients » (tout psychologue impartial pourrait compléter : en rapport avec des désirs infantiles et névrotiques).

Et le commentateur-historien ajoute, avec son imperturbable naïveté, que l'inconscient, le rêve, l'automatisme, entrent ainsi « dans le domaine de la vie courante; voici la vie au service de l'automatisme, de l'inconscient... » et que :

« Les surréalistes, prenant conscience de leurs nouveaux dons, se croient capables en lançant dans le monde une quantité infinie d'objets de ce genre, de créer un monde pratique, usuel, accordé aux désirs de l'homme... » (NADEAU, p. 216.)

Et voici ce que donne cette pénétration — inévitable, logiquement déterminée — du surréalisme dans la vie quotidienne.

« La vie quotidienne abonde en menues découvertes... Je suis intimement persuadé que toute perception enregistrée de la manière la plus involontaire, comme par exemple celle de paroles prononcées à la cantonade, porte en

elle la solution symbolique ou autre d'une difficulté où l'on est avec soi-même...

« Ainsi, pour faire apparaître une femme, me suis-je vu ouvrir une porte, la fermer, la rouvrir — quand j'avais constaté que c'était insuffisant, glisser une lame dans un livre choisi au hasard, après avoir postulé que telle ligne de la page de gauche ou de droite devait me renseigner d'une manière plus ou moins indirecte sur ses dispositions, me confirmer sa venue imminente ou sa non-venue — puis recommencer à déplacer les objets, chercher les uns par rapport aux autres à leur faire occuper des positions insolites. Cette femme ne venait pas toujours, mais alors il me semble que cela m'aidait à comprendre pourquoi elle ne venait pas, il me semble que j'acceptais mieux qu'elle ne vint pas. D'autres jours, où la question de l'absence, du manque invincible, était tranchée, c'était des cartes interrogées tout à fait hors des règles, quoique selon un code personnel invariable et assez précis, que j'essayais d'obtenir pour le présent, pour l'avenir, une vue claire de ma grâce et de ma disgrâce... Le mode de consultation auquel allait et va encore ma prédilection supposa presque d'emblée la disposition des cartes en croix (au centre ce que j'interroge : moi, elle, l'amour, le danger, la mort, le mystère — au-dessus ce qui plane — à gauche ce qui effraye ou nuit — à droite ce qui est certain — au-dessous ce qui est surmonté). L'impatience voulut que devant trop de réponses évasives, j'eusse recours très vite à l'interposition dans cette figure, d'un objet personnalisé, lettres ou photographies, qui me

parut amener des résultats meilleurs, puis, électivement, tour à tour, de deux petits personnages fort inquiétants que j'ai appelés à résider chez moi : une racine de mandragore... » etc. (BRETON, *L'Amour fou*, 22.)

Abandonnons ces histoires de vieille femme. Autant cette époque, l'entre-deux-guerres, se montra opaque, impénétrable pour les tentatives authentiques de renouvellement et de pensée, autant elle fut ouverte à toutes les escroqueries spirituelles.

Des esprits inquiets, puis affolés, se précipitaient vers toutes les fausses issues, dans toute voie pourvu que ce ne fût pas celle de la vraie solution, pourvu qu'il n'y eût pas un « engagement » réel, une responsabilité réelle, un renouvellement réel. Après avoir pendant près de vingt ans amusé les uns et ravivé par l'indignation devant le scandale plusieurs certitudes défaillantes chez d'autres, l'échec du surréalisme s'avère complet. Objectivement, il ne peut passer que pour un succédané du romantisme, et une triste « fin de siècle » littéraire. Et lorsque M. Breton, dans son premier manifeste, rattachait essentiellement le surréalisme au *défaitisme*, il avait raison, mais ne disait pas toute la vérité, à savoir qu'il ne s'agissait pas seulement d'un *défaitisme* politique provisoire mais d'un *défaitisme* durable, profond, devant l'homme, devant la pensée, devant l'amour, devant la totalité du réel.

Reste que l'analyse du surréalisme permet de formuler, ou plutôt de vérifier une des lois de l'esprit humain; loi qui fournira une des idées directrices de la critique de la vie quotidienne.

et que nous retrouverons dans cette critique plusieurs fois sous d'autres formes et avec d'autres preuves :

Loi de transformation de l'irrationnel :

Le mystérieux, le sacré et le maudit, le magique, le rituel, le mystique... ont d'abord été vécus avec intensité. Ils se sont insérés dans la vie réelle d'êtres humains et furent des forces affectives, passionnelles, très réelles. Puis, avec l'apparition et le développement de la raison, ils se sont modifiés en un double sens, ainsi que leur rapport avec la vie quotidienne :

a) *Dégradation.* — Le rite tend à devenir geste. Le *maudit* devient honteux, laid. Le mythe devient légende, récit, conte, fable, anecdote, etc.

Enfin, le *merveilleux* et le *surnaturel* tombent inévitablement au rang de l'insolite et du bizarre;

b) *Transformation interne et déplacement.* — Tout ce qui représentait un rapport affectif, immédiat et primitif de l'homme avec le monde — tout ce qui fut sérieux, profond, cosmique — se déplace et tend à entrer tôt ou tard dans le domaine du jeu, ou de l'art, ou tout simplement de l'expression ironique et plaisante (1).

(1) Cette loi, la première de celles que dégagera la critique de la vie quotidienne, a été pressentie par quelques sociologues, mais en général laissée de côté. Ainsi, M. Caillaud, pour qui le « sacré » est une catégorie éternelle de la sensibilité, n'a rien compris au destin du « sacré ».

M. Jean Effel, dans ses dessins si gentils, où l'on voit des anges, des saints, des pères éternels en postures comiques, a beaucoup plus de « profondeur » que les sociologues professionnels.

Cette transformation interne s'accomplit en même temps que la « dégradation » mentionnée plus haut. Elle en est inséparable. Ainsi l'irrationnel ancien, primitif, continue à se relier à la vie quotidienne de l'homme qui se développe et devient rationnel.

On sait déjà (mais d'une manière encore trop vague et générale, parce que ces questions n'ont pas été étudiées suffisamment) que les jouets et les jeux sont d'anciens objets magiques et rituels. Du cerceau à la poupée, de la simple balle aux jeux de cartes et d'échecs, il s'agit d'objets « cosmiques » dégradés (en un sens) et (en un autre sens) transformés et revêtus d'une signification sociale nouvelle. Il y aurait lieu d'étudier par exemple les jeux de cartes, non pas à la manière de M. Breton qui retombe au niveau des cartomanciennes, mais dans leur formation, pour déterminer les sources et la nature de l'intérêt passionné qui leur est porté. Les jeux de toute nature attirent, intéressent, passionnent trop profondément les êtres humains pour n'avoir pas un rapport direct avec leur vie.

Il est par exemple possible de montrer que les jeux de hasard apportent la conscience et la domination (fictive) d'une situation humaine à double aspect : d'un côté hasard, non domination de la nature (et de sa propre nature); de l'autre liberté (mais liberté vide, liberté de profiter du hasard). Or, cette situation est celle de la vie quotidienne et correspond exactement à tout ce qui reste de faible, d'impuissant, d'irrationnel dans l'être humain, devenu partiellement rationnel. Les jeux de hasard en sont l'expres-

sion sociale et la conscience — et en un sens la critique spontanée — par le moyen d'anciens objets magiques.

Revenons vers l'insolite et le bizarre. Que sont-ils? une dégradation du mystérieux déplacé et transformé (le merveilleux ayant servi d'étape intermédiaire). Dans sa dégradation, le mystérieux s'est rendu *quotidien*, familier et surprenant à la fois. Ce sont des objets banals, des mots courants dont le rapprochement subit donne l'impression de l'insolite et du bizarre. Il convient que l'habituel, que la familiarité soient ébranlés — mais point trop car ils cèdent alors la place à l'inquiétude ou du moins à l'attente. Un mot de notre langue prononcé par un étranger — un grincement de porte qui ressemble à un gémissement humain — une expression inconnue qui passe et disparaît sur un visage ami — nous disons : « C'est bizarre... » Le familier, brusquement, se transmue en une nouveauté, mais pas trop déconcertante, point « bouleversante ». Ce mélange ambigu du connu et de l'inconnu, dans lequel le sens et la pensée à la fois sont intrigués, sans qu'il y ait encore pensée ou découverte sensible de l'inconnu, sans qu'il y ait vraiment énigme et problème, trouble et anxiété, c'est l'instant du bizarre. Le bizarre est un faible excitant pour les nerfs et la pensée — un excitant de choix pour les nerfs fatigués et la pensée impuissante, car il n'apporte rien de compromettant. Il stimule sans troubler. Ce condiment ne s'ajoute qu'à la banalité, ce fard ne se met qu'au visage de l'insignifiance. C'est un pseudo-renouveau, que l'on obtient par une déformation factice de

la chose, de telle sorte qu'elle est à la fois rassurante et surprenante. (Comme dans tant de tableaux et de poèmes dits « modernes », où l'on sait très bien de quoi il est question, mais où des objets ou des idées bien connus sont présentés de façon à obtenir une légère secousse nerveuse, un faible décalage de la reconnaissance rassurante sur la petite surprise.) Le bizarre, c'est du mystère de pacotille, alors que le mystère a disparu. Femmes aux visages étranges, portraits, poèmes aux images insolites, objets singuliers, vous signifiez qu'il n'y a plus de « mystère féminin », que le mystère disparaît de notre monde, qu'il est tombé dans le domaine public, dans celui du jeu, de l'art — voire du journalisme, de la publicité, de la mode, du music-hall, de l'exhibition, après avoir perdu l'antique prestige fait de terreur et de folle espérance...

Il est assurément impossible de fonder sur l'impression du bizarre un sentiment « viable » de la vie. Un tel sentiment ne peut se fonder que sur la conscience de la *puissance* humaine, cette puissance qui nous entoure, dont nous vivons, à laquelle nous participons dans tous les actes de notre vie quotidienne — et qui cependant nous échappe de telle sorte que nous ne la vivons pas, et que presque tous nos sentiments et idées viennent encore d'un temps où l'homme était faible devant la nature.

Mais il est extrêmement significatif que l'on ait risqué cette tentative et voulu fonder sur l'insolite et le bizarre un nouveau sentiment de la vie quotidienne. Cette tentative, ce jeu esthétique, apportent une certaine critique de notre

vie quotidienne, mais une critique maladroite, équivoque, dangereuse et toute négative. Envisagé comme symptôme, ce projet décèle :

a) Un mauvais fonctionnement, un mauvais réglage devenus conscients, quasi normaux (surtout chez les intellectuels) des sens et du cerveau. La physiologie nerveuse et cérébrale de l'homme « moderne » semble victime d'un régime excessif de fonctionnement, d'une hypertension, d'une fatigue. Il n'est pas encore « adapté » à ses conditions de vie, à la rapidité des séquences et des rythmes, à l'abstraction excessive (momentanément) de ses concepts nouvellement acquis et souvent erronés. Sens et nerfs encore mal façonnés par la vie urbaine et technique — cerveaux pour qui les concepts modernes représentent une sorte de survoltage (conséquence naturelle de l'extrême complexité de ces concepts, et des situations dans lesquelles nous nous débattons) se trouvent fréquemment en rupture de circuit, pour poursuivre la métaphore. Alors l'intellectuel « moderne », cas extrême et produit dernier de cette situation, n'aperçoit plus normalement l'abstrait, le concept, ou l'idée, à propos de la chose, en elle et cependant *différents* d'elle, à un autre degré ou niveau de la conscience. Il aperçoit l'abstrait mélangé à la chose, confondu, comme un double de la chose — un double distinct, idéal, « mystérieux ». Et c'est d'ailleurs une abstraction de mauvaise qualité, c'est-à-dire non une *connaissance*, un élément *rationnel*, mais une « signification » de la chose, un symbole, une deuxième chose, un double fond. Les éléments de la conscience, ses « fonctions » ou ses « degrés » à

la fois séparés et réunis en une fausse et confuse unité, ont perdu leurs rapports, leur ordre, leur hiérarchie.

Cet état de *confusion mentale* transparait et se manifeste dans l'art moderne depuis un siècle. C'est un état « hystérique » (Baudelaire), « déréglé » (Rimbaud), ou « paranoïaque » (surréalisme), mais naissant, compensé par des préoccupations très réelles; sans grand danger précisément parce qu'il est consenti, voulu, esthétiquement exploité (alors que chez le véritable malade il est involontaire, inconscient ou combattu). Cet état de demi-névrose entretenue, cette demi-comédie, parfois cet infantilisme à moitié consenti, permettent à l'intellectuel « moderne » de repousser loin de ses lèvres le calice amer d'une vie quotidienne *en effet* insupportable — et qui restera telle tant qu'elle n'aura pas été transformée, et que la conscience ne sera pas fondée sur de nouvelles bases.

La névrose à l'état naissant, reflet de son détachement et visant à l'entretenir, permet ainsi à « l'intellectuel » typique de substituer au banal, au familier, des émotions et des illusions qui pour lui sont plus attrayantes, plus supportables : le mystérieux, l'étrange, le bizarre. Ces émotions, il les « vit » et la part de comédie est rarement assez grande pour qu'on puisse lui reprocher le manque de sincérité;

b) Une attente perpétuelle de l'extraordinaire, une espérance toujours déçue et toujours recommencée, c'est-à-dire une insatisfaction qui pénètre jusque dans l'humble détail des jours.

Comment ne pas croire au merveilleux, à l'étrange, au bizarre, alors que certains hom-

mes mènent une vie merveilleuse (ou qui paraît telle) de départs, de dépaysements incessants, vie dont le cinéma et le théâtre et les romans se chargent de nous apporter un reflet?

— alors que les procédés techniques nous rendent présent ce qui est lointain et inaccessible à nos sens; nous révèlent des formes stupéfiantes, celles des cristaux, des organes et des organismes, des nébuleuses et des molécules? (de telle sorte que le plus réel semble, à nos sens inadaptés, irréel ou « surréel »...);

— alors qu'il existe dans le monde tant de femmes belles, inoccupées, dont on sait que la vie n'a d'autre sens que le plaisir et la recherche de l'inédit; de telle sorte que si quelques coups font résonner la porte de l'adolescent ou du jeune poète, ils résonnent bien plus fort dans son cœur; et s'il est appelé au téléphone, il court en s'imaginant que le miracle arrive, que c'est l'unique, l'absolue, la mystérieuse, belle (et riche et vierge qui sait peut-être!) qui approche enfin... (le grand désir d'idéal s'accompagne fort bien d'une tendance très réelle au parasitisme et au maquereautage...).

Tout conspire : la vie, la science, l'idéal et l'idée de l'amour, avec le grand magicien du monde occidental — l'argent — pour susciter chez le jeune homme sensible et lucide, cultivé et doué pour les « Belles-lettres » un sentiment d'inquiétude et d'insatisfaction qui ne trouve son objet, l'occasion de s'assouvir, que dans l'étrange, le bizarre, l'extraordinaire. Ajoutez à cela que les nerfs et les sens ont besoin de chocs et le cœur de frissons nouveaux — que la pensée mal équilibrée veut définir son objet dans

une secousse sensorielle et nerveuse; qu'une certaine paresse et même une horreur du travail (si clairement, si brutalement exprimée par Rimbaud et les surréalistes) interdisent d'aborder les recherches compromettantes et conseillent de s'en tenir aux succédanés faciles et vendables sur place de l'antique mystère — vous expliquerez très suffisamment le culte du bizarre et son succès.

L'étrange et l'insolite ne furent que l'ersatz du mystère, mais l'ersatz empoisonné. Que vaut le bizarre des *Chants de Maldoror* à côté du mystère qui anime *La Divine Comédie* — ou bien à côté des passions que vécurent les premiers chrétiens dans leurs cérémonies des catacombes — ou les initiés d'Eleusis?

Seulement le mystère avait ses heures et ses fêtes consacrées, tandis que l'attrait de l'étrange est envahissant. Ce mythe du monde moderne — pourrissant comme tous nos enchantements et tous nos mythes — a ceci de particulier que, produit de décomposition de ce qui fut grandiose, exceptionnel et solennel, il peut et veut pénétrer, il pénètre dans tous nos instants. Malheur à l'adolescent charmé! Il risque d'être perdu pour la vie; il risque de ne pas être à ce monde; contaminé, mordu, il a le poison dans le sang. A-t-il désiré la femme mystérieuse, l'amour absolu, la beauté « idéale »? Il n'aura jamais l'amour réel, les femmes réelles, la réelle beauté. (Ceci n'enlève rien à la beauté baudelairienne; les alcools puissants, les stupéfiants qu'il faut prendre à petites doses supportables par un organisme sain, leur ôte-t-on leurs vertus parce qu'on signale que ce sont des poisons?) Dante,

(Substitut)

amoureux de Béatrice, fut un homme sain, social, politique; Pétrarque et sa Laure n'eurent rien de morbide. Mais celui qui domine poétiquement notre culture, qui fut un dandy, un petit bouffon, un histrion de la bourgeoisie du II^e Empire — en même temps que l'accusateur de la vie telle que la façonnait cette bourgeoisie — Baudelaire est un grand dispensateur de venins; d'où son succès, parce que notre vie de chaque jour nous rend vulnérables, assoiffés de poisons et de stupéfiants. Il n'a pas voulu frapper la vie, assassiner traitreusement l'humain. Car il écrivait dans ses notes: « Tout enfant, j'ai senti dans mon cœur deux sentiments contradictoires: l'horreur de la vie et l'extase de la vie. » Il a voulu seulement doubler la vie par une autre vie plus vraie, celle de « l'âme ». Il a voulu vivre l'esprit et doubler le monde réel d'énigmes, d'étrangetés, de correspondances, d'un peuple de significations saisissables et sensibles derrière chaque couleur, chaque son, chaque goût et chaque parfum. Un des premiers (que d'autres après lui!), il a tenté de ranimer la vieille catégorie du mystère, mais au niveau de sa déchéance, au niveau du sensible et du quotidien. Alors, plus sûrement encore que les métaphysiciens, théologiens et mystiques, qui allaient vers « une autre vie » que celle de tous les jours, il a compromis ce monde et cette vie, car seule la *doublure* intéresse, séduit, fascine. (Le symbole, l'esprit, peuvent, et eux seuls, « fasciner » et « séduire », car, à l'inverse de tout sentiment fondé sur la puissance de l'homme, ils l'affaiblissent, profitent de sa faiblesse et l'entraînent dans le gouffre du vertige mental.)

Depuis Baudelaire, l'envers du monde vaut mieux que l'endroit. L'arrière-monde n'est plus le monde des Idées platoniciennes, qui du moins laissait la vie, la matière, la nature couler de leur mouvement propre, les dominant du haut de « l'Éternité ». Le satanisme baudelairien a mis l'arrière-monde dans le monde, comme une « dimension » supplémentaire (pour employer le verbiage à la mode, pseudo-scientifique et confusionniste), comme une « dimension spirituelle ». C'est-à-dire qu'il a mis l'ennemi dans la place, le ver dans le fruit, le dégoût dans le désir, la souillure dans la pureté; et non pas comme des excitants, mais comme des poisons, dans un pêle-mêle et une confusion innommables.

Sous couvert du sublime et du surhumain, tout l'inhumain passe en contrebande. Sous couvert de la pureté, c'est l'immonde, et sous la « pure » beauté, c'est la laideur qui nous envahit.

De sorte que, si l'on ne reçoit plus le choc nerveux (baptisé « spirituel » pour la circonstance) de cette étrange *duplicité*, si l'on aperçoit les choses en elles-mêmes et non pas leur double magique, l'intérêt, le désir, l'amour ne trouvent plus d'objet. Le réel doit être métamorphosé, transfiguré, pour séduire et fasciner. Toute chose, tout être vivant, doit être amplifié, rendu surprenant, pour susciter l'attention. Il s'ensuit, pour les cœurs et les esprits atteints par ce fléau, une véritable *impuissance* « spirituelle » à vivre, à aimer, à saisir les êtres humains dès qu'ils ne présentent pas un caractère ambigu, équivoque ou délirant — un truquage, un double fond. La *dualité* de l'esprit et de la

matière, de l'idéal et du réel, de l'absolu et du relatif, du métaphysique et du sensible, du surnaturel et de la nature, est devenue chez nous *duplicité* vécue, doublage, double fond, truquage, impuissance et mensonge vécus sans couleur de pensée, de poésie, d'art.

Et d'ailleurs il est clair qu'on accepte ainsi le réel que l'on croit refuser, du fait qu'on le transpose au lieu de le connaître pour le transformer!

L'attaque menée par la poésie contre la vie n'est qu'un épisode, et la littérature n'est que l'aile marchante d'une armée plus vaste. Comme les poètes, les philosophes oscillent entre le familier, le banal, « l'inauthentique » et l'angoissant, le mystérieux — entre le réel bourgeois et l'irréel mystique — laissant de côté le réel humain.

« Les zones moyennes de la vie humaine et universelle ne ressemblent nullement aux zones polaires et équatoriales... », écrit un philosophe contemporain « existentialiste », mystique et irrationnaliste, M. Chestov (*Pouvoir des clefs*, p. 382). Cette comparaison entre l'âme et la terre par laquelle on veut humilier les zones « moyennes » de l'homme, oublie un fait assez important : les zones équatoriales et polaires sont peu habitables, et toute civilisation se développe dans les zones moyennes — celles de la vie quotidienne. La métaphore mystique se retourne contre elle-même.

Un autre mystique récent a exprimé plus cruellement encore la théorie des moments paroxystiques : « Il est des instants, minimes dans la succession des temps, mais extrêmement importants quant à leur plénitude, où l'esprit

brise le cercle où on l'avait enfermé, se met en contradiction avec lui-même, a des intuitions, des fulgurations, qui auront beau être niées le lendemain — elles ont été... Il est des masses de temps, énormes et bêtes, où il ne se passe rien; et de courts instants merveilleux où il se passe des quantités d'événements extraordinaires. Jusqu'ici, rien n'est venu prouver que la vérité est proportionnelle au temps abstrait, que ce qui dure longtemps est vrai et que ce qui ne dure qu'un instant est faux... » (Benjamin FONDANE : *La Conscience malheureuse*, p. 270-271.)

Il faut souligner que cette théorie mystique et religieuse d'origine, mais peu soutenable aujourd'hui dans ses formes originelles, s'est dégradée au rang de théorie philosophique, de théorie « laïque » de la vérité. Pour nos philosophes mystiques contemporains, les instants paroxystiques ont perdu le caractère unique, divin, absolu, révélateur. D'après eux, les instants privilégiés doivent et peuvent se répéter : l'angoisse de Heidegger, les vertiges et fascinations décrites par M. Sartre, n'ont plus le caractère « unique » de la vision mystique; ils tombent au niveau de « l'existence » courante; le philosophe peut passer de l'existence banale, quotidienne et « inauthentique » à ce moment révélateur par un processus qui s'analyse ou se décrit. Et cependant le moment paroxystique dépossède l'existence quotidienne banale, il l'annule, la nie. *Il est cela même qui nie la vie : le néant de l'angoisse, du vertige, de la fascination...*

La dégradation du mystère métaphysique se

poursuit donc parallèlement à celle du mystère poétique. Il tombe au niveau de la vie quotidienne comme un envers de cette vie. Seulement l'aveu des philosophes, plus lucides — plus cyniques peut-être que les poètes — « dévoile » (vocabulaire à la mode) le sens de l'opération. La vie moyenne est niée; la vie humaine est reléguée au rang des masses « énormes et bêtes ». Plus encore, et pire : cette vie doit être « néantie » pour que se révèle le secret de l'existence, à savoir le néant, le néant de chaque homme, son pouvoir « infini » de se libérer de tout instant, de tout moment, de tout état, de toute situation déterminée dans et par le néant. L'envers du monde se révèle son néant; et la confusion du néant et de l'être se trouve au fonds de la confusion entre l'abstrait et le concret, entre le symbole et le réel.

Le poète n'aime plus dans les êtres que leur expression; l'existence des êtres humains, des femmes, de l'amour, se double d'une existence « poétique » (incertaine, vaporeuse, irréelle, parce que surtout verbale); de même le philosophe n'aime plus des êtres que leur *signification*; comme l'expression poétique, la « signification » philosophique se trouve au niveau du réel, en lui et cependant plus haut que lui, comme un *double* de sa réalité, qui seul intéresse, attire, séduit et fascine. Les philosophes insistent alors sur ce qu'il y a de plus bas dans la vie quotidienne, pour mieux montrer dans le monde philosophique la négation de cette vie, le néant libérateur.

« L'enfer c'est les autres » prétend avec « profondeur » métaphysique un personnage de

M. Sartre. L'inferral en nous ne serait-ce pas plutôt cet « autre » que l'être, arrière-monde ou plutôt néant, dont la conscience entretenue par les mystiques, les théologiens, les poètes, les philosophes est maintenant retombée au niveau de la vie, et que ces illuminés s'obstinent à vivre sans s'apercevoir de sa dégradation?

Mais ne prenons pas trop au sérieux des théories « profondes ». L'angoisse, le mystère (le sentiment du mystère) sont irréductibles aux théories, impossibles à mettre en théorie. L'angoisse véritable, celle d'un enfant égaré, d'un primitif perdu dans la jungle, d'un être complètement faible et désarmé devant la nature, cette angoisse nous échappe. Le sentiment de la puissance humaine (non pas la volonté de puissance individuelle, mais la conscience du pouvoir collectif, social, de l'homme sur la nature) pénètre, bien qu'indirectement, toutes nos pensées et toutes nos sensations. « Mais la mort? » disent les métaphysiciens, « ta mort, la tienne, demain, aujourd'hui, tout à l'heure? As-tu le temps d'attendre que les biologistes (en admettant que cela soit possible) aient fait reculer la mort? » Hélas, non, je n'ai pas le temps d'attendre. Et puis? croyez-vous que je cesserai pour cela de vivre, d'aimer, d'être homme et de participer à toutes les possibilités de l'homme? Même en ce moment, l'action, le travail, l'amour, la pensée, la recherche du vrai ou du beau créent quelques réalités qui dépassent chaque individu périssable. Et ce n'est pas parce que ces affirmations sont devenues banales et parce qu'elles ont trop servi — parfois aux pires fins — qu'elles ont cessé d'être vraies. Au contraire : relevons les certitu-

des de la communauté humaine; renouvelons, rétablissons dans leur force et leur jeunesse ces fondements de l'humain. Philosophes, métaphysiciens, vous hurlez à la mort comme des chiens! Mais non, pardon, vous faites semblant. Vous avez de la mort une pensée perfectionnée que vous pouvez rappeler, répéter, mêler à tous les instants de votre vie; et vous nous invitez à vous suivre, à accepter ce dernier fantôme de l'autre monde, qui n'est vraiment plus qu'un fantôme. Mais cet « autre », cette absence, ce sentiment « tragique » de l'existence, cette conscience de l'absurde, je les trouve chez des hommes qui mènent leur vie avec beaucoup d'habileté et de succès; on discourt sur l'angoisse dans des salles de conférences devant un public mondain et elle devient un sujet de dissertations scolaires; on écrit sur l'angoisse dans les salles de café ou les salles de rédaction de quotidiens, et l'on écrit ingénieusement, finement, techniquement, avec un vocabulaire raffiné. Les fleurs que l'on jette à la mort ne sont plus que des fleurs de rhétorique. Les métaphysiciens « existentialistes » les plus profonds, les plus inhumainement existants (ou inexistantes!) n'empêcheront pas la dégradation et le déplacement de l'angoisse. L'angoisse brute, primitive, s'éloigne de nous; et si nous la retrouvons, ce n'est qu'un moment de faiblesse qui ne nous ramène en rien à « l'authentique » ou à une « profondeur abyssale ».

L'antique sagesse savait que la vieillesse est un mal pire que la mort. Nos métaphysiciens, qui nous parlent tant de « l'autre — que — l'être » (pour imiter une fois de plus leur verbiage), ne nous parlent pas beaucoup de la vieil-

lesse. C'est que cette pensée n'a rien d'excitant, et rien d'un autre monde. Ce n'est qu'une triste réalité; et cependant cette pensée nous dit ce que nous avons à vaincre, et tout de suite, et dans chacun de nous, fussions-nous très jeunes, et dans tous les instants de la vie quotidienne. On sait d'ailleurs trop bien que la vieillesse n'a pas besoin de chercher la pensée de la mort, qui vient toute seule et n'apporte rien. Mais si la jeunesse ressent le besoin de penser à la mort pour s'éperonner à vivre; si elle se proclame avec orgueil, se croyant chargée de vérité du seul fait qu'elle est jeunesse — et si en même temps elle se flétrit avec l'obsédante pensée de la mort, il faut la plaindre de cette vieillesse prématurée!

La philosophie s'est donc alliée avec la littérature dans cette grande conspiration contre la vie quotidienne de l'homme. Jusque dans les jeux verbaux et techniques les plus perfectionnés de nos poètes et métaphysiciens dits « modernes » on peut trouver les éléments d'une certaine critique de la vie quotidienne, mais indirecte, et toujours fondée sur la confusion entre le réel humain et le réel capitaliste.

La véritable critique de la vie quotidienne, qui aura pour premier objectif la séparation entre l'humain (réel et possible) et la décadence bourgeoise, impliquera une *réhabilitation de la vie quotidienne*.

Le fonds du mépris pour l'homme et sa vie réelle n'a pas été atteint par des poètes et des philosophes distingués, mais par l'abject et en un sens génial Louis-Ferdinand Céline. Remon-

tons cette pente du mépris et de la corruption. Réhabiliter les masses — instants que les philosophes vouent à la « banalité », et peuples que les poètes vouent aux ténèbres — sont des tâches connexes. N'est-ce pas dans la vie quotidienne que l'homme doit réaliser sa vie d'homme? La théorie des moments surhumains est inhumaine. N'est-ce pas dans la vie de chaque jour (pas cette vie que nous menons mais une vie différente et déjà possible) qu'il faut posséder la vérité en une âme et un corps? Si la vie supérieure, celle de l'« esprit », devait être réalisée en une « autre vie » — arrière-monde mystique et magique — ce serait la fin de l'homme, l'aveu et la proclamation de sa faillite. L'Homme sera quotidien ou ne sera pas.

« Car c'est là l'important, voyez-vous, le renoncement à la magie. Et dans la vie de tout homme vient un moment où cela s'impose à lui, où il faut jeter au fond de l'eau tous instruments et grimoires », s'écrie un des personnages du roman de M. Jean Cassou, le *Centre du Monde*.

Ce roman pose le problème. Le débat ouvert entre la raison et l'irrationnel s'y élargit en un débat entre le réel et l'irréel, entre l'humain et l'inhumain, entre le mystérieux et la réalité. Le titre lui-même est obscurément cabalistique, prometteur de mystères. Où est le Centre du Monde? Partout, nulle part, en nous, en chacun de nous peut-être. Ne serait-ce pas le Secret, le fameux secret de l'existence qu'il nous faut, paraît-il, chercher sans dormir, même s'il faut chercher jusqu'à la fin du monde? Mais dès les premières pages de ce livre, le conflit naît entre l'attraction de la magie, l'attente d'un sens

ou d'un aspect magique de la vie, et le désir, la nécessité de rompre le charme.

Et cependant tout le *charme* du livre de M. Jean Cassou se trouve dans la magie enfantine qui, dès le début, transfigure les êtres simples et quotidiens. Une jolie fille devient « la duchesse de Montbazou », et un vieil homme, le « Vieux de la Montagne ». Le père, le sorcier, détenteur du secret, dispensateur des biens, qu'est-il en réalité? un ancien bureaucrate, un pauvre vieillard, qui a des rhumatismes, des manies, qui meurt comme tout le monde, et son cadavre sent mauvais. Hélène, la femme magique et mystique, pur mythe féminin, Raphaël la cherche, la trouve au hasard des rencontres, la perd aussitôt dans la déception devant le réel. Raphaël vit dans un monde hermétique et mystérieux, être incomplet, solitaire et impuissant. Perdu dans la société qui le rejette, il se réfugie en ce monde magique où les conflits n'existent plus, où tout est rassurant, et résout ainsi ses problèmes en les niant. Il se dégrise — au moment de mourir. Alors tout ce qu'il a vécu se met en place selon les plans et proportions du réel, en glissant dans le néant. Alors il comprend, il voudrait vivre. Trop tard. « Décidément, la nuit s'allongeait, mais elle ne devenait pas fantastique. Le fantastique s'était produit avant. Debors, c'était la rue, et non une prairie de chevaux lunaires. Tout le fantastique était dans sa pauvre vie vécue... »

Ici, la mort n'apparaît plus comme la Muse des poètes et des métaphysiciens, le « grand capitaine » et celle « qui fait vivre » (Baudelaire), mais comme le grand désabusement, qui

remet tout en place. Alors, serions-nous condamnés à hésiter, à osciller entre la duperie et le déniement? entre l'illusion qui nous perd et le réel qui nous perd également à sa manière?

Le livre de Jean Cassou est encore le roman d'une défaite, d'une dualité irrésolue. Il ne résout pas le problème du merveilleux, mais il le pose avec une certaine lucidité; c'est presque l'adieu à la magie; de telles œuvres annoncent la fin d'une époque et le début d'une époque nouvelle (1). Nous ne sommes pas encore sortis « spirituellement » du XIX^e siècle. Lorsque l'homme nouveau aura réglé leur compte aux magies, et enterré les cadavres décomposés des vieux « mythes », — lorsqu'il sera sur le chemin d'une unité et d'une conscience cohérentes, et commencera à conquérir sa vie, à retrouver ou à créer la *grandeur dans la vie quotidienne* — lorsqu'enfin il commencera à le savoir et à le dire, alors seulement nous aurons changé d'époque.

(1) Il est assez significatif que le grand roman d'Aragon, *Aurélien*, soit aussi un roman de la défaite (échec d'un homme et d'une femme, échec d'un amour). Pourquoi l'échec? par la dualité. Bérénice aime Aurélien d'un amour « absolu »; Aurélien aime Bérénice. Comme ce sont deux êtres incertains, oisifs, aussi « relatifs » que possible, menés par des circonstances qui se jouent d'eux, ils n'arrivent ni à réaliser, ni même à reconnaître leur amour. Les pages les plus émouvantes du livre sont dues à l'intervention d'un objet magique: un masque de plâtre d'une étrange beauté... Le réalisme social de l'auteur n'apparaît qu'en marge du récit. Par une contradiction analogue, on peut trouver dans le conte de Marcezac, « A Merveille », une satire du merveilleux en style d'émerveillé.

LA CONNAISSANCE DE LA VIE QUOTIDIENNE

L'ART et la philosophie, dans la période contemporaine, se sont donc rapprochés de la vie quotidienne, mais pour la *discréditer*, sous prétexte de lui donner une résonance nouvelle.

Le procès de la vie ainsi ouvert ressemble à la « critique de droite » des institutions et des choses, telle qu'elle se donnait libre cours, sous la protection de la liberté formelle et de la démocratie abstraite, avant l'effondrement de 1940; depuis des dizaines d'années, Barrès, Maurras et leurs disciples et bien d'autres encore, rongeaient comme des termites, du dedans, par la pensée comme par l'action, la structure et la substance de la démocratie. Ils en critiquaient l'économie politique, allant jusqu'à attaquer en apparence le capitalisme et les trusts, au nom d'idéologies et d'institutions précapitalistes (corporations, primauté du spirituel, etc.).

La critique véritable était et reste la *critique de gauche*. Pourquoi? parce que seule fondée sur la *connaissance*.

La critique mystique ou métaphysique de la vie quotidienne, que ce soit celle des poètes ou des philosophes, aboutit à une position réactionnaire, même et surtout lorsque ses arguments s'apparentent *formellement* à ceux de la « gauche ». Evasion hors de la vie ou refus de la vie, recours à des forces dépassées et périmées de la vie, regrets du passé ou rêves d'un avenir surhumain, ces positions se rejoignent. C'est pourquoi la critique extrémiste, « gauchiste », rejoint la critique réactionnaire. En France, heureusement, le refus total, obstiné, de la vie et du réel n'a pas eu le temps ni la possibilité de porter tous ses fruits amers et cendreaux. Le refus total qui, d'après tous nos documents, soutint jusqu'au bout la jeunesse hitlérienne, lui permit et lui permet peut-être encore de supporter l'effondrement de ses rêves « surhumains » en donnant à cet effondrement la valeur d'un holocauste. Faites du refus de la vie quotidienne — du travail, du bonheur — un phénomène de masse, une maladie des classes moyennes en décomposition, une névrose collective (alors qu'en France il ne fut qu'un phénomène individuel) et vous aurez la « mystique » hitlérienne.

Pendant que l'art, la littérature et la philosophie s'acharnaient contre la vie quotidienne, sans en discriminer le double aspect (l'aspect bourgeois et l'aspect humain) la connaissance s'en rapprochait aussi, mais pour l'étudier avec le plus grand sérieux. Dans plusieurs domaines de la science, des découvertes importantes ont

été accomplies par l'étude d'objets humbles, banals, quotidiens, insignifiants (en apparence). Relisons une des pages les plus remarquables de Marc Bloch :

« On peut distinguer en France trois grands types de civilisation agraire, en liaison étroite à la fois avec les conditions naturelles et l'histoire humaine. D'abord un type de sol pauvre et d'occupation lâche, longtemps tout à fait intermittente et qui toujours — jusqu'au xix^e siècle — demeura telle pour une large part : régime des enclos. Viennent ensuite deux types d'occupation plus serrée, comportant tous deux, en principe, une emprise collective sur les labours, seul moyen, vu l'extension des cultures, d'assurer entre les moissons et le pacage l'exact équilibre nécessaire à la vie de tous — tous deux, par conséquent, sans clôtures. L'un que l'on peut dire « septentrional » a inventé la charrue et se caractérise par une cohésion particulièrement forte des communautés; son signe visible est l'allongement général des champs et leur groupement en sillons parallèles... Le second des deux types ouverts, qu'il est permis pour simplifier mais avec quelques réserves d'appeler « méridional », unit la fidélité au vieil araire à l'assolement biennal, avec dans l'occupation et la vie agraire une dose sensiblement moins forte d'esprit communautaire. Il n'est pas interdit de penser que ces contrastes, si vifs, dans l'organisation et la mentalité des vieilles sociétés rurales n'ont point été, sur l'évolution du pays, sans profonds retentissements. » (Marc BLOCH : *Caractères originaux de l'histoire rurale française*, pp. 64-65.)

Page singulièrement émouvante même si l'on n'accepte pas toutes ses conclusions.

Que de fois chacun de nous s'est « promené » dans les campagnes françaises, sans savoir déchiffrer le paysage humain qu'il contemplant! Nous regardions et notre œil était celui d'un esthète maladroit qui confond les faits de nature et les faits humains, qui regarde le produit de l'action humaine — ce visage que cent siècles de labeur ont donné à notre terre — comme on regarde la mer ou le ciel, dans lesquels s'efface toute trace des hommes. Nous ne savions pas voir cette réalité si proche et si vaste, le travail créateur et ses formes. Citadins évadés, intellectuels détachés, errant dans les campagnes françaises simplement pour y trouver une diversion, nous regardons et nous ne savons pas voir. Nous restons dans un compromis bâtarde entre le spectacle esthétique et la connaissance. Nous nous croyons très forts et très concrets lorsqu'un vol d'oiseau nous intéresse, ou le mugissement d'une vache, ou la chanson d'un petit berger. Mais les faits humains nous échappent. Nous ne savons pas les voir où ils sont, précisément dans les objets humbles, familiers, quotidiens : la forme des champs, des charrues. Nous allons chercher l'humain trop loin, ou trop « profondément », dans les nuages ou dans les mystères, alors qu'il nous attend et nous assiège de toute part. Il ne se trouve pas en des mythes — bien que ces faits entraînent avec eux un magnifique et long cortège de légendes, de récits et de chansons, de poèmes et de danses. Il nous reste à ouvrir les yeux, tout simplement, et quittant à la fois les ténèbres de la métaphysique et les fausses pro-

fondeurs de la « vie intérieure » à découvrir l'immense contenu humain des faits les plus humbles de la vie quotidienne. « Le familier n'est pas pour cela connu », disait Hegel. Allons plus loin et disons que le plus familier est le plus riche d'inconnu — non de mystère, — que ce riche contenu de la vie échappe encore à notre conscience, vide parce qu'elle se satisfait des formes de la Raison pure, ou bien ténébreuse et faussement peuplée parce qu'elle se précipite voracement sur les mythes et leur illusoire poésie.

Nous sommes déjà trop raisonnables pour ces mythes, qui supposent la naïveté; nous ne croyons plus aux mystères, nous feignons d'y croire; et rien n'est plus pénible que la feinte naïveté, la feinte bêtise de certains poètes par ailleurs au courant de toutes les ruses, de toutes les ficelles, de toutes les subtilités techniques de la littérature (Claudel, Pierre Emmanuel, etc.). Mais nous ne sommes pas assez raisonnables pour dépasser dans la vie et dans la conscience de la vie la raison abstraite, formelle, métaphysique. Alors nous restons dans une transition incertaine entre la vieille et la nouvelle Raison; et notre conscience n'est encore qu'une conscience « privée » (individuelle et isolée, universelle seulement dans sa forme abstraite, la pensée — privée de contact réel avec le réel et de conscience de ce réel pratique et quotidien). La vie quotidienne ne nous apparaît que sous les espèces du familier, du banal, de l'inauthentique. Comment ne pas être tenté de s'en détourner?

Semblable aux fruits magnifiques et aux belles créatures de la tentation — qui se révèlent pleins

de cendre si nous voulons les toucher — les mythes, la poésie « pure », les mystères, nous attendent, nous tendent les bras.

Il y a un siècle, qui aurait cru possible d'étudier avec le plus grand sérieux scientifique les balbutiements de l'enfant ou les rougeurs de l'adolescence? ou la forme des maisons? — Dans la mesure où la science de l'homme existe, elle trouve sa matière dans le « banal », dans le quotidien. Et c'est elle, la connaissance, qui a frayé la voie à notre conscience. Partout et toujours, la tentation pour notre conscience est de croire qu'elle se suffit, qu'elle se sait, qu'elle possède ses objets et elle-même. La connaissance réelle lui inflige de temps en temps de rudes leçons de modestie: jusqu'à nouvel ordre elle en aura besoin, car notre conscience interprète toujours à sa manière les résultats de la connaissance elle-même; elle a toujours envie de croire que la science s'occupe de choses mystérieuses et sublimes, — alors qu'il s'agit tout simplement de ce balbutiement enfantin, de cette forme de champ (ou même, pour le physicien le plus moderne, de la couleur bleue du ciel ou du choc « banal » de deux corps).

Dissipons dès maintenant une équivoque. Les historiens des anciennes écoles ne manquaient pas d'introduire, dans leurs discours et leurs considérations, des descriptions minutieuses, des détails parfois d'une trivialité repoussante, sur la vie quotidienne à telle époque, sur les maladies des rois et leurs amours, sur la vie de château au moyen âge ou « l'intérieur paysan » au xvii^e siècle.

Ces détails ne correspondent pas du tout à

l'idée que nous pouvons nous faire d'une connaissance de la vie quotidienne. Ils n'en sont que l'apparence, et le masque d'interprétations fantaisistes de l'histoire. Il est possible de décrire avec « réalisme » le paysan au travail ou la cotte bleue tachée d'huile d'un ouvrier, et de passer de cette description à une théorie fantaisiste sur la vie du paysan ou le destin de la classe ouvrière. Et même rien n'est plus facile que cet escamotage; c'est l'opération de beaucoup d'escrocs philosophiques ou politiques. Ils passent du concret (apparent et qui dès lors est un faux concret, trompeur et menteur) à une abstraction (qui dès lors est une vaine abstraction), sans précautions autres qu'oratoires, sans lien réel, sans mouvement de pensée.

La connaissance, la pensée véritable passe méthodiquement de l'échelle individuelle à l'échelle sociale et nationale (par un procédé de pensée comparable à l'intégration mathématique des éléments très petits). Ainsi elle parvient à une notion scientifique du tout social — et notamment à une théorie scientifique du *travail social*. L'outil, le geste du travailleur — paysan, artisan, ouvrier — apparaît alors comme un élément, comme un moment du travail total; et de ce travail total nous savons qu'il a modifié, transformé la face du monde. La nation cesse d'être une abstraction, une « personne morale » (Renan), ou un mythe (nationaliste ou raciste). Nous savons apercevoir sur la terre, dans le paysage, le visage de notre nation, lentement façonné par des siècles de travaux, de gestes patients et humbles. Le résultat, la totalité de ces gestes révèle alors sa grandeur.

Certes le détail ne perd pas sa réalité brutale; cette charrette ne cesse pas d'être grinçante et lourde, cette vie de paysan rude et cette vie d'ouvrier terne et sans joie. Les choses ne sont pas transfigurées, et nous n'entrons pas dans des trances de joie mystique. Cependant notre conscience de ces choses se transforme et perd sa trivialité, sa banalité, parce que dans la chose nous voyons plus qu'elle-même — autre chose *qui s'y trouve*, qui n'est pas un double abstrait mais se trouvait enveloppé dans cette chose quotidienne, et que nous ne savions pas voir auparavant. D'ailleurs, la rudesse du paysan et la malpropreté de la cour de ferme, la tristesse de la vie dans un quartier de prolétaires n'en deviennent que plus intolérables, lorsque nous prenons conscience du caractère magnifique, grandiose, de l'œuvre sortie de leurs mains. Nous atteignons une conscience plus aiguë de cette contradiction, et nous nous trouvons placés nécessairement sur le plan d'une exigence nouvelle, celle de la transformation pratique, efficace, de ces choses telles qu'elles sont.

Guidé souvent inconsciemment par ces perspectives, l'historien vraiment moderne a quitté ces hautes sphères dans lesquelles paraissent, en costumes d'apparat, et ne prononçant que des mots historiques, les rois, les généraux, les princes de l'Eglise. L'historien nous introduit dans la réalité historique en nous montrant par exemple les anciens rois de France achetant des fiefs, arrondissant leurs domaines, devenant ainsi de gros propriétaires fonciers féodaux et posant ainsi les fondements solides de leur « grande

politique ». Des faits *sans prestige* furent effectivement plus importants et sont pour nous, historiens, plus explicatifs que des événements sensationnels. Le passage du fait prestigieux à l'ensemble des faits quotidiens est ici très exactement le passage de l'apparence à la réalité, — opération aussi importante pour la science que celle qui passe des éléments à la totalité. Seule cette certitude de passer de l'apparence prestigieuse à l'essence nous écarte des perspectives illusoire que prirent les individus et les groupes sur eux-mêmes au cours de leur histoire, et nous permet d'entrevoir une science, en place d'une répétition livresque des mascarades passées (1).

Sur le théâtre de l'histoire, les grandes scènes n'ont jamais été des « représentations » au sens psychologique et philosophique de ce mot comme le croient encore les naïfs; elles n'étaient pas les œuvres de gens naïfs, s'exprimant « en toute sincérité », et cherchant à dire le vrai. Elles étaient des « représentations » au sens théâtral de ce mot (n'oublions pas que le théâtre et le jeu ont un rapport profond avec la vie); les scènes historiques ont toujours été des « montages » savants et habiles, par lesquels certains hommes visaient à obtenir tel ou tel résultat. Elles étaient des actes. Tout mot, tout geste, sont des

(1) Parfois, même au temps de l'histoire sublime, il arrivait que le secret fût trahi. Citons par exemple ce naïf abbé Monlezun, historien de la Gascogne, qui expliquait doctement, vers 1850, comment l'Eglise s'est enrichie au Moyen Age: seigneurs et rois s'appauvrirent par des dépenses inconsidérées; mais l'Eglise « gérait » avec prudence les « biens des pauvres »; et dans ses mains bénies, ces biens fructifiaient.

actes et il faut les comprendre en fonction de leur but, de leur efficacité, et non seulement en fonction de celui qui parle et agit, comme s'il n'avait qu'à exprimer ou « extérioriser » sa réalité et sa sincérité. Plus exactement, les mots et les gestes expriment une *action*, et non pas seulement une « réalité intérieure » toute donnée, toute faite. Les hommes qui parlent avancent le long de leur ligne d'action, se meuvent dans un champ de forces et de possibilités. Il suffit de regarder un enfant pour comprendre comment ce qu'il vous dit est destiné à agir sur vous, à obtenir de vous tel résultat, et doit donc être compris en fonction de vous, et de l'instant, et de l'intention; la vie enfantine est cela même : l'efficacité cherchée par un être faible sur des être plus forts, qui lui apparaissent terribles, grandioses, puissants... et ridicules.

La conscience plus aiguë de la vie quotidienne substituée aux mythes de la « pensée », de la « sincérité » — et du « mensonge » voulu et avéré — l'idée plus complexe et plus riche de la *pensée-action*. Si les mots et les gestes sont des efficacités, il ne faut pas les rattacher à de pures « consciences intérieures », mais à des consciences en mouvement, agissantes, visant tel effet. L'effet s'obtient spontanément ou avec réflexion, mais toujours par une saisie rapide de la situation et des êtres sur lesquels il s'agit d'agir. L'effet comporte toujours une part de jeu et d'art, de persuasion, de séduction, de mouvement oratoire, d'intimidation, de comédie. Il n'y a pas d'un côté « la sincérité », caractère tout fait des gens sincères, et de l'autre « le mensonge » agencé et machiné par « les menteurs ».

Dans la vie quotidienne comme sur les tréteaux les plus visibles, les êtres humains se comportent presque toujours en *mystificateurs*, qui grossissent leur importance et parviennent précisément ainsi à « jouer un rôle ». Le jeu est parfois grossier, parfois d'une extrême finesse; et d'ailleurs ce jeu engage, compromet; il est sérieux. Les rôles doivent être tenus jusqu'au bout; ce ne sont pas de purs rôles, que l'acteur peut abandonner lorsqu'il est fatigué ou qu'il se sent mal jouer. Le rôle prolonge la réalité, et il est aussi réel; le jeu explore le possible; la comédie n'exclut pas abstraitement la sincérité; bien plus, elle la suppose, tout en lui ajoutant quelque chose — quelque chose de réel : la conscience d'une situation, d'une action, d'un effet à obtenir.

C'est précisément ainsi que la vie quotidienne ressemble au théâtre — et que le théâtre peut résumer, condenser, « représenter » la vie pour des spectateurs réels.

Lorsque l'historien néglige d'examiner l'histoire à la lumière de la vie quotidienne, il tombe naïvement, nécessairement, dans le piège tendu au niais. Il reste parmi les badauds, bouche bée, petit intellectuel ahuri d'approcher — sur le papier — les grands de la terre. Les scènes furent montées (combien sincèrement) dans un but de gloire, de prestige; l'historien naïf est dupe, comme le furent les contemporains. Il manque d'ironie, d'art, autant que de conscience. Erudit savantissime, il manque d'épaisseur, de poids, de conscience humaine. Il se satisfait de reproduire, dans l'ordre de leur déroulement, les scénarios historiques. Et il se trouve devant un amas

d'anecdotes; il est tout près de croire au caractère divin des rois.

L'histoire plus profonde se garde bien de nier l'importance des grands rôles. Elle tient compte de l'ensemble : spectateurs, situations, canevas de l'immense *commedia del l'arte*. Déniaisés enfin, et reliant consciemment à la vie passée et présente — à la vie quotidienne — l'histoire et la connaissance de l'homme, l'historien et l'explorateur de la réalité humaine cessent d'être naïfs. Ils dénoncent les apparences, ces apparences mêlées de réalité par lesquelles les « grands » savent ménager leur prestige, présenter avantageusement leur réalité — et perpétuer cette réalité.

Ainsi s'introduit peu à peu la conviction que les institutions somptueuses, les idées grandioses furent *en un sens* des revêtements — des costumes.

Sur l'eau presque stagnante de la vie quotidienne, il y eut des mirages, des rides phosphorescentes. Ces illusions ne furent pas inefficaces, puisque précisément elles avaient l'efficacité pour raison. Cependant où se trouve la véritable réalité? où se passent les véritables changements? dans les profondeurs sans mystère de la vie quotidienne! L'histoire, la psychologie, la science de l'homme doivent devenir une étude de la vie quotidienne.

Cette conviction se fait jour peu à peu, malheureusement d'une façon sporadique, fragmentaire, sans dessein d'ensemble, çà et là, chez tel historien (Marc Bloch) — tel géographe (Demangeon) — tel psychologue. Il manque jusqu'ici la synthèse.

III

LE MARXISME COMME CONNAISSANCE CRITIQUE
DE LA VIE QUOTIDIENNE

« **N**OTRE siècle est le vrai siècle de la critique. Rien ne doit y échapper. En vain la religion, à cause de sa sainteté, et la législation à cause de sa majesté, prétendent s'y soustraire. Elles excitent par là contre elles de justes soupçons et perdent tout droit à cette sincère estime que la raison n'accorde qu'à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. » (*Critique de la Raison pure*, début.) Mais après cette magnifique déclaration des droits de la Raison humaine, Kant a laissé échapper l'essentiel. Il s'est contenté de critiquer la « Raison pure »; il est donc resté sur son plan. Sa critique ne s'est que par moments et par places haussée au niveau d'une *critique de l'homme*. Voulant éliminer les dogmatismes, les théologies et les métaphysiques, au profit d'un ordre rationnel, il n'a pas atteint le fondement humain des aberrations spé-

culatives qu'il visait. C'est pourquoi les tentatives métaphysiques ont rebondi après lui, et sa tempête critique ne fut qu'un coup de vent — un petit orage, qui arracha certaines mauvaises plantes mais en fit naître de nouvelles.

Pourquoi certains hommes s'élancent-ils encore de toute leur conscience et de tout leur cœur vers un « arrière-monde » ? Ils se disent sincères; ils ont réduit au minimum (car c'est une des fonctions de l'esprit philosophique et scientifique) la part de comédie qu'il y a en eux. Nous pouvons leur objecter que, malgré toute leur sincérité, il y a encore du jeu intellectuel dans leurs spéculations; et que la simple idée qu'en eux se révèle, et pour eux seuls, le secret de l'univers, comporte un grossissement outrancier de leur propre importance qui ne manque pas de bouffonnerie et nécessite une grimace, une comédie, voire une clownerie. Laissons de côté pour le moment la pensée *métaphysique* considérée comme attitude comique et grimace. Ils sont sincères.

Pourquoi crie-t-il vers Dieu, celui que j'aperçois là-bas ? C'est un fils de marchand, de parvenu. Il est riche, il peut vivre de ses rentes, se consacrer au bonheur, à l'amour, à la séduction, à l'art. Mais voilà : il traîne un incurable ennui. Il est pourtant très doué, spirituel, brillant même; il hait et il aime à la fois la vie : « Tout de l'existence m'inquiète, du moindre mouche-ron aux mystères de l'incarnation; tout de la vie m'est une peste, surtout moi. » Sa pensée, son intelligence, lui servent à s'inquiéter de tout. Il se hait, mais il tient à lui-même plus qu'au monde entier : « Il n'existe au fond qu'une qua-

lité, l'individu, c'est l'axe de tout... » Il est muré en lui-même, enfermé dans les cadres de sa vie de bourgeois, de rentier, d'intellectuel, de littérateur. Mais il tient à ce qui le tue, car il n'existe que par ce qui le tue. Il possède tout ce qui peut se posséder : argent, biens, loisirs, talents, pensée. Et il ne possède rien, et le sait, et le dit : « J'ai le courage de douter, je crois, de toutes choses; je l'ai de lutter contre tout, je ne l'ai pas de rien reconnaître, de rien posséder... »

Il ne possède même pas son corps, sa chair, ses désirs. L'éducation a tout tué en lui. Il faut reconnaître que le père de notre homme n'était pas un commerçant banal. Tout jeune — berger gardant son troupeau sur la lande déserte à côté de la mer — il avait maudit son Dieu un soir de solitude, de faim, de détresse; et il se jugeait maudit et damné. Son âpreté, sa rigidité austère lui avaient d'ailleurs permis de faire des économies, de s'élever dans la hiérarchie sociale. Mais il emportait en lui la conscience de son péché — son néant. Marié sur le tard avec sa servante (par humilité, par timidité...), que d'ailleurs il terrorisait, le vieil homme menait parfois son enfant dans une chambre obscure, et lui décrivait avec des paroles ardentes le monde, les navires, les ports, les pays lointains. En même temps, il lui apprenait à craindre le Péché, à connaître en lui le Péché. « Si on avait dit, avouera ce fils si mal aimé, à un enfant que c'est pécher que de se casser la jambe, dans quelle angoisse vivrait-il ? et probablement risquerait-il de se la casser plus souvent... »

Alors ce jeune homme étouffe dans les cadres étroits de sa vie et de sa conscience. Il réclame

— quoi? quelque chose d'autre, du Possible. Sa pensée? elle ne lui apporte aucune délivrance, aucune possibilité. Bien au contraire, elle lui sert à « sauter par-dessus la vie ». S'il aime, il ne peut adhérer à son amour. Il quitte sa fiancée, et passe le reste de sa vie à regretter, à réclamer à Dieu sa fiancée, sa vie perdue — comme le vieux Faust en appelait au diable. Il croit en Dieu, il espère en Dieu. Sa foi « lutte comme une démente » contre l'étouffement de la vie quotidienne. Il ne reste homme, ne dépasse les bornes de sa vie étouffante que par la folie, par le regret, par la transposition littéraire de son désespoir. Il croit; non, il ne croit pas. Il espère? non, il désespère. « Qu'est-ce que la foi? une corde où l'on reste suspendu si l'on ne s'en sert pour se pendre », et encore « la foi est une catégorie que l'on ne trouve dans dans la détresse... » et « mon doute est effroyable... ». Il hait le péché, et tout son art littéraire tourne autour de l'érotisme et du goût impuissant pour le péché, « pour le secret du péché ». Il pourrit dans sa vie intérieure intense et phosphorescente comme certaines putréfactions. Il prétend mettre son drame, son cas, au centre de la philosophie et de la religion — fonder la foi, toute foi, sur une angoisse semblable à la sienne. Il prétend se comporter dans son microcosme intérieur « de la façon la plus macrocosmique » mais il écrit : « Quelle horreur lorsque l'histoire s'efface devant le ruminement morbide de notre petite histoire... » Et voulant que la foi se fonde sur l'angoisse, sur l'appel de l'angoisse subjective à une délivrance, il avoue le caractère double, ambigu, équivoque, de son angoisse : « L'angoisse

est un désir de ce qu'on redoute... c'est une puissance étrangère qui saisit l'individu, et sans qu'il puisse s'en détacher, ni le veuille, car on a peur, mais cette peur même est un désir (1). »

Le conflit entre la vie quotidienne telle qu'elle est — telle qu'elle a été faite par la bourgeoisie — et la vie que réclame, qu'exige, qu'appelle de toutes ses forces l'être humain actuel, ce conflit a déchiré Soren Kierkegaard. Il l'a résolu à sa manière, c'est-à-dire très mal. La mauvaise solution d'un conflit intérieur porte en psychologie — sans que les psychologues sachent toujours clairement discerner les racines profondes, historiques, sociales, humaines, des conflits individuels — le nom de « névrose d'angoisse ». Mais la notion d'état morbide n'épuise pas la situation d'un Kierkegaard. Il faut comprendre que sa foi, son appel à l'au-delà, se fondent sur les revendications de son être; que sa folie se fonde sur sa réalité et sa raison. Là où il prétend cesser d'être esclave de la nécessité, et se révolter contre le « robuste champion de la réalité », il proteste contre la vie dans les cadres de la société existante, il refuse ce réel. Et si la philosophie de Kierkegaard, sur le plan idéologique, a fonctionné comme une philosophie réactionnaire (par son appel à l'absurde, à l'irrationnel, à la foi sans connaissance), l'œuvre de Kierkegaard, considérée dans son ensemble et rattachée à « l'existence » navrante qu'il mena, n'en apporte pas moins une implacable critique de la vie bourgeoise : l'insatisfaction, l'étouffement, obligent l'individu qui se sent mourir sans avoir

(1) Journal de Kierkegaard.

vécu à revendiquer follement la « répétition » de la vie qu'il n'a pas eue. Prisonnier d'une nécessité qu'il ne comprend pas, et doutant désespérément d'une raison qui ne peut pas lui apporter une *autre vie* (une vie autre) mais lui semble approuver et justifier cette nécessité, il en appelle à l'absurde. Il cesse même d'attendre un au-delà, il se contente d'exiger la « répétition », le recommencement de sa vie.

La foi théologique est morte, la raison métaphysique est morte. Elles se prolongent partout et essaient de revivre — follement, absurdement — parce que la situation et les conflits humains qui leur donnèrent naissance n'ont pas été résolus. Or, ces conflits ne sont pas dans la seule pensée, mais dans la *vie quotidienne*. L'œuvre de Baudelaire, comme celles de Dostoïevsky ou de Rimbaud, peuvent prendre un sens révolutionnaire — à condition d'être comprises et situées par la connaissance, par la critique sociale des idées et des hommes. De même l'œuvre de Kierkegaard, mais comprise et située dans une critique générale de la vie quotidienne. Prises en soi, isolément, ces œuvres suscitent des sentiments absurdes, illusoire; situées dans l'ensemble des problèmes humains de notre époque, elles changent de caractère. Cette « revision » des significations et des « valeurs » qu'opère la connaissance n'étonnera que ceux dont la pensée se fige en une contemplation des œuvres et des hommes.

La critique rationnelle, allant jusqu'au bout, porte non seulement sur la « raison pure », mais sur la vie dans son impureté. Du ciel des idées, où se combattent les fantômes des anciens dieux,

la pensée critique descend dans la vie quotidienne. La critique des idées n'est pas délaissée, loin de là : reprise sur un autre plan, sur une autre base, elle s'approfondit, en devenant une critique des hommes et des actes.

Dans les idées « pures », comme tout à l'heure dans les grandes cérémonies des cours royales, nous discernons alors une part de cérémonie, d'étiquette, de grandeur voulue et visant à l'effet — une part de comédie — dont nous cessons d'être dupes. Le prestige divin de Louis XIV tombe, mais nous n'en goûtons que mieux la mise en scène si bien réglée, le spectacle grandiose agrémenté de divertissements exquis, et si bien encadré de halberdiers, de mousquets et de canons. Avec lui tombe le prestige de Bossuet et du *Discours sur l'histoire universelle*; mais, soyez-en assurés, nous n'en goûterons que mieux le grand style, la composition, l'allure, maintenant que nous ne sommes plus intimidés et que c'est vraiment pour nous un spectacle, une œuvre d'art! Il n'est pas nécessaire de croire aux dieux ou aux idées « pures » pour apprécier à sa « valeur » le spectacle qu'ils donnent. Bien au contraire, c'est lorsqu'on ne croit plus en eux qu'ils prennent une signification esthétique « pure » et c'est en général lorsqu'on commence à ne plus tout à fait croire en eux (ils émeuvent encore, sans désormais accabler) que les dieux et les idées deviennent matière d'un grand art. La terreur et l'espérance religieuses, la « présence », l'effroi devant les mythes lorsqu'ils sont admis et vécus excluent la préoccupation esthétique. La loi du déplacement de l'irrationnel trouve ici une nouvelle application.

Ce sens réel des idées « pures », Marx et Engels l'ont profondément compris. Historiens, ils ont cessé d'être les badauds de l'histoire. Philosophes, ils ont cessé d'être les mouches du coche politique. Les premiers, ils ont perçu le lien de la pensée avec l'action. Ils ont su aller jusqu'aux racines des idées, jusqu'aux questions fondamentales. Avec eux, la pensée philosophique la plus cohérente, la plus méthodique, descend vers la vie pour la pénétrer, pour la dévoiler. La Raison critique, celle de Descartes et de Kant, devient concrète, agissante, constructive, en refusant de s'expatrier du réel vers un arrière-monde — en devenant conscience de l'homme, critique des hommes, des conditions humaines.

Un prolétaire moderne n'est pas d'abord un homme, possédant en toute propriété « spirituelle » une nature ou une âme humaine toutes faites — et menant par suite d'un malencontreux hasard la vie prolétarienne. Il ne superpose pas par hasard à son essence humaine déjà acquise des opinions ou des sentiments d'ouvrier, extérieurs à cette essence « profonde » et résultats d'influences ou de théories contestables. Non. Il mène d'abord une vie quotidienne de prolétaire; et s'il atteint l'humain, c'est qu'il a réussi — par chance ou par volonté — à dépasser la vie prolétarienne.

Mais ici, le problème devient un peu plus complexe. La « condition » prolétarienne a un aspect double — plus précisément, elle implique un mouvement dialectique. D'un côté, elle accable, elle tend à écraser le prolétaire (individuel) sous le poids du labeur, des institutions et des

idées qui sont destinées précisément à l'accabler. Mais en même temps, et par un autre côté, le prolétariat, de par son contact incessant (quotidien) avec le réel et la nature par le travail, possède une santé fondamentale et un sens de la réalité que perdent les autres groupes sociaux, dans la mesure où ils se détachent de l'activité pratique créatrice. Petits bourgeois et bourgeois, intellectuels ou spécialistes, dégèrent; ils pourrissent ou se dessèchent. Le prolétariat, considéré collectivement, en tant que classe opprimée, est « privé » de conscience, de culture, autant que de richesse, de puissance et de bonheur. Mais cette privation se révèle d'une toute autre espèce que celle qui désole la « conscience privée », la vie « privée » de l'individu bourgeois ou petit bourgeois. Celui-ci n'est pas conscient de sa privation, ou mal conscient. Il tend à se replier sur lui-même, et à confondre sa « privation » avec sa propriété, car elles vont ensemble : il se croit propriétaire de soi-même, de ses idées, de sa vie, de sa famille, de son pays, comme de ses « biens » matériels. La privation de la classe ouvrière est riche de possibilités. Pour le prolétaire individuel, devenir conscient du prolétariat comme classe — de sa réalité sociale, donc de la société entière — de son action, donc de son avenir politique — c'est déjà dépasser la condition prolétarienne. C'est déjà atteindre une grande pensée vraie : celle de l'ensemble social et humain, celle du travail créateur. Tandis que le petit bourgeois ou le bourgeois qui prennent conscience d'eux-mêmes, dès lors que cette prise de conscience ne s'effectue pas en un refus de soi (comme lorsqu'ils se rallient au marxisme),

s'éloignent de cette grande vérité; ils cessent d'apercevoir l'homme, et la société, et le travail humain dans leur totalité. Ils se replient sur la « conscience privée » au lieu de dépasser la privation; à moins qu'ils n'utilisent leur conscience plus lucide pour monter des machines politiques destinées à prolonger leur domination — et leur pauvreté spirituelle et humaine.

En d'autres termes, la « condition prolétarienne » et la « condition bourgeoise » diffèrent fondamentalement du point de vue humain.

Le prolétaire, en tant que prolétaire, peut devenir un homme nouveau. S'il le devient, ce n'est pas par l'intervention d'on ne sait quelle liberté par laquelle il se libérerait de sa condition. Cette liberté métaphysique n'est autre qu'une survivance de la vieille « nature humaine » commune à tous les hommes. C'est par la connaissance que le prolétaire se délivre et déjà *dépasse activement* sa condition. Et, d'ailleurs, dans cet effort vers la conscience et la connaissance, il se voit obligé d'assimiler des théories complexes (économiques, sociales, politiques...), c'est-à-dire d'intégrer à sa conscience les résultats les plus élevés de la science et de la culture.

Tandis que le petit bourgeois ou le bourgeois, *comme tels*, s'interdisent l'accès à l'humain.

Pour accéder à l'humain, il leur faut rompre avec eux-mêmes, se refuser. Effort qui, à l'échelle individuelle, s'avère souvent réel et pathétique... Nous devons comprendre humainement les hommes, même inachevés; les conditions ne sont pas cernées par des contours précis, géométriquement arrêtés, mais résultent de multiples causes

tenaces et mille fois répétées (quotidiennes). Les tentatives pour sortir de la condition bourgeoise ne sont pas tellement rares; par contre, l'échec de ces tentatives est presque une loi, précisément parce qu'il ne s'agit pas tellement d'un *dépassement*, que d'une *rupture* (chez les intellectuels, cette notion du dépassement risque de se révéler perfide et pernicieuse : s'ils se *dépassent en tant qu'intellectuels petits bourgeois ou bourgeois*, ils vont souvent dans leur propre sens et suivent leur pente en croyant « se dépasser ». Au lieu de conquérir une nouvelle conscience, ils aggravent l'ancienne. Rien de plus insupportable que l'intellectuel qui se croit libre et humain, alors que tout dans ses actes, ses gestes, ses mots et ses pensées, montre qu'il n'est pas sorti de la conscience bourgeoise). De toute façon, la conscience d'un homme, sa condition, ses possibilités, ne dépendent pas d'un rapport avec une Raison intemporelle, une nature permanente de l'homme ou une essence toute faite ou une liberté indéterminée. Sa conscience dépend de sa vie réelle, de sa vie quotidienne. Le « sens » d'une vie ne se trouve pas en autre chose que cette vie, mais en elle, et ne va pas plus loin. Le « sens » ne peut déborder l'être; il n'en est que la direction, le mouvement. Le « sens » de la vie d'un prolétaire se trouve dans cette vie: dans l'accablement, ou au contraire dans le mouvement *vers la liberté*, si ce prolétaire participe à la vie du prolétariat; et cela dans une action elle-même continue et quotidienne (syndicale, politique...).

La méthode de Marx et d'Engels consiste précisément en une recherche du lien qui existe

entre ce que les hommes pensent, veulent, disent et croient d'eux-mêmes, et ce qu'ils sont, et ce qu'ils font. Ce lien existe toujours. Il peut être parcouru en deux sens. D'un côté, l'historien ou l'homme d'action peuvent aller des idées aux hommes, de la conscience à l'être — c'est-à-dire à la réalité pratique, quotidienne — les confronter et obtenir ainsi une *critique des idées par les actes et les réalités*. C'est la direction qu'ont dans presque tous leurs travaux suivie Marx et Engels; c'est la direction que doit prendre d'abord la méthode critique et constructive lorsqu'elle veut se formuler, se démontrer et devenir efficace.

Mais il est également possible de suivre ce lien dans l'autre sens, et de partir de la vie réelle pour examiner comment en sortent les idées qui l'expriment, les formes de conscience qui la reflètent. Le lien, ou plutôt le réseau des liens entre les deux termes s'avère complexe. Il s'agit de le débrouiller, de suivre le fil sans le perdre. Et l'on atteint ainsi une *critique de la vie par les idées* qui continue et complète en un sens la première.

Reprenons un exemple déjà cité. Dès que nous cessons d'être dupe du spectacle que présente la cour royale de Louis XIV, nous cherchons quelles réalités sociales, politiques, économiques, recouvre ce spectacle. Nous passons des idéologies — apparences en un sens réelles, prétextes mais efficaces — à la réalité plus concrète (et donc plus humaine) qu'elles recouvrent. Le mouvement inverse et complémentaire cherchera d'abord à atteindre, à reconstituer la vie réelle de cette époque, et à retrouver comment

les hommes qui menaient cette vie pouvaient adhérer à certaines formes de conscience, à certaines idéologies prestigieuses, très éloignées de leur vie réelle, et qui cependant leur semblaient fondées. Le contraste entre les idées et la vie, leur relation complexe cesse alors d'être la critique des idées par la vie pour devenir aussi et précisément la critique par les idées de la vie (de la vie réelle des paysans, des artisans, des hobereaux ou des bourgeois du XVII^e siècle par les « représentations » qu'ils admettaient sur le monde et sur eux-mêmes). Que nous apprend sur leur vie réelle le fait qu'ils acceptaient sans trop d'opposition le droit divin des rois? Pourquoi cet appareil, qui faisait partie de la puissance royale, se montrait-il efficace? A quoi correspondait dans la vie des hommes cette efficacité? Comment se formaient, dans l'épaisseur des sédiments et des « couches » sociales, dans la profondeur des « masses », ces illusions que formulaient en idées les porte-parole officiels? Comment et pourquoi les acceptaient-ils? La critique de la vie consiste alors dans l'étude de la marge qui sépare ce que les hommes sont de ce qu'ils croient être, ce qu'ils vivent de ce qu'ils pensent. Elle reprend et approfondit la notion de *mystification*. La plupart des idéologies ont été mystificatrices, en ce qu'elles arrivaient à faire accepter aux hommes d'une époque certaines illusions, certaines apparences, et à faire entrer dans le réel ces apparences en les rendant efficaces. Il convient d'abord de dénoncer les mystifications et ensuite d'étudier comment elles ont pu naître et s'imposer, et comment peut s'opérer dans les consciences la *transposition*

idéologique; car les idéologies, les mystifications sont fondées sur la vie réelle, et en même temps elles masquent ou transposent cette vie réelle. La connaissance complète de la mystification (1) suppose que l'on a suivi dans les deux sens le lien des idées au réel, et enveloppe ainsi une critique de la vie par sa propre conscience d'elle-même.

Lorsqu'un prolétaire croit qu'il est simplement un « citoyen » comparable à tous les autres citoyens, ou que son travail fait partie de son destin parce qu'il est écrit éternellement que tout homme « doit gagner son pain à la sueur de son front », il est *mystifié*. Mais comment et pourquoi? C'est que pour lui, son travail est *réellement* une tâche, un accablant labeur, qu'il peut — sous certaines pressions — interpréter comme une fatalité de la condition humaine ou comme une malchance individuelle, lorsqu'il ne comprend pas (ne *sait* pas) que le travail peut et doit devenir autre chose. Mais la croyance en une égalité politique et juridique des individus, croyance trompeuse pour le prolétaire lorsqu'il se satisfait de cette apparence, se transforme en un admirable instrument d'action, lorsqu'il exige que la démocratie cesse d'être une fiction juridique et politique. L'étude des mystifications révèle leur ambiguïté qui les fait accepter mais qui permet ensuite de les dépasser. Apparence et réalité se mêlent, s'entre-croisent étroitement. D'une part, les mystifications se retournent contre les mystificateurs, notamment lorsque la conscience les pénètre en les dépassant (et les dépasse en les

(1) *La conscience mystifiée*, par N. GUTERMAN et H. LEFÈVRE (N.R.F., coll. *Les Essais*, 1936).

pénétrant). D'autre part, elles nous apprennent quelque chose sur la vie de ceux qui les acceptent. Apparence et réalité ne sont pas séparées comme l'huile et l'eau dans un verre, mais bien plutôt mélangées comme l'eau et le vin. Pour les séparer, il faut *analyser* au sens le plus « classique » du mot : il faut séparer les éléments du mélange.

Le marxisme se définit d'abord comme connaissance scientifique du prolétariat : il est la « science du prolétariat ». Cette expression doit se prendre en un double sens : le marxisme étudie le prolétariat, sa vie, sa réalité, sa fonction sociale, sa situation historique. Cette classe est l'objet premier et essentiel de la sociologie scientifique. D'autre part, cette science sort du prolétariat, exprime sa réalité historique, sa montée sociale et politique.

La connaissance scientifique de cette réalité sociale, de cette *classe*, implique la connaissance de la société, de l'histoire, de la conscience humaine dans leur totalité. Elle y mène; elle est le seul point de départ méthodologiquement possible. Bien entendu, le développement de la science dépasse considérablement le point de départ sans cesser de l'envelopper. Et l'analyse du prolétariat, de sa réalité *pratique, historique* et *sociale*, implique et comporte l'assimilation des méthodes les plus profondes et les plus subtiles élaborées pendant des siècles par la pensée humaine au cours de ses recherches et de ses tâtonnements (il s'agit, on le sait, de la méthode dialectique). Ainsi, le problème du prolétariat enveloppe tous les problèmes de la pensée, de la culture, de l'humain.

Etudier scientifiquement le prolétariat, c'est d'abord déchirer le voile des idéologies par lesquelles la bourgeoisie a tenté de s'expliquer à elle-même l'histoire et d'expliquer au prolétariat — de lui faire admettre — sa situation. Ces idéologies tendent à priver le prolétariat (individus et classe) de la conscience, de la *nouvelle conscience* qu'il peut atteindre et qu'il apporte. Ces idéologies ont un caractère commun. Qu'il s'agisse de la religion, ou de la théorie de la « nature humaine » et de la Raison « pure » ou des thèmes prétendument historiques de l'Esprit humain, de la justice immanente ou des grandes « Idées qui mènent le monde », elles sont toutes *idéalistes et métaphysiques*. Elles masquent aux hommes leur *vie réelle* (ce qui pose la question réciproque : comment et pourquoi les hommes les acceptent-ils ? en quoi consiste leur complicité fréquente, qu'implique cette acceptation, avec ce qui les accable?) .

Le marxisme donc décrit et analyse *la vie quotidienne de la société* et indique les moyens de la transformer. Il décrit et analyse *la vie quotidienne des travailleurs eux-mêmes* : séparés des instruments de travail, n'entrant en rapport avec les conditions matérielles du travail que par le « contrat » qui les lie à un employeur, vendus comme marchandises sur le marché du travail sous l'apparence (juridique et idéologique) du « libre » contrat de travail, etc...

La vie réelle, quotidienne, du travailleur est celle d'une marchandise douée pour son malheur de vie, d'activité, de muscles — et d'une conscience que toute l'influence (involontaire très souvent, disons-le pour ne pas tomber dans le

mythe prolétarien du bourgeois sadique, corrompu jusqu'aux moelles, menteur conscient et organisé —, ce mythe s'étant d'ailleurs assez bien réalisé dans le fasciste) des Maîtres vise à réduire au minimum ou à dériver vers les formes inoffensives.

Le marxisme, dans son ensemble, est donc bien une connaissance critique de la vie quotidienne.

Il ne se contente pas de découvrir et de critiquer cette vie réelle, pratique, dans le détail de la société. Il sait passer par une intégration rationnelle de l'individu au social — de l'échelle individuelle à l'échelle nationale et sociale. Et inversement.

Cette pénétration dans la vie individuelle et quotidienne de la méthode dialectique est assez peu connue pour qu'il soit indispensable, ici, de résumer le marxisme, considéré comme critique de la vie quotidienne.

a) *Critique de l'individualité* (Thème central : la conscience « privée »).

Ce qui fait d'un homme un être social et humain — et non pas seulement un être biologique, qui naît, grandit et meurt immergé dans la vie naturelle — : son travail, son activité sociale, sa place, sa situation dans l'ensemble social, en même temps le limite et le borne *dans notre organisation actuelle du travail*.

Durkheim prétend que la division du travail fonde l'individualisation. Les marxistes répondent que le travail parcellaire ne fonde que *néga-*

tivement l'individualité; les individus, dans ce mode de production, sont effectivement conscients de soi, mais ils tendent à vivre repliés sur eux-mêmes, sur leur technique et leur spécialisation. Le reste de la vie sociale et humaine, ils n'en sont conscients que pour le rejeter, le dédaigner, ou le transposer dans l'irréel. Ils tendent vers l'*individualisme*. Or, si l'individualité humaine doit consister en un certain rapport de l'être singulier avec l'universel — raison, société, culture, monde — il ne peut être question ici de véritable individualité, mais seulement d'une *forme* abstraite, vide, négative, de l'individuel. C'est cette forme, avec un minimum de contenu, que l'on peut nommer « conscience privée ». Elle est conscience de soi, mais conscience limitée, bornée, négative et formelle. Cette conscience, séparée de ses conditions d'épanouissement et même d'existence, croit qu'elle se suffit et tente de se suffire. Elle dégénère. Et c'est ce qu'exprime parfaitement l'expression couramment employée pour désigner la vie quotidienne des individus dans cette structure sociale : *la vie privée*. C'est bien une vie « privée » : privée de réalité, de liens avec le monde — une vie à qui tout l'humain est étranger — que celle de l'individu façonné par les tendances individualistes. Sa vie se dissocie en termes contradictoires ou séparés : le travail et le repos, la vie publique et la vie personnelle, les circonstances et l'intimité, les hasards et le secret intérieur, les chances et les fatalités, l'idéal et le réel, le merveilleux et le quotidien. Sa conscience, au lieu de s'élargir et de conquérir le monde, se replie, se rétrécit. Et plus elle se rétrécit, plus elle semble

« sienne ». L'individu s'installe avec une basse complaisance dans ses familiarités. La conscience, la pensée, les idées, les sentiments, lui semblent « ses propriétés » au même titre que « ses » meubles, « sa » femme et « ses » enfants, « ses » biens et « son » argent. Le plus étroit, le plus desséché, le plus solitaire, est pris (avec quelle grossière sincérité) pour le plus humain.

Ainsi, chacun « est » ce qu'il est et rien de plus. Balzac a décrit cette faune de la société bourgeoise, qui englobe non seulement l'usurier, le gangster et l'ambitieux, mais tous les « êtres » fixés, déterminés par leur fonction, établis dans leur vie privée. L'auteur de *La Comédie humaine* avait profondément observé ce double caractère de la vie bourgeoise qui se formait ou se consolidait en son temps et ne nous étonne même plus : d'un côté, une individualisation formelle (en termes de philosophie classique, une subjectivité plus grande), donc une conscience plus aiguë dans un isolement plus grand; de l'autre côté, une « objectivation », des êtres plus « engagés » dans leur peau, dans leur viande, plus lourds, plus épais, plus opaques. Ce double caractère se reflète admirablement dans l'œuvre de Balzac, dans le style même de cette œuvre : si lourde, à côté des œuvres légères du XVIII^e siècle, et si lucide. Ce double caractère correspond aussi au double caractère de la société bourgeoise : progressive dans le sens technique, dans la pensée, dans la conscience — régressive par ailleurs. Il correspond enfin au double caractère du capital : réalité objective brutale, échappant aux volontés humaines et les entraînant dans son destin tant que la pensée et l'action tendues vers

un autre ordre ne l'emportent pas — et cependant abstraction, irréalité, ensemble de signes et de concepts.

Avant Balzac, dans cette épopée de la conscience humaine ascendante qui porte le nom de « Phénoménologie de l'esprit », Hegel avait ironiquement décrit les « animaux abstraits », les spécialistes, les hommes de métier enfermés dans un étroit domaine de la pratique ou de la pensée.

Actuellement encore, nous nous débattons dans cette contradiction profonde — c'est-à-dire *quotidienne* — : ce qui fait de chacun de nous un être humain en même temps le rend inhumain. Plus biologique encore que véritablement humaine, cette organisation étouffe, déchire, arrête dans son développement l'individu au moment même où elle tend à le créer comme individu humain. Contradiction douloureuse parmi tant d'autres que traverse notre époque. qu'il lui faut résoudre pour aller de l'avant et qui mesurent à la fois sa grandeur, sa fécondité et sa souffrance. Le drame de la jeunesse, qui se perd dans cette fixation de l'être humain, a été dit bien des fois comme aussi celui de la vie plus mûre, plus consciente, qui se débat, prisonnière, et qui étouffe dans les limites des activités parcellaires.

Comment dépasser cette organisation? par une participation pratique et théorique, dans le travail et dans la connaissance, à la totalité sociale et humaine. C'est un des problèmes fondamentaux que pose la transformation du monde.

Il faut dépasser la « conscience privée ».

b) *Critique des mystifications.* (Thème central : la conscience « mystifiée ».)

Il est à remarquer que le prolétaire n'échappe pas entièrement aux dangers de la « conscience privée ». Certes, son travail est toujours un travail collectif, ce qui tend à renforcer sa conscience du fait et de l'ensemble social.

Cependant, à l'atelier ou même à l'usine la tâche de l'ouvrier est en général une tâche parcellaire. Le travail dont le caractère collectif est le plus immédiatement sensible (travail à la chaîne) est aussi le plus épuisant. Les contacts humains tendent à s'établir en dehors du travail, par exemple à la sortie de l'usine, au café, ou dans les équipes de sport, etc. Ces contacts s'établissent ainsi dans des formes qui sont précisément celles de la bourgeoisie individualiste (famille, presse, cinéma, etc...).

Bien que les conditions matérielles de la production moderne tendent à former une conscience sociale et humaine dont le premier stade se trouve dans la conscience de classe, cette formation n'a aucun caractère fatal. Elle n'est pas *spontanée*. (La théorie de la spontanéité prolétarienne fut une théorie d'intellectuels « penchés » sur le prolétariat!) La conscience doit être conquise et toujours reconquise par l'action et la lutte et aussi par des organisations dont le rôle est de pénétrer dans la vie quotidienne, d'y faire entrer un élément nouveau et plus élevé (des syndicats aux organisations sportives et « culturelles »...).

Il n'existe pas dans la vie de lignes absolues de démarcation. Le prolétariat n'a pas plus une essence, une âme ou une conscience toutes fai-

tes (et nettement séparées des réalités « bourgeoises ») que l'humain dans son ensemble. D'où le rôle de l'action et celui de la théorie, de la *connaissance*.

La bourgeoisie peut donc, avec un certain résultat, exercer sur le prolétariat une pression constante — une influence qui tend à le disperser en individus (1). L'individualisme n'est pas seulement une théorie, mais un fait et une arme de classe. Ce n'est pas seulement par ses idées, par sa conception du monde que la bourgeoisie exerce cette influence. Certes, son individualisme théorique, son « atomisme social », ne sont pas sans efficacité, mais l'organisation de la vie quotidienne, des loisirs, de la vie familiale, etc..., est infiniment plus importante.

Paradoxalement — en apparence —, la bourgeoisie est une classe d'individualistes. Par son atomisme social elle tend à représenter la société comme une somme d'atomes juxtaposés. Sa théorie réduit le social à ses éléments — à des éléments fictifs, morts, inertes : les « purs » individus. Cette représentation n'est qu'une idéologie, c'est-à-dire un instrument d'action, une illusion efficace à laquelle se laisse prendre la conscience du bourgeois moyen et surtout du petit bourgeois. L'action gouvernementale, politique et policière, de la bourgeoisie ne s'y laisse pas prendre; sur le plan politique, elle sait très bien comprendre les masses et les classes. La pratique politique et le machiavé-

(1) Cf. : « Individu et classe » dans le numéro 1 de la revue *Avant-Poste*, Paris 1933, par H. LEFEBVRE et N. GUTERMAN; ainsi que *La Conscience privée*, suite à *La Conscience mystifiée*, en préparation.

lisme — la police, à défaut de la philosophie générale — renseignent très bien les hommes qui « représentent » effectivement la bourgeoisie.

D'ailleurs, cette « représentation » n'empêche en rien les groupes sociaux les plus individualistes d'avoir été et d'être en fait, objectivement, historiquement et socialement, des classes, des masses. Pour exprimer cette situation paradoxale, on peut emprunter à Nietzsche une formule remarquable. Ces groupes sociaux individualistes que sont notamment les classes moyennes, forment « le sable humain ». Chaque grain est bien distinct, bien séparable. Et l'ensemble constitue une masse — et même la plus lourde, la plus impénétrable des masses. Un sac de sable arrête les balles!

Le comique de la chose, c'est que chaque grain du sable humain se croit lui-même — non seulement distinct, mais infiniment original. Or, rien ne ressemble plus à un grain de sable qu'un autre grain de sable. L'individualisme bourgeois implique la morne et burlesque répétition d'individus étrangement semblables dans leur manière d'être eux-mêmes, dans leur quant-à-soi, dans leurs mots, dans leurs gestes, dans leurs mœurs quotidiennes (heures de repas et de repos, distractions, modes, idées, expressions).

Une anthropologie objective, une description scientifique de l'homme contemporain devra partir de ce paradoxe apparent — qui constitue le *mystère comique* de la vie bourgeoise...

Les idéologies mystificatrices, dans le monde moderne, supposent et impliquent la *conscience privée*.

L'individu privé de réalité humaine est aussi privé de vérité. Il est séparé de sa réalité sociale et humaine concrète, privé d'une conscience (aujourd'hui possible et nécessaire, étant donné la structure sociale, la technique et la science modernes) de l'ensemble pratique, historique, social.

Rejeté en lui-même et dans ce qui lui semble sa forteresse intime — (son for intérieur) —, il est le jouet de toutes les hallucinations, de toutes les illusions idéologiques spontanées ou provoquées. Le « penseur », autodidacte ou cultivé, se crée sa petite philosophie à son usage personnel; celui qui ne « pense » pas, interprète à sa manière ce qu'il trouve dans les livres (ou de préférence dans les journaux); jusqu'aux jours où l'individualisme, s'effondrant (et cela non par une crise des idées ou des « visions du monde » mais à la suite d'une crise *matérielle*, économique et politique), les individualistes de la veille se précipitent, forment une foule, une horde, excitée par les « idées » les plus folles, les plus basses, les plus féroces, et s'enfoncent sans qu'aucun reste de raison humaine les retienne, dans un vertige mental collectif: c'est le fascisme et la « masse » fasciste, et « l'organisation » fasciste.

Conscience privée et conscience mystifiée vont ensemble, s'accompagnent et s'aggravent selon des fluctuations dont l'explication se trouve dans la vie réelle, et non dans les idées « pures ».

c) *Critique de l'argent*. (Thème central: le fétichisme et l'aliénation économique.)

Une certaine rhétorique sentimentale, correspondant à « l'état d'âme » du petit bourgeois qui déteste et envie les gens plus riches que lui, veut bien s'attendrir sur les pauvres méritants comme sur les malheureux milliardaires et vitupère contre l'argent. L'argent ne fait pas le bonheur! mieux vaut bonne renommée que ceinture dorée! (ceci à l'usage des femmes), pauvreté n'est pas vice! etc. Ces thèmes mélodramatiques et moraux font partie de la vie quotidienne des pauvres, de la propagande parlée des riches et constituent le plus substantiel du bagage idéologique des gens moyens. Sous couvert d'une mise en accusation de l'argent, ils justifient la richesse en la réduisant à n'être qu'un accident de la condition humaine (en elle-même morale ou métaphysique). Ils consolent les pauvres et satisfont pleinement ceux qui, menacés de pauvreté, n'en espèrent pas moins de toute leur « âme » atteindre la richesse. Ces thèmes ont été élevés à la dignité de thèmes philosophiques et lyriques dans l'œuvre de ce petit bourgeois éperdu que fut Péguy. D'autre part, ils ont pénétré, comme proverbes à allure de vérités éternelles, dans la conscience du peuple, où ils sont les corollaires de cet axiome capitaliste: « Il y aura toujours des riches et des pauvres ». Ils tendent à consolider, à cristalliser ces absurdes concepts de « richesse » et de « pauvreté », à les opposer, à les incarner en des individus; de sorte qu'en restant enfermée dans ces catégories sentimentales et morales, la plus violente prédication contre les « riches » ne dé-

passe en rien les cadres de l'idéologie capitaliste.

On arrive à un curieux résultat. Aujourd'hui, le premier travail du marxiste dans ce domaine doit être une *réhabilitation de la richesse*. La richesse n'est pas un mal ni une malédiction. La richesse comme la puissance font partie de la grandeur de l'homme et de la beauté de la vie. La solution aux problèmes de l'homme ne se trouve pas du côté de la faiblesse, de la pauvreté, de la médiocrité partagée — mais du côté de la puissance et de la richesse; seules elles ont permis et conditionné tout ce qu'il y eut de magnifique, d'éclatant, dans la culture, dans les civilisations, dans la vie — des palais et des châteaux et des cathédrales, aux œuvres lentement mûries qui exigeaient et exigent encore de longs loisirs, du silence, le calme de l'esprit et la sécurité du corps.

Cependant (et c'est ici l'essentiel!) les cadres de la puissance et de la richesse sont en train de changer. Il est impossible d'aller plus avant dans le sens de la richesse *individuelle*. La richesse, actuellement, devient *sociale*; elle l'a d'ailleurs toujours été; et sous les apparences de l'enrichissement individuel des capitalistes, dans les cadres de leur économie, c'était bien l'ensemble social qui se développait et dans une certaine mesure progressait. Aujourd'hui, cette richesse sociale ne peut plus se développer dans les cadres de l'appropriation individuelle (de la propriété privée capitaliste); elle réclame une réorganisation. Mais le but poursuivi n'est pas la lutte contre la richesse au profit d'une médiocrité générale, d'une « égalité » dans la vie médiocre. Le but reste la richesse — la richesse

universalisée progressivement, la richesse socialisée. Cette extension progressive ne peut s'accomplir que par degrés, par étapes, à la suite de mesures répondant aux circonstances complexes, concrètes, imprévisibles, de la vie économique et politique.

Le marxiste se trouve donc amené à critiquer ces *mythes* de la démocratie capitaliste si largement répandus, encore que leur efficacité soit loin de correspondre à leur extension: mythe de la richesse indifférente ou mauvaise en soi — mythe de l'égalitarisme (solidaires évidemment du mythe de l'individu « privé », identique à lui-même dans toutes les conditions et dans toutes les situations...).

Ceci accompli, la critique marxiste de l'argent se révèle incomparablement plus radicale que la rhétorique moralisante. Ici encore elle va jusqu'au fond de la question.

En régime capitaliste. « exister » et « avoir » sont identiques. « L'homme qui n'a rien n'est rien. » (*Sainte-Famille*, II, 109, de l'édition allemande.; I, 72-73 de l'édition française.) Et cette situation n'est pas une situation théorique, une « catégorie » abstraite dans une philosophie de l'existence; c'est une réalité « absolument désespérée »; l'homme qui n'a rien se trouve « séparé de l'existence en général » et à fortiori de l'existence humaine; il est séparé de ce « monde des objets », c'est-à-dire du monde réel, sans lequel il n'y a pas d'existence humaine possible.

Le spiritualisme et l'idéalisme prétendent que la plus haute situation de l'homme est celle d'un esprit ou d'une âme indépendants du « monde des objets ». Cette situation se trouve ironique-

ment réalisée dans l'homme qui n'a rien : « La non-possession est le spiritualisme le plus désespéré, une irréalité totale de l'homme, la réalité totale de l'inhumain, une possession très positive, la possession de la faim, du froid, des maladies, des crimes, de la dégradation, de l'hébétéude, de toute l'inhumanité, de l'anti-nature... » (*id.*).

Sans doute, est-ce la raison « profonde » pour laquelle le spiritualisme exhorte ceux qui n'ont rien à « posséder » du moins leur âme : puisque cette abstraction exprime parfaitement leur état de non-possession. Il se trouve d'ailleurs que les objets ne sont pas importants seulement en tant que biens, mais encore comme enveloppant l'être objectif de l'homme, « l'existence de l'homme pour un autre homme... », le rapport social de l'homme à l'homme ». De telle sorte que l'idéalisme, en faisant l'apologie de la non-possession comme supérieure à la possession, installe la réalité humaine « profonde » — plus profonde que la richesse — dans l'absence de rapports humains réels, c'est-à-dire dans la solitude et le vide de l'abstraction.

A cette apologie de la non-possession, s'oppose l'apologie de la possession, considérée comme essentielle. Acceptons ce postulat : la possession des objets constitue le fondement de la réalité humaine. Il nous mène aussitôt à réclamer *une possession égale pour tous*. C'est précisément le postulat de l'égalitarisme, du socialisme petit bourgeois de Proudhon. Le moindre examen de ce postulat montre qu'il ne sort pas de l'idéologie bourgeoise, ni des catégories de l'économie politique bourgeoise; au contraire, il met au rang suprême la catégorie, le concept de « pos-

session ». Il s'engage ainsi dans la voie des récriminations vaines, de la prédication anti-capitaliste moralisante, inefficace.

Et combien il est facile à la pensée bourgeoise de montrer que cette apologie de l'égalité toute faite des individus dans la possession aboutit à l'apologie de l'ennui, de l'uniformité, de la grisaille quotidienne! C'est vraiment la médiocrité petite-bourgeoise élevée au rang de vérité suprême et « d'idéal » socialiste!

Mais n'est-ce pas précisément cet idéalisme que l'on se propose actuellement (1) de restaurer, pour « compléter » le marxisme, pour prendre la défense de la « personne humaine » à la fois contre le capitalisme et contre le matérialisme marxiste? N'est-ce pas le postulat caché de ce « socialisme humaniste » que l'on veut opposer à l'humanisme marxiste — qui n'est pas marxiste parce que les marxistes définiraient à leur manière l'homme mais parce que la méthode marxiste (matérialiste dialectique) permet seule d'étudier la réalité humaine et de créer l'homme nouveau aujourd'hui *possible* et impliqué dans le *mouvement* de la réalité humaine?

Le rapport de l'homme à l'objet est, selon le marxisme, différent d'un rapport de possession. Il est incomparablement plus large. Ce qui importe, ce n'est pas que j'aie la possession (capitaliste ou égalitariste) de l'objet, c'est que j'en aie la jouissance au sens humain et total de ce mot; c'est que j'aie avec « l'objet » — qui peut être une chose ou un être vivant ou un être humain ou une réalité sociale — les rapports les

(1) Discours de M. Léon Blum au Congrès socialiste 1945, etc...

plus complexes, les plus « riches » en joie ou en bonheur. C'est encore qu'à travers cet objet, en lui et par lui, j'entre dans un réseau complexe de rapports humains.

Dans le domaine de l'amour, le terme « posséder » (posséder une femme) entraîne avec lui un long cortège de sentiments, d'aspirations, de préjugés, de mythes et de « moments paroxystiques ». Au mythe de la possession s'oppose encore trop souvent le mythe de la non-possession, d'après lequel l'amour serait une simple fonction, une activité inessentielle n'engageant pas l'être humain dans sa totalité; de telle sorte que l'absence de jalousie, le libertinage, l'infidélité, seraient les signes de la liberté, du nouvel amour, de la « personnalité féminine » émancipée. Le mythe de la non-possession ne dépasse pas la catégorie abstraite de l'individu « privé », consistant en un « for intérieur » inaccessible et indifférent à ses activités « externes ». La vérité dialectique se formule à peu près comme il suit : les rapports d'un homme (ou d'une femme) sont plus humains, plus riches, plus complexes, plus joyeux (mais aussi peuvent être les causes d'une douleur plus profonde) avec un être libre qu'avec un être qui se laisse « posséder ». Des rapports enfin humains mettent fin précisément aux zones d'indifférence que laissent subsister les mythes de la possession ou de la non-possession (possession acquise et terminée ou possession impossible...). Ces rapports physiologiques, psychologiques, « spirituels », mettant en relation un être complexe et libre avec un être complexe et libre, débordent infiniment le rapport sexuel, sans

pour cela le laisser de côté. Ils *tendent* donc à pénétrer dans la vie quotidienne; à imprégner de leur présence les autres rapports humains (activité sociale, pensée, etc.), qui s'accomplissent dès lors à travers eux, mais non pas sans eux. Ainsi l'objet (humain) pour moi me rend objet (humain) pour lui; il me fait entrer dans la sphère de réalisation totale, objective, de mes possibilités humaines. Il accomplit la totalité de ses fonctions d'objet.

Alors que Proudhon déclare que « la possession est une fonction sociale », la théorie marxiste de l'objet dépasse expressément ce « socialisme », et s'engage dans la voie de l'humanisme concret et total en affirmant avec Marx que : « ce qu'il y a d'intéressant dans une fonction, ce n'est pas d'exclure l'autre, mais d'affirmer et de réaliser les forces de mon propre être », ce qui n'est possible que par l'autre, avec l'autre, en l'autre.

Dans le domaine social, la théorie et la pratique capitalistes aboutissent à une masse d'individus « privés » de tous droits sur les objets d'importance sociale que sont les grandes usines, les grandes entreprises, les œuvres d'art, les lieux dans lesquels le repos et le loisir prennent un sens et une valeur supérieurs (montagnes, mer, espaces aériens, etc...).

Par contre, l'apologie « socialiste » de la possession comme « fonction sociale » aboutit à de singulières illusions. On comparera, en allant dans ce sens, les grandes constructions sociales — usines gigantesques, palais collectifs — aux pyramides d'Égypte, pour lesquelles les Pharaons sacrifiaient un fourmillement d'esclaves.

On croira que le prolétaire fait un pas décisif dans la voie de la liberté, lorsqu'il « participe aux bénéfices » de l'entreprise, ou lorsqu'il en possède une action, ou lorsqu'il a une voix dans la nomination d'un comité de gestion, etc. Détenir une parcelle infime de propriété passera pour une libération de l'individu — et de la somme des individus, le prolétariat, le peuple.

Ce « socialisme » omet d'abord une distinction essentielle, celle des biens de consommation et des moyens (sociaux) de production.

Les biens de consommation, les objets liés à ma vie quotidienne — ce stylo, ce verre, ces habits, etc., — sont évidemment « miens » et doivent le rester. La question n'est pas de m'enlever ces objets « miens », mais au contraire de les multiplier. Seuls quelques illuminés, s'inspirant du communisme ascétique et moïacal, non du socialisme scientifique, ont pu critiquer le principe de l'appropriation *individuelle* des biens de consommation. Il est d'ailleurs évident que la devise de ce communisme phalanstérien, « ce qui est mien est tien » ne supprime et ne dépasse ni le « mien » ni le « tien », mais au contraire les généralise comme catégories fondamentales de la vie quotidienne.

Au surplus, mon rapport avec ces objets qui sont immédiatement « miens » n'est pas un rapport *juridique* de propriété « privée ». Je puis les briser, les donner, les vendre, sans que cet acte nécessite un contrat. Il s'agit donc d'un rapport immédiat, entré dans la vie quotidienne, qui n'a pas à être transformé lorsqu'on modifie les cadres économiques, sociaux, juridiques de la structure sociale fondée sur la propriété « pri-

vée ». Or, précisément, le socialisme égalitaire tend à généraliser ce rapport comme catégorie juridique. Par là, il se révèle en retard sur l'organisation pratique de la vie dans la société bourgeoise; il nous ramène au temps où les esclaves pouvaient rêver d'un objet quelconque, dont ils eussent pu dire : « il est à moi ».

L'important, ce n'est pas que j'aie l'impression d'être possesseur d'une parcelle infime des entreprises d'importance sociale (moyens de production) mais que ces entreprises travaillent objectivement pour l'accroissement de la richesse sociale, pour l'universalisation de la richesse.

L'important n'est pas que je devienne propriétaire d'un petit morceau du sol de la montagne, mais que la montagne me soit ouverte — alpinisme ou sports d'hiver. De même, en ce qui concerne la mer et l'air, régions du monde où la notion de possession « privée » perd à peu près tout sens, mais dont l'appel qu'elles adressent à l'individu « libre », l'attraction, n'en sont que plus immenses.

Ainsi et ainsi seulement le monde devient mon bien, à moi, en tant qu'homme. Ainsi et ainsi seulement le monde est l'avenir de l'homme (social).

Nous dépassons ainsi l'individu « privé », le type individualiste de l'homme, pour entrer dans l'individualité concrète et véritablement libre.

Le mouvement de réalisation de l'humain va du sujet (désirs, aspirations, idées) aux objets, au monde — autant que de l'objet au sujet (libération de tout déterminisme extérieur, de tout destin non compris et non dominé). Cette réalisation, exprimée en termes philosophiques, se

nomme aussi bien une *subjectivation* plus profonde — une conscience plus lucide — qu'une *objectivation*, un monde d'objets matériels et humains plus complexes, plus riches et mieux dominés.

Subjectivation et objectivation vont ensemble, indissolublement.

Le vocabulaire traditionnel a le grand désavantage de ne pas souligner un aspect capital du problème de l'homme. Aucune théorie ne permet d'atteindre l'homme total, ni même de le définir. Cet homme enfin humain, cette « essence » de l'homme, qui n'existe pas encore et ne peut exister à l'avance, se réalise par l'action et dans la pratique, c'est-à-dire *dans la vie quotidienne*.

La théorie y joue un rôle. Pour définir non pas l'humain, mais la direction dans laquelle doit s'orienter l'action, il faut faire appel à la connaissance, à la science. Et même à toutes les sciences. L'homme n'est ni l'homme économique, ni l'homme biologique, ni l'homme physico-chimique, etc. Et cependant, il est tout cela. C'est ainsi qu'il est l'homme total. A chaque science, à chaque méthode partielle de recherches, l'humanisme total emprunte (en proportions variables suivant les moments et les problèmes...) des éléments d'explication et d'orientation. La méthode la plus vaste, la dialectique est seule capable d'organiser la « synthèse » de tous ces éléments et d'en tirer *l'idée de l'homme*, qui ne remplace pas à la mode idéaliste l'accomplissement réel, mais au contraire suscite, raffermi, oriente l'action réalisatrice.

Un être humain n'est (n'existe) que par ce

qu'il a; mais la forme actuelle de l'« avoir », la possession et l'argent, n'est qu'une forme inférieure, étroite, limitée.

Réciproquement, un être humain n'a complètement que ce qu'il *est*. C'est pourquoi le problème se pose d'« être » un être social, ou un penseur, ou un poète, etc., et de participer à la réalité humaine, *d'être* une parcelle aussi étendue que possible de cette réalité et non pas de la contempler, de la concevoir ou de la dominer du dehors.

Sur ce point, l'argent est un maître particulièrement fallacieux. Imaginons un homme non dépourvu de possibilités, une « personnalité » comme on dit, qui consacre son activité et ses talents à s'enrichir, et qui réussit (avec un peu de « chance » et surtout *en y pensant toujours*, il est assez rare qu'un individu, fût-il stupide, n'arrive pas à gagner de l'argent). Sur ce, il s'achète des tableaux de Picasso ou de Matisse, des éditions de luxe de Valéry et les œuvres complètes de M. Gide. L'argent permet de tout acheter, on le sait, dans une société où tout est à vendre, et où les consciences ne sont qu'une marchandise un peu plus dépréciée que les autres, parce que plus abondante. Donc, tout est à la portée de notre parvenu : la beauté, l'art, la connaissance... Mais il aurait pu être poète, ou peintre, ou savant, créateur de beauté ou de connaissance. « Tout ce que tu ne peux plus, ton argent le peut » (Marx). L'argent symbolise cet arrachement de l'homme à lui-même, dans la vie inhumaine encore de la société bourgeoise; il est plus que le symbole de cette *aliénation*, il est l'aliénation même de l'homme, son

« essence aliénée ». Chez le capitaliste, il représente tout le temps que cet être humain n'a pas consacré à vivre (par le travail créateur ou par le loisir), mais à économiser ou à « spéculer » (au sens financier de ce terme). Dans la belle époque, ascendante et créatrice, du capitalisme, le bourgeois se « privait » pour accumuler le capital, pour construire des entreprises. A ce stade, l'argent a sa morale, sa religion : l'ascétisme, l'économie. Il enseigne le « renoncement » ; il parle ainsi au bourgeois du xvii^e siècle et même encore au petit bourgeois de nos jours : « Moins tu manges, bois, achètes des livres ; plus rarement tu vas au théâtre, au bal ; moins tu penses, aimes, chantes, dessines, plus tu économises, plus devient importante cette fortune que tu possèdes... ton capital. Moins tu existes, plus tu as... » (Marx).

Au capitaliste financier, celui de l'époque décadente — fils dégénéré d'une famille riche depuis des générations, ou parvenu enrichi par la spéculation — l'argent dit : « Je suis tout, parce que je puis tout acheter. C'est moi ta réalité, ta puissance... C'est moi que l'on aime en toi, c'est moi qui voyage en toi, c'est moi ton éclat, ton prestige, ta vie, ton existence... » (*id.*).

Au prolétaire, il tient un langage différent. Il lui chuchote sans arrêt, dans tous les instants de la vie quotidienne, ses menaces : « Tu as besoin de moi et pour me trouver, il faut que tu t'échanges contre moi. Il faut te vendre. C'est moi ta vie et le sens de ta vie. Tu n'es qu'une chose, un objet brut et naturel comme les autres, une marchandise parmi les marchandises. C'est ton temps d'activité et de vie, c'est toi-même que

tu échanges contre ces objets que tu nommes les pièces d'argent. Il vaut mieux d'ailleurs pour toi que tu te figures expier la faute originelle ou participer au malheur de la condition humaine... »

Bien que la privation et l'aliénation soient différentes pour le prolétaire et le non-prolétaire, elles ont cependant une unité : l'argent, comme essence aliénée de l'être humain. Cette aliénation est constante, c'est-à-dire pratique et quotidienne.

d) *Critique des besoins* (Thème central : l'aliénation psychologique et morale).

Plus l'être humain a de besoins, plus il existe. Plus il a de pouvoirs, d'aptitudes à exercer, plus il est libre.

Dans ce domaine, l'économie politique (bourgeoise) n'engendre qu'un seul besoin : le besoin d'argent. Dans la main de l'individu, l'argent est le seul pouvoir qui le mette en rapport avec le monde étranger, hostile, des objets. Plus ce monde des objets devient énorme, plus le besoin d'argent devient grand. Et c'est ainsi que : « la quantité d'argent devient de plus en plus la qualité essentielle de l'homme ». Tous les êtres se réduisent à une abstraction : la valeur marchande ; l'homme lui-même se réduit à cette abstraction. L'argent, essence aliénée de l'homme, projection hors de lui de ses activités et de ses besoins, n'est qu'une essence *quantitative*. Et rien ne détermine et ne limite qualitativement cette entité. C'est pourquoi l'argent, fonctionnant hors de l'homme dont cependant il est le produit, « fétiche automatique », s'enfle

démessurément, en même temps que le besoin fondamental (en régime capitaliste) qui témoigne de sa présence au cœur de l'homme. Et tous les autres besoins sont aménagés, remaniés en fonction du besoin d'argent. L'être humain, comme ensemble de désirs, n'est pas développé et cultivé pour lui-même, mais de façon à assouvir les exigences de ce monstre théologique. Le besoin d'argent exprime les besoins de l'argent.

D'un côté donc, on s'efforce de créer des besoins fictifs, artificiels, imaginaires. Le producteur capitaliste, au lieu d'exprimer et de satisfaire des désirs réels, et de « transformer le besoin grossier en désir humain », renverse la marche des choses. Il part de l'objet le plus facile à produire ou le plus lucratif, et s'efforce — par la publicité notamment — d'en créer le besoin.

Marx, satiriquement, a montré le caractère « idéaliste » de cette opération, qui part du concept externe et abstrait de l'objet pour en susciter le désir. Cet idéalisme se résout en fantaisies, bizarreries, caprices (par exemple ceux de l'esthétique décadente!). Semblable au près du riche à l'eunuque qui flatte les sens de son maître, ou au prêtre qui profite de chaque imperfection, de chaque point faible du cœur ou de l'esprit humain pour prêcher le ciel, le producteur devient l'entremetteur entre l'individu et lui-même; il « s'adapte à ses fantaisies les plus perverses, fait naître en lui des désirs pathologiques; guette chacune de ses faiblesses et exige ensuite sa récompense de l'avoir satisfaite ».

Mais en même temps, chez tous ceux qui ne

peuvent payer, les besoins meurent, se simplifient, dégèrent. Il arrive que l'ouvrier cesse de sentir les besoins les plus simples, mais aussi les plus difficiles à satisfaire pour lui : besoin d'espace, besoin d'air pur et libre, besoin de solitude ou de recueillement. L'homme, le prolétaire « revient habiter des cavernes, mais empoisonnées par l'haleine pestilentielle de la civilisation; dans ces cavernes, il ne se sent même plus en sûreté; elles sont, elles aussi, comme une force étrangère qui peut chaque jour glisser d'entre ses mains; on peut chaque jour le chasser s'il ne paie pas son loyer. Ces taudis, ces chambres mortuaires, il faut encore les payer ».

Alors l'homme tombe au-dessous de l'animal. Les besoins et les sentiments n'existent plus sous la forme humaine; ils n'existent même plus sous une forme inhumaine, donc « même pas sous la forme animale ». « Non seulement l'homme cesse d'avoir des besoins humains, mais il perd ses besoins animaux », se mouvoir, avoir un commerce avec les êtres de même espèce...

A ce moment, l'économiste bourgeois est pleinement satisfait; tout est bien dans l'économie capitaliste. L'argent règne; chacun le sert à sa manière, selon sa participation à la « nature humaine » : le bourgeois en adorateur raffiné et même artiste, l'ouvrier en adorateur humble et austère.

Les besoins, les désirs multiples de l'être humain ont leur fondement dans la vie biologique, dans les instincts; la vie sociale les transforme ensuite, donne une forme nouvelle à ce contenu biologique. Les besoins sont d'une part *assouvis socialement* et d'autre part *modifiés*

dans leur contenu comme dans leur forme au cours de l'histoire sociale.

Ainsi « l'œil est devenu l'œil humain » en même temps que ses objets ont cessé d'être des objets bruts et immergés dans la nature, pour devenir des objets sociaux.

Ce que les psychologues appellent « perception » ou « monde sensible » est en réalité le produit de l'action humaine à l'échelle historique et sociale. L'activité qui donne une forme humaine au monde externe, aux « phénomènes » n'est pas une activité de l'« esprit », une activité théorique et formelle, mais une activité pratique, concrète. Les moyens par lesquels l'homme social a façonné le monde sensible ne sont pas de simples concepts mais des instruments pratiques. Quant aux procédés de connaissance par lesquels nous saisissons le « monde » ainsi formé, arraché à l'immense nature, rendu cohérent et humain, ce ne sont pas des « catégories à priori », ou des « intentions » subjectives; ce sont nos sens. Mais nos sens se sont transformés par l'action. L'œil humain, capable de saisir et d'organiser certains ensembles, certaines formes, est un autre organe que l'œil naturel d'un vertébré supérieur, d'un solitaire perdu dans la nature, d'un primitif ou d'un enfant.

Le « monde » est ainsi le miroir de l'homme parce qu'il est son œuvre : l'œuvre de sa vie pratique, quotidienne. Mais ce n'est pas un « miroir » passif. L'homme s'aperçoit, prend conscience de soi dans son œuvre. Elle vient de lui, mais il vient d'elle; elle est faite par lui, mais il s'est fait en elle et par elle.

Et c'est ainsi que les sens et les organes, les besoins vitaux et les instincts et les sentiments ont été pénétrés de conscience, de raison humaine, en étant façonnés eux aussi par la vie sociale.

La création de ces sentiments humains, en même temps que l'appropriation de la réalité objective (la constitution d'un « monde » humain) constituent *l'accomplissement de la réalité humaine*.

Et c'est dans la vie quotidienne, et par la vie quotidienne que s'accomplit l'humain. Les moments d'inspiration, de génie ou d'héroïsme doivent être — et sont malgré eux — au service de l'homme quotidien. S'ils se prétendent autre chose, ils tombent dans le domaine de « l'aliénation » qui arrache l'homme à lui-même. De grandes choses ont été tentées au nom de l'« aliénation »; ces tentatives ont échoué, ou elles se sont résorbées, après avoir imprévisiblement servi le monde et l'homme quotidiens. Dans ce fait qui selon l'idéalisme démontre l'échec inévitable de toute « grandeur », il faut, au contraire, voir la formation de la véritable grandeur, celle de la vie humaine.

e) *Critique du travail* (Thème central : l'aliénation du travailleur et de l'homme).

Le rapport de chaque geste humble et quotidien à l'ensemble social, comme celui de chaque individu au tout, ne peut se comparer à celui de la partie avec la somme ou de l'élément avec une « synthèse » dans le sens vague de ce dernier terme. L'intégration mathématique fait mieux comprendre ce passage d'une échelle

de grandeur à une autre échelle, qui implique un bond qualitatif sans qu'il y ait cependant hétérogénéité radicale entre l'élément « différentiel » (le geste, l'individu) et la totalité.

Dans les cadres de la propriété privée, ce rapport de l'élément « différentiel » au tout est à la fois masqué et altéré. En fait, le travailleur travaille pour l'ensemble social; son activité fait partie du « travail social » et accroît le patrimoine historique de la société (nation) à laquelle il appartient. Mais il ne le sait pas. Il croit travailler « pour le patron ». Et, effectivement, il travaille « pour le patron » : il lui rapporte un profit. De sorte que la valeur sociale de son travail qui ne lui revient pas sous forme de salaire reste aux mains de ce patron (plus-value). L'ouvrier n'a de rapports *directs* qu'avec le patron. Il ignore les phénomènes d'ensemble, de totalité, qui s'accomplissent. Il ne sait pas que la totalité de la plus-value va à l'ensemble des patrons ou « classe » des capitalistes. Il ne sait pas (ou du moins ne sait pas spontanément) que l'ensemble des salaires va à la « classe » prolétarienne; il sait encore moins que la répartition de l'ensemble — plus-value, salaires, produits, taux de profit, pouvoir de consommation, etc. — obéit à certaines lois.

L'intégration se fait hors de la volonté des individus, en dehors de leur conscience « privée ». Le capitaliste individuel ignore les lois du capitalisme autant que le prolétaire individuel. En tant qu'individu, ce capitaliste peut être intelligent ou sot, bon ou féroce, actif ou inerte. Il ignore que sa réalité essentielle est d'être membre d'une classe. Son essence, ici

encore, est hors de lui. De bonne foi, l'individu — bourgeois ou prolétaire — peut nier les classes sociales puisque la réalité sociale objective fonctionne hors de sa « subjectivité », de sa conscience « privée ».

Le rapport direct et immédiat du salarié avec le patron est donc un rapport truqué, ambigu, formel et recélant un contenu caché.

Le salarié est en rapport avec l'ensemble social à travers l'employeur, par le moyen de l'argent et du salaire. Mais le rapport profond et objectif se trouve masqué, dans la vie quotidienne, par les rapports immédiats, directs, réels en apparence — apparents dès que l'on pénètre par la connaissance dans le réel.

Ici donc, *la vie quotidienne se meut dans certaines apparences* qui ne sont pas les produits d'idéologies mystificatrices, mais bien plutôt font partie des conditions de toute idéologie mystificatrice.

L'ensemble social est essentiellement constitué par l'activité totale de la société — par le travail et les activités multiples de la société considérée dans sa totalité.

Mais dans les cadres de la propriété « privée », le travail est « aliéné ». L'aliénation du travail est multiple. Le salarié travaille pour l'employeur et la classe des prolétaires pour la classe des capitalistes; mais ce n'est là *qu'un aspect de l'aliénation*, l'aspect le plus facile à comprendre — surtout pour les intéressés! — celui par lequel on arrive à comprendre les autres.

Le travail aliéné perd son essence sociale. Travail social par essence, il prend l'apparence et la réalité d'une tâche individuelle. D'autre

part, en tant que travail social, il prend la forme d'une vente et d'un achat de la force de travail.

L'individu cesse de se trouver uni aux conditions sociales de son activité. Non seulement les instruments de travail, parce qu'ils ne lui appartiennent pas — (ni en tant qu'individu comme dans l'artisanat, ni en tant que membre d'une collectivité, comme dans le socialisme) — se dressent devant lui comme une réalité étrangère, menaçante. Il se dédouble, il se dissocie dans sa vie réelle, quotidienne. Il est, d'une part, un individu humain; et d'autre part, une « force de travail », un temps de travail qui se vend comme une marchandise, comme une chose. La participation à l'activité créatrice de l'ensemble social prend pour le travailleur la forme d'une nécessité externe : la nécessité de « gagner sa vie », et c'est ainsi que le travail social prend pour l'individu l'apparence d'une punition, d'un châtement mystérieux. La nécessité de travailler pèse sur lui du dehors, comme sur un objet. Elle fait de lui un objet entraîné dans un mécanisme qu'il ignore. Le salarié vend sa force de travail comme une chose — il devient chose, objet brut.

« L'homme, considéré comme la simple existence d'une force de travail, est un objet naturel, une chose... et le travail est la manifestation objective de sa force... » (*Kap.*, I, 151).

L'être humain — qui cesse d'être humain — devient un instrument au service des instruments (les moyens de production), une chose au service d'une chose (l'argent), et un objet au service d'une classe, d'une masse d'individus

eux-mêmes « privés » de réalité et de vérité (les capitalistes). Et son travail, qui devrait le rendre humain, au lieu d'être un besoin vital et humain, n'est accompli que par contrainte, comme n'étant lui-même qu'un moyen (de « gagner sa vie ») au lieu de faire partie de l'essence de l'homme, librement exercée.

Le salarié se trouve devant l'emploi de sa force de travail « comme devant une force étrangère ». Non seulement sa force de travail lui est achetée, mais elle est utilisée dans une combinaison avec le travail d'autrui (division technique du travail) qu'il ignore; et personne ne connaît véritablement cette division du travail; les techniciens, les spécialistes de la question la connaissent parfois à *l'échelle de l'entreprise* (on sait que les bureaux d'études et d'organisation sont loin d'avoir, en France, le rendement et l'efficacité qu'ils pourraient avoir); ces techniciens ignorent la division du travail à *l'échelle sociale*; seule une *planification* du travail social en montrerait et en dominerait le fonctionnement. Donc, pour chaque individu, ouvrier ou technicien, la division du travail s'impose du dehors, comme un processus objectif, et « la tâche de tout homme devient pour lui une force hostile, qui le subjugué au lieu d'être subjuguée par lui ».

C'est ainsi que règne sur toute la vie sociale une puissance inhumaine, brutalement objective, que nous avons nommée suivant ses différents aspects : argent, division parcellaire du travail, marché, capital, mystification et privation, etc. « Cette fixation de l'activité sociale, cette solidification de notre produit en une force extérieure

qui est au-dessus de nous, qui échappe à notre contrôle, déjoue notre attente et anéantit nos calculs, est jusqu'à ce jour un des facteurs principaux du développement historique. » (*Deutsche Ideologie*, 12-13.)

Elle prend tour à tour la forme des lois objectives de l'économie politique, des destins politiques, de l'Etat, du marché, des fatalités historiques, des idéologies.

Seul existe l'homme, et son activité. Et cependant tout se passe comme si les hommes avaient affaire à des puissances extérieures pesant sur eux du dehors et les entraînant. La réalité humaine (leur propre œuvre) échappe non seulement à la volonté mais à la conscience des hommes. Ils ne savent pas qu'ils sont seuls et que le « monde » est leur œuvre. (Ici, le mot « monde » signifie le monde cohérent, organisé, humanisé, et non la pure et brute *nature*.)

Cette fixation de l'activité humaine en une réalité étrangère, chose brute et abstraction à la fois, nous la nommons : *aliénation*.

De même que l'activité créatrice du monde humain n'est pas théorique mais pratique, et n'est pas exceptionnelle mais constante et quotidienne, de même *l'aliénation est constante et quotidienne*.

L'aliénation n'est pas une théorie, une idée ou une abstraction — mais les théories, idées ou abstractions « pures » par lesquelles on invite l'homme à effacer son existence vivante devant la vérité absolue, à se définir par une théorie ou se résoudre en abstractions, font partie de l'aliénation humaine.

L'aliénation se découvre dans la vie de chaque

jour, dans celle du prolétaire et même dans celle du petit bourgeois ou des capitalistes (avec cette différence que ces derniers deviennent les complices de la puissance qui les déshumanise).

Dans toutes les attitudes qui arrachent chaque homme à ce qu'il est et à ce qu'il peut faire — dans l'art, dans la morale, dans la religion — la critique retrouve l'aliénation.

Tel geste, tel mot, tel acte, sont d'un « aliéné » au sens humain et général : ce n'est pas « moi », homme, qui ai parlé, c'est « lui », l'être factice, outrecuidant, ange ou diable, surhomme ou criminel, que l'on a suscité en moi pour que je ne sois plus moi-même et que je ne suive pas les lignes de force de l'action vers *plus de réalité*.

Apparence et réalité se mêlent. L'apparence se greffe sur la réalité, l'enveloppe, la supplante. A ceux qui ne se sont pas repris sur l'aliénation, le monde « aliéné » — les apparences sociales, les théories et les abstractions qui expriment ces apparences — paraît seul réel. C'est ainsi que toute critique de la vie qui ne part pas de la notion claire et distincte de l'aliénation humaine critiquera ce pseudo-réel. Victime de l'aliénation, restant dans ses perspectives, elle prendra pour objet de sa critique le « réel » de la structure sociale actuelle, et rejettera en bloc toute cette réalité en aspirant vers « autre chose » : vie spirituelle, surréel, surhumain, monde idéal ou métaphysique. Cette critique ira ainsi dans le sens de l'aliénation, vers une aliénation renforcée.

La véritable critique montre dans le « réel » de la bourgeoisie une *irréalité*, un ensemble de

phénomènes déjà réfutés par la vie et la pensée, un bloc d'apparences réalisées mais sur lesquelles la conscience s'est reprise ou se reprend.

Et sous cette irréalité générale, la véritable critique fait transparaître le réel humain, le « monde » humain qui se forme en nous et autour de nous : dans nos yeux, dans nos mains, dans les humbles objets et les sentiments humbles (en apparence) et profonds. Monde humain arraché, dissocié, dispersé par l'aliénation, et cependant noyau irréductible des apparences.

Cette notion d'*aliénation* va devenir la notion centrale de la *philosophie* (envisagée comme critique de la vie et fondation d'un humanisme concret) ainsi que de la *littérature* (envisagée comme expression de la vie dans son mouvement).

C'est une notion clef. Elle substitue à des « centres d'intérêt » idéologiques dépassés un intérêt nouveau à l'homme individuel et social. Elle permet de découvrir comment l'homme (chaque homme) cède aux illusions et croit se trouver et se posséder en elles et quelles angoisses il s'inflige; ou comment il lutte pour amener au jour son « noyau » de réalité humaine. Elle permet de suivre cette lutte dans l'histoire : comment les apparences se dissipent ou se renforcent, et comment le réel véritablement humain tend à tirer de lui, par delà les apparences, une réalité « autre » que celle que nous vivons et qui sera cependant cette réalité, enfin apparue à la lumière dans sa vérité, et devenue le fondement de l'édifice au lieu d'être ensevelie.

Le drame de l'aliénation humaine est autrement profond et passionnant que le prétendu

drame cosmique ou le scénario divin que l'homme est censé jouer dans ce monde.

Le drame de l'aliénation est dialectique. Par les multiples formes de son travail, l'homme s'est réalisé en réalisant un monde humain. Il n'est pas séparable de cet « autre » de lui-même, son œuvre, son miroir, sa statue — plus : son corps. L'ensemble des objets, la totalité des produits humains font partie intégrante de la réalité humaine. A cette échelle, les objets ne sont pas seulement des moyens, des ustensiles; en les produisant, les hommes travaillent à créer l'humain; ils croient façonner un objet, des objets — et c'est l'homme qu'ils créent.

Mais dans ce rapport dialectique de l'homme avec lui-même (du monde humain et de la conscience humaine) surgit un nouvel élément, qui trouble la situation et arrête son développement.

Au cours de son effort pour dominer la nature et créer son monde, l'homme fait surgir pour lui une nouvelle nature. Certains produits humains fonctionnent vis-à-vis de la réalité humaine comme une nature impénétrable, non dominée, pesant du dehors sur sa conscience et sa volonté. Bien entendu, ce ne peut être qu'une apparence; des produits de l'activité humaine ne peuvent avoir tous les caractères des choses brutes et naturelles. Et cependant cette apparence est aussi une réalité : la marchandise, l'argent, le capital, l'Etat, les institutions juridiques, économiques et politiques, les idéologies fonctionnent comme des réalités extérieures à l'homme. En un sens, ce sont des réalités, avec leurs lois. Et cependant, ce sont uniquement des produits humains...

L'être humain se développe donc à travers cet « autre » de lui-même, mi-fictif, mi-réel, qui se mêle intimement au « monde humain » en formation.

L'analyse distingue donc le « monde humain » réel, la totalité des œuvres humaines et leur action réciproque sur l'homme d'une part — et d'autre part, l'irréel de *l'aliénation*.

Mais cet irréel semble infiniment plus réel que l'humain authentique. Et cette apparence fait partie de l'aliénation; et elle se réalise, de telle sorte qu'une grande « idée » abstraite ou une forme d'Etat apparaissent comme infiniment plus importantes qu'un humble sentiment quotidien ou qu'une œuvre des mains humaines.

Le réel est donc pris pour l'irréel et réciproquement. Cette illusion a d'ailleurs des fondements solides, réels, car ce n'est pas une illusion théorique; c'est une illusion pratique, fondée sur la vie quotidienne, sur son organisation. Ce réel et cet irréel ne sont pas des catégories spéculatives mais des catégories de la vie, de la pratique — des catégories historiques et même des catégories tragiques. Si l'humain est la réalité fondamentale de l'histoire, l'inhumain se réduit à une apparence, à une manifestation du devenir humain. Et cependant nous savons la terrible réalité de l'inhumain! Seule, une dialectique concrète, montrant l'unité de l'essence et de l'apparence, du réel et de l'irréel — unité en devenir, dans lequel les deux termes se pénètrent et agissent l'un sur l'autre — peut donner un sens à ces mots : l'humain et l'inhumain dans l'histoire.

L'homme se réalise, se crée à travers, dans et

par son contraire, son aliénation : l'inhumain. C'est à travers l'inhumain qu'il a lentement constitué le monde humain.

Ce monde humain, humble et quotidien, a passé pour la basse manifestation, pour l'apparence de certaines réalités sublimes. Nous savons aujourd'hui que les « réalités supérieures » n'étaient que la manifestation et l'apparence de l'humain se réalisant dans la quotidienneté — mais avec le monstrueux pouvoir, propre à l'aliénation, d'absorber, d'écraser, de décentrer pour ainsi dire la réalité humaine.

Le conflit entre l'apparent et le réel, après avoir atteint sa plus grande intensité, va se trouver résolu par un progrès de la conscience et de l'activité. L'aliénation, devenue consciente, donc rejetée dans l'apparence et dépassée, fera place à une réalité humaine authentique, délivrée de ses revêtements.

f) *Critique de la liberté* (Thème central : le pouvoir de l'homme sur la nature et sur sa propre nature).

En quoi consiste la liberté?

L'article 6 de la Constitution de 1793 répond : « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui », et la Déclaration de 1791 affirme que : « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui ».

Marx, après avoir cité ces textes, y trouve une bonne occasion de diriger son ironie contre les idoles bourgeoises. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir « librement » sont ainsi définies par la loi, comme les limites entre deux

champs par une clôture! « Il s'agit de la liberté de l'homme considérée comme une monade isolée; le droit de l'homme ne base point la liberté sur l'union de l'homme avec l'homme, mais plutôt sur la séparation; c'est le droit à cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même... » C'est donc le droit de l'individu « privé », qui dans son application pratique consiste essentiellement dans le droit de propriété « privée » (art. 16 de la Constitution de 1793).

Cette définition bourgeoise de la Liberté a donc quelque chose d'étroit et de sordide. Cependant elle apparaît à ses partisans comme noble et profonde; elle réserve les droits de la « conscience individuelle », de la « liberté intérieure », de la « personnalité ». Et ce n'est pas entièrement faux, dans la mesure où l'organisation de la vie individuelle a permis chez quelques individus privilégiés la formation d'une « conscience » intellectuellement rigoureuse ou moralement loyale. Mais si l'on considère l'ensemble des résultats, l'ensemble des « vies privées » constituées et établies dans le cadre de cette liberté bourgeoise, on s'aperçoit aisément que la noblesse et la profondeur de sa définition font partie des mystifications.

Dans les meilleurs cas, la liberté ainsi définie est toute négative. Pour ne pas empiéter sur son voisin, même s'il s'agit de lui venir en aide, on ne fait rien! Lorsqu'elle se veut agissante et « positive », cette liberté devient un art de tourner la loi (morale ou juridique), d'intervenir habilement dans la conscience et dans la propriété d'autrui. Mais, comme les relations intermonadiques, par définition, ne peuvent être orga-

nisées et vont pratiquement au hasard, la liberté qui se veut positive devient un art de profiter du hasard dans les relations fondées sur l'argent (marché, ventes, héritages, etc.) et d'utiliser l'argent selon le caprice du « libre » individu.

La définition marxiste de la Liberté est concrète et dialectique.

Le règne de la liberté s'établit progressivement par « le développement des puissances de l'homme, qui est à lui-même sa propre fin ».

La liberté se définit donc à partir de la *puissance* croissante de l'homme sur la nature (et sur sa nature, sur lui-même et sur les produits de son activité). Cette liberté n'est pas toute faite; elle ne se définit pas métaphysiquement par un « tout ou rien » : la liberté ou la nécessité absolues. Elle se conquiert progressivement par l'homme social. Car le *pouvoir*, ou plus exactement l'ensemble de *pouvoirs* qui constituent la liberté appartiennent aux êtres humains groupés en une société, et non à l'individu isolé.

En premier lieu donc, la liberté se conquiert; elle devient : il y a des *degrés de liberté*. (C'est ainsi que, pour prendre un terme de comparaison dans un problème politique qui n'est pas sans rapport avec le problème général de la liberté : il y a des *degrés* dans la démocratie, du plus et du moins, un développement...)

En second lieu, la liberté de l'individu se fonde sur celle de son groupe social (nation, classe). Pas de liberté pour l'individu dans une nation ou une classe asservies. Seule, une société libre permet l'épanouissement libre des possibilités individuelles.

En troisième lieu, il y a (politiquement et hu-

mainement, à l'échelle sociale comme dans la vie individuelle) *des libertés*, plutôt que « la liberté » en général. Les libertés impliquent toutes l'exercice d'un *pouvoir effectif*. La liberté d'expression, la participation effective à la gestion de l'ensemble social, sont des libertés politiques. Les droits (complémentaires) au travail et aux loisirs — la possibilité d'atteindre par la culture à la plus haute conscience et au plus haut développement de soi-même — font partie de la liberté individuelle *concrète*. Tout pouvoir est libérateur; ainsi, pour prendre un exemple très simple, celui qui peut nager ou courir atteint un degré supérieur de liberté : il est libre par rapport à un milieu matériel qu'il domine au lieu de lui être asservi. « Spirituellement » et matériellement, l'individu libre est une totalité de pouvoirs, c'est-à-dire de possibilités concrètes. La réduction de la liberté à la liberté dite « d'opinion », ou bien aux possibilités indéterminées de l'aventure et du caprice, fait partie des illusions de la conscience « privée » — des mystifications consenties par le « sujet » séparé de « l'objet » naturel et humain.

Le mot : « la liberté » garde cependant un sens. Il prend même dialectiquement un sens nouveau, supérieur et plus profond. Il désigne l'*unité* des différents aspects de la liberté, des différentes libertés. Pas de liberté concrète pour l'individu sans les libertés sociales, économiques et politiques. Le pouvoir qui libère n'est pas celui qu'établissaient certains hommes sur d'autres êtres humains, mais celui que l'homme, considéré comme un tout, gagne sur la nature.

Pas de dilemme métaphysique : « Ou bien le

déterminisme absolu — ou bien la liberté absolue. Tout ou rien! » D'une part, l'univers n'est pas un bloc indifférent, inébranlable, un « monde » donné d'un seul coup et se déroulant suivant des « Lois » inexorables. Cette vision, qui enlève le monde à l'homme, porte un nom qui la situe dans l'histoire de la pensée et montre combien et comment nous l'avons dépassée; elle se nomme « mécanisme ». Elle servit de support à la science, et d'étape transitoire et d'interprétation erronée au moment même où l'action fondée sur la science en démontrait l'erreur. Les « lois de la nature » fondent l'action efficace au lieu de l'interdire. Pas de mécanisme, donc pas de destin inéluctable. La voie s'ouvre devant la conquête du monde. *Le monde est l'avenir de l'homme.*

Inconnues, les lois de la nature et de l'histoire pesaient sur l'homme; nécessairement la nécessité inconnue restait « mystérieuse », aveugle, oppressive.

La connaissance et l'action étendent le « secteur dominé » de la nature et de l'homme, s'emparent de la nécessité et la transforment en pouvoirs, c'est-à-dire en libertés : l'homme domine la nature et sa propre nature sociale en les « comprenant ». La nécessité n'est aveugle qu'autant qu'elle n'est pas comprise.

Les besoins humains tombaient sous le règne de la nécessité. Ils représentaient les « tristes nécessités de la vie quotidienne ». Il faut manger, boire, se vêtir... et pour cela travailler. Mais quand on a travaillé pour entretenir sa vie, on n'a plus de goût à autre chose, ni de temps; on ne peut plus faire autre chose! et on recom-

mence, et on passe sa vie à entretenir sa vie. Ainsi se formulait et se formule encore la philosophie de la vie quotidienne.

Et cependant, chaque besoin humain, conçu comme rapport humain avec le « monde » peut devenir un pouvoir, c'est-à-dire une liberté, une source de joie ou de bonheur. Mais il faut arracher les besoins au règne de la nécessité aveugle, ou du moins réduire progressivement l'emprise de ce domaine.

« L'homme s'approprie son essence aux aspects multiples de façon multiple, c'est-à-dire comme un homme complet » (Marx). Cette « essence » n'est pas une essence métaphysique, mais un ensemble de besoins et d'organes qui deviennent sociaux, humains, rationnels par suite de la puissance de l'homme social sur la nature (et sur sa propre nature). Qu'il s'agisse de l'œil ou du sexe, de la conscience pensante ou de l'activité physique, il s'agit toujours d'une « appropriation de la réalité humaine et de son rapport avec l'objet », en quoi consiste « l'accomplissement de la réalité humaine ». « L'essence » de l'homme, d'un côté, est donnée : son corps, sa réalité biologique. Mais, d'autre part, en tant qu'appropriation et transformation pratique en libertés et en pouvoirs de ces réalités biologiques, « l'essence » humaine ne peut se définir par une nature toute faite; elle se crée, par l'action, par la connaissance — par le devenir social.

L'œuvre d'art montre bien, sous un de ses aspects, cette transformation. Dans un tableau, l'œil humain trouve son « objet approprié »; cet œil s'est formé, s'est transformé par l'acti-

tivité pratique puis esthétique et par la connaissance : il devient autre chose qu'un simple organe; il devient « joie que l'homme se donne à lui-même », du moins chez le peintre, par ce travail libéré de toute contrainte extérieure, véritable préfiguration du règne de la liberté, qui produit l'art. (Bien entendu, cette esquisse d'une analyse effleure à peine le problème de l'art...)

Le règne de la propriété « privée » fait de toute évidence partie du règne de la nécessité aveugle. Toute l'activité humaine, dominée par cette entité si étroitement limitée, s'emploie à l'entretenir. L'entité, dans l'idéologie bourgeoise, paraît *intérieure* à l'individu, l'un de ses « droits » fondamentaux, le fondement de sa liberté. En fait, et conformément à la formule dialectique d'après laquelle ce qui paraît le plus interne se découvre le plus externe, l'analyse montre que c'est bien une entité externe, oppressive. Sentiments et besoins « individuels », liés à cette institution, ne peuvent atteindre le niveau humain. « Un objet est nôtre lorsque nous le possédons... La place de tous les sentiments physiques et moraux fut occupée par la simple aliénation de ces sentiments dans le sentiment de la possession. » Marx transforme d'ailleurs cette constatation de la misère humaine en un espoir, car il ajoute : « l'essence humaine devait tomber dans cette pauvreté absolue pour faire naître d'elle-même sa richesse intérieure... ».

Le règne de la nécessité aveugle recule doublement devant la connaissance et l'action. Les besoins comme tels, soustraits à la sordide nécessité, se pénètrent de raison, de vie sociale, de joie et de bonheur. D'autre part, le temps

consacré au travail exigé par la satisfaction de ces besoins diminue; dans le passé, seul l'asservissement des masses permit aux classes supérieures cette liberté qui se trouve « en dehors de la sphère de production matérielle ». A notre époque, précisément à notre époque, la condition qui limitait aux oppresseurs les loisirs féconds et les activités « spirituelles » a disparu. Dialectique complexe : les besoins s'étendent, se multiplient, mais parce que les forces productives s'élargissent, cette extension des besoins *peut* avoir pour corollaires une humanisation de ces besoins, une réduction du temps de travail consacré aux besoins immédiats, une réduction du temps de travail général, une universalisation à la fois de la richesse et des loisirs. Si, en un sens, le règne de la nécessité naturelle s'étend, puisque les besoins de l'homme moderne *tendent* à devenir plus complexes que ceux de l'homme primitif, le règne de la liberté n'en devient que plus grand et plus profondément enraciné dans la nature.

Il faut cependant et avant tout :

a) que les producteurs associés « règlent rationnellement l'échange matériel avec la nature, le soumettent à leur contrôle collectif au lieu d'être dominés par lui comme par un aveugle pouvoir »;

b) que les cadres matériels et moraux de la vie pratique (quotidienne), déterminés par la propriété privée, soient transformés;

c) que, par delà les activités consacrées à satisfaire et à dominer les nécessités immédiates, s'accroisse la sphère du « développement des puissances de l'homme, qui est à lui-même sa

propre fin, qui est le véritable règne de la liberté, mais ne peut s'épanouir qu'en s'appuyant sur le règne de la nécessité ». Cette sphère, ce domaine « spirituel » de l'homme consiste d'abord en une organisation sociale et rationnelle des libres loisirs. « La réduction de la journée de travail en est la condition essentielle », établit Marx dans *Le Capital*.

(4)

IV

DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE MARXISTE

MAIS, dira-t-on, s'il en est ainsi, le marxisme apporte *déjà* une connaissance critique complète de la vie quotidienne!

Non.

La portée de l'œuvre de Marx et d'Engels est encore loin d'être claire et bien dégagée.

L'approfondissement de la pensée marxiste s'est trouvé arrêté par deux obstacles. Certains s'en tiennent à *la lettre* des textes de Marx et d'Engels — aux textes isolés, sans lien, sans unité — au lieu de chercher à atteindre et à prolonger le mouvement de leur pensée. Certains marxistes ont ainsi perdu de vue le caractère dynamique, vivant de cette pensée. Bien que connaissant les textes, ces théoriciens égarés dans les exégèses littérales (préférables d'ailleurs aux élucubrations de ceux qui écrivent ou parlent du marxisme sans le connaître) n'enrichissent pas la pensée marxiste; ils immobili-

sent cette doctrine de la pensée en mouvement et du mouvement dans les choses. Ils n'arrivent pas à restituer l'œuvre de Marx et d'Engels dans l'intégralité de son sens.

D'autre part, ceux qui ont prétendu prolonger « librement » le marxisme ont trop souvent tenté d'en modifier les fondements les plus solidement acquis.

La véritable ligne du développement de la pensée marxiste évite ces deux obstacles, ces deux impasses : le dogmatisme littéral et la révision prétendument « libre » des principes.

Le matérialisme dialectique se développe comme une méthode de pensée, qui n'est pas vide et formellement séparable de son objet (conception scolaire et scolastique de la méthode) mais s'approfondit en même temps que son contenu.

Avant de retrouver dans toute son ampleur l'*humanisme* marxiste, il a fallu réfuter des erreurs assez répandues.

Marx et Engels ont commencé leur œuvre par des recherches philosophiques. Puis ils sont devenus économistes et hommes politiques.

Certains, plus philosophes qu'économistes, ont porté toute leur attention sur les œuvres philosophiques. Pour d'autres, au contraire, l'œuvre économique de Marx a effacé l'œuvre philosophique. Longuement même a prévalu une théorie fautive, d'après laquelle l'économie et la politique marxistes supprimaient la philosophie. Du fait que la science économique et l'action politique dépassaient la philosophie spéculative, on concluait faussement à la disparition de toute conception du monde philosophique.

Cette position étroite et unilatérale du problème se fondait sur un contre-sens traditionnel. Dans les œuvres économiques et politiques de Marx et d'Engels, la philosophie se trouve *aufgehoben*. Or, aucun verbe français ne traduit exactement le terme hégélien, qui signifie à la fois abolir une chose (telle qu'elle était) et l'élever à un niveau supérieur. Depuis le premier traducteur français de Hegel (Véra), le terme dialectique *aufheben* a été longtemps traduit et trahi par le mot « supprimer ». Le mot « dépasser », employé actuellement, plus juste déjà, ne rend pas encore complètement le *double mouvement* signifié par le verbe hégélien; il ne montre pas clairement que la réalité qui se trouve *aufgehoben*, le *moment* dialectique « dépassé » comme tel, prend dans son dépassement une nouvelle réalité, plus haute, plus profonde. *Intégré* en tant qu'étape du mouvement et élément du tout dans ce qui sort de lui et le dépasse, le « moment » s'y retrouve délivré de ses limitations, de ses contradictions, donc plus réel, plus profond. Ainsi la philosophie doit se retrouver dans l'économie et la politique, et non pas comme étape « supprimée », mais bien comme moment et élément essentiel, prenant au contraire dans la réalité supérieure *toute son importance*.

Peu à peu, s'est imposée la certitude que la *méthode dialectique* est un élément essentiel de la sociologie scientifique — de toute pensée scientifique.

Mais ce progrès n'est pas encore suffisant. Il reste à montrer clairement que cette méthode dialectique n'est pas une méthode que l'on

sépare « formellement » des recherches philosophiques pour l'appliquer ensuite à des faits économiques ou sociaux. La méthode dialectique enveloppe, implique un contenu scientifique, philosophique et humain. La philosophie cesse ainsi d'être spéculative et systématique; elle s'ouvre sur la science d'une part, et, d'autre part, sur la réalité humaine totale. Non seulement elle « s'engage » (terme abstrait et vague), mais elle s'articule rationnellement (dialectiquement) avec les sciences et le *mouvement* de la pensée scientifique, d'un côté — et d'un autre côté, avec l'humain et le *mouvement* de la réalité humaine, c'est-à-dire avec l'action qui transforme cette réalité à partir de la connaissance de ses lois (de son mouvement!).

C'est bien de philosophie et de conception *d'ensemble* de l'homme et du monde qu'il s'agit, mais en un sens *renouvelé*: philosophie concrète, dynamique, liée à la pratique, à l'action, comme à la connaissance — donc effort pour « dépasser » toutes les limitations de la vie et de la pensée, organiser un « tout », et mettre au premier plan l'idée de *l'homme total*.

Ainsi se restitue dans son intégralité — philosophie et méthode, humanisme, science économique, science politique, action — le marxisme. Ainsi et ainsi seulement sont apparues, dans l'œuvre de Marx, certaines notions capitales qu'il a fallu retrouver et mettre en lumière; la notion *d'aliénation*, celle de *fétichisme* et celle de *mystification* (1).

(1) A retrouver le marxisme authentique, à mettre en lumière et reprendre ces notions fondamentales ont été

Ces travaux préparatoires étaient indispensables avant de continuer l'étude méthodique de la réalité humaine, avant d'aborder plusieurs questions également essentielles pour l'humanisme concret.

Les principes, les idées fondamentales qui permettent de poser efficacement ces problèmes et de les résoudre, sont impliqués dans l'œuvre de Marx et d'Engels prise dans son intégralité et son mouvement profond. Il n'en reste pas moins que ces problèmes ne sont pas traités exhaustivement dans les ouvrages des grands maîtres du marxisme, et qu'il faut non seulement dégager les idées fondamentales, mais les approfondir.

Ainsi, le marxisme se développe comme un tout vivant (dans des recherches économiques,

consacrés les ouvrages qui précèdent la présente *Critique de la vie quotidienne*.

Dans l'introduction aux *Morceaux Choisis* de K. Marx, les auteurs ont appelé l'attention sur le *fétichisme économique* (notion longuement négligée par les marxistes) ainsi que sur la méthode dialectique.

Dans la *Conscience mystifiée*, ils ont montré comment fonctionne le mouvement qui passe de l'apparence à la réalité (et réciproquement) dans le domaine des idées et des représentations. Ils ont tenté d'analyser ce mouvement dans notre époque, en montrant comment, sur la base d'un « mode de production » existant, la bourgeoisie pousse dans le sens de la mystification, tandis que le prolétariat et ses représentants vont vers la démystification. La deuxième partie de ce volume présente, dans toute son ampleur, l'aliénation de l'homme « moderne ».

Enfin, dans le *Matérialisme dialectique*, l'auteur a développé pour la première fois dans la philosophie moderne la notion de « l'homme total », en la reliant aux thèses fondamentales du marxisme, à la logique dialectique, aux théories de l'aliénation et du fétichisme économique.

Ces ouvrages sont épuisés ou ont été détruits en 1940. Il n'était donc pas inutile ici de rappeler le plan de cet ensemble aujourd'hui disparu.

politiques et aussi *philosophiques*), sans pour cela se présenter comme une « orthodoxie » ou une scolastique — ni comme un éclectisme in-forme.

A l'articulation entre l'économie et la philosophie se trouve la théorie du *fétichisme*.

L'argent, la monnaie, la marchandise, le capital ne sont que des rapports entre êtres humains (entre travaux humains « individuels » et qualitatifs). Et cependant ces rapports prennent l'apparence et la forme de *choses* extérieures aux êtres humains. L'apparence devient réalité; ces « fétiches », parce que les hommes croient qu'ils existent hors d'eux, fonctionnent réellement comme des choses objectives. Les activités humaines se trouvent entraînées, arrachées à elles-mêmes dans leur réalité et dans leur conscience, mises au service de ces choses. Humainement, celui qui ne pense qu'à s'enrichir vit au service de cette chose, l'argent. Plus encore, le prolétaire, dont la vie sert d'instrument au capital pour s'accroître, se trouve livré à une puissance extérieure.

D'une part donc, l'économiste observe des *faits*; par *induction* et *déduction*, c'est-à-dire par les démarches propres aux sciences expérimentales, à partir de ces faits, il atteint des lois, celles de la valeur, des prix, de la monnaie, etc. L'analyse (dialectique) de la réalité lui permet de saisir les moments et les étapes, les contradictions, le mouvement de cette réalité économique et sociale. Elle apparaît, elle est en un sens une réalité indépendante des consciences et des volontés humaines, se développant par un processus *naturel et objectif*.

Mais, en un autre sens, il n'existe que les consciences et les volontés humaines. Seulement, ces consciences et volontés sont « aliénées », et non seulement aliénées dans le domaine des idées ou des institutions, mais dans le domaine de la *vie pratique*. La théorie du *fétichisme économique* est fondamentale puisqu'elle permet de comprendre le passage des activités humaines (travaux individuels, qualitatifs) aux « choses » économiques; elle permet aussi de comprendre pourquoi la vérité économique et sociale n'est pas immédiate, comment et pourquoi un *mystère social* obscurcit toutes les questions dans ce domaine; c'est que les « choses » économiques, les fétiches, *masquent*, en les enveloppant, les rapports humains qui les constituent. En maniant l'argent, on oublie, on ne sait plus qu'il n'est que du travail « cristallisé » et qu'il ne représente que du travail humain; une illusion fatale lui confère une existence extérieure...

La théorie du fétichisme montre donc la base *économique, quotidienne*, des théories *philosophiques* de la mystification et de l'aliénation. D'un bien vendu, on dit qu'il est « aliéné ». D'un homme asservi, on dit qu'il a « aliéné » sa liberté. A la limite, ce mot désigne aussi la situation de l'homme rendu étranger à lui-même par la maladie mentale. Plus généralement, l'activité humaine, à certaines étapes de son développement, engendre des rapports qui se travestissent en *choses*. Alors ces choses et leur fonctionnement échappent à l'action comme à la conscience et permettent les interprétations, les constructions singulières, les pseudo-expli-

cations les plus éloignées de la réalité et de la vérité : les idéologies...

Et c'est en cela que consiste précisément l'*aliénation* de l'homme, arraché à lui-même, à la nature, à sa nature, à sa conscience, entraîné dans l'inhumain par ses propres produits sociaux. C'est ainsi qu'il peut y avoir un *mystère social*. Le mécanisme ou l'organisme social cessent d'être compréhensibles à ceux qui y participent et l'entretiennent par leur travail. Les hommes sont ce qu'ils font et pensent d'après ce qu'ils sont. Et cependant ils ignorent ce qu'ils font et ce qu'ils sont. Leur propre œuvre, leur propre réalité leur échappent.

L'homme n'a pu éviter cette aliénation. Elle s'est imposée dans la vie quotidienne, dans les rapports sociaux plus complexes que les rapports immédiats (famille et économie primitive). A travers le fétichisme économique-social et l'aliénation de soi l'homme s'est développé et s'est élevé au-dessus de la condition animale et biologique de ses humbles débuts. Il n'a pu suivre une autre voie. *L'humain s'est formé à travers l'inhumain* — dialectiquement. La scission entre l'humain et lui-même était — et reste — aussi profonde, aussi tragique, aussi nécessaire que la scission entre l'homme et la nature. Ces deux scissions sont corollaires. L'homme, être de la nature, toujours uni inséparablement à la nature, lutte contre elle. Il la domine et croit s'en séparer, par l'abstraction, par la conscience de soi, qu'il gagne péniblement. Ainsi, à travers l'aliénation (théologique et métaphysique), par laquelle l'homme s'est cru hors de la nature et du monde, à travers l'*idéologie* lui-même, nous

avons gagné la domination sur la nature. C'est dans la contradiction et le déchirement, dans la lutte contre la nature et contre lui-même, que l'homme devient ce qu'il *peut* devenir!

Maintenant commence le temps de l'*unité retrouvée, reconnue*, mais à un niveau supérieur. L'homme se reconnaît un être dans la nature, mais ayant gagné dans cet immense et douloureux labeur la puissance et la conscience. Scission, aliénation — fétichisme, mystification, privation — formation de l'homme total, ces idées *philosophiques* forment un tout organique et vivant. L'homme, sa pensée et sa réalité se sont développés *dialectiquement*. La méthode dialectique, expression de tout processus réel, domine, organise, éclaire cet ensemble et lui confère la rigueur de la logique concrète.

D'autre part, le fétichisme est *également* une théorie *scientifique*, résultant d'une analyse des faits, d'une série d'inductions et de déductions dans le domaine de la science économique.

Donc, le marxisme ne se réduit pas à une « prise de conscience » du monde. Les marxistes, en affirmant qu'ils sont *aussi* des philosophes, affirment qu'ils ne sont pas *seulement* des philosophes, mais encore autre chose : savants d'un côté, hommes d'action de l'autre. Et ici, ils se retournent contre les philosophes qui continuent la vieille spéculation métaphysique. Le marxisme ne peut être assimilé à une « description » du monde moderne, à une « phénoménologie des essences économiques ». Sans le travail des sciences naturelles et sociales, sans l'influence « démystificatrice » de l'action, la conscience (du philosophe) s'arrêterait aussitôt ou

s'engagerait dans l'aliénation et la mystification. Par ses propres forces, la conscience ne peut se dégager des illusions existantes; elle s'atrophie dans les interprétations des structures sociales venues du passé; ou bien elle construit de nouvelles interprétations « idéologiques ».

L'homme est un être infiniment complexe et sa connaissance comporte une multiplicité d'aspects, de recherches, de techniques — organiquement liées par la méthode dialectique.

Au temps des études sur la « nature humaine », les moralistes se plaignaient qu'il n'y eût plus grand'chose à dire. Plus tard, au temps de l'idéalisme romantique, cette plainte s'est longuement répercutée, et transformée en une poétique lamentation : nous sommes nés trop tard dans un monde trop vieux. Le matérialisme dialectique, en annonçant que la jeunesse de l'homme se trouve dans l'avenir, découvre en même temps la complexité de la réalité humaine, sa richesse. Il renouvelle, il recrée l'intérêt à l'humain. Et cela d'abord en réintégrant dans la pensée et la conscience l'humble réalité de la vie quotidienne.

Comment le marxisme, qui ouvre un nouvel horizon à la conscience et à l'action, pourrait-il limiter la connaissance et lui dire : « Arrête-toi, tout est dit ! » Comment les fondateurs du marxisme auraient-ils achevé cette critique de la vie dont ils ont dégagé les lignes générales? Le marxisme doit avancer, il avance dans la connaissance de la réalité humaine. La recherche et l'action qui découvrent l'humain l'enrichissent à leur tour. A chaque nouvelle étape, se découvrent de nouveaux aspects de la vie — que nous

trouvons de plus en plus complexe, de plus en plus riche au sens « spirituel » de ce mot.

La méthode dialectique exclut que tout soit dit sur l'humain ou sur un domaine quelconque de l'activité humaine. Bien plus, elle implique, elle suppose que la *connaissance* de l'homme et sa *réalisation* sont inséparables l'une de l'autre et constituent un processus total. Toujours plus profondément pénétrer dans le contenu de la vie, l'atteindre dans sa réalité mouvante, toujours plus lucidement en tirer les leçons — tel est le précepte essentiel de la recherche.

Lénine, analysant les situations historiques, a montré la complexité de leurs éléments et de leurs actions réciproques. Pour que la transformation du monde devienne possible, il faut d'abord une *crise objective*, une dissociation de la structure économique et sociale (sous la poussée des forces de production, enserrées dans le mode de production et les rapports juridiques qu'elles font éclater). Cet élément objectif ne suffit pas. Pour qu'il y ait « crise révolutionnaire », un élément *subjectif* est également nécessaire : théorie révolutionnaire, sur laquelle se fonde l'action d'un parti, d'une classe, d'une fraction aussi large et aussi informée que possible de l'ensemble social. Mais, enfin la solution révolutionnaire aux contradictions économiques et sociales, aux problèmes humains ne devient possible que lorsque les masses humaines *ne peuvent plus et ne veulent plus vivre comme avant*. Lénine appelle donc tous ceux qui veulent penser en hommes d'action et agir en hommes de pensée à recevoir les leçons de la vie, à regarder avant tout la vie quotidienne. La

spontanéité des masses n'existe pas, et la théorie ne suffit pas. Cependant, les efforts maladroits, tâtonnants, spasmodiques des masses humaines pour se libérer de l'oppression — et la théorie qui connaît, étudie et éclaire les mouvements de masses — fondent la vie de l'idée révolutionnaire. « Unité de la pratique et de la théorie », cette formule domine et résume le marxisme vivant. Et c'est dans la vie que s'atteint et se renouvelle cette unité, que mûrit l'idée, que se réalise l'union entre ses différents éléments pratiques et théoriques, objectifs et subjectifs. Aucun de ces éléments ne peut se définir et devenir efficient en dehors des autres. La spontanéité des masses n'est qu'une illusion, un mythe créé par ceux qui attendent que « l'histoire », comme une providence, atteigne toute seule ses buts et accomplisse la besogne. La théorie, la connaissance hors de l'action n'est elle-même qu'une abstraction, et le mythe de « l'avant-garde » et de la « minorité agissante » n'est pas moins nocif que celui des « masses » s'ébranlant spontanément. Les individus, les consciences « privées », ne deviennent une force créatrice que par une théorie et une action qui les unissent en une totalité, en une masse agissante, levier par lequel la pensée soulève le monde. Individu et masse sont deux termes opposés mais unis comme la pensée et l'action. Et c'est encore la vie pratique et quotidienne qui exige, qui développe cette unité. Dans la vie se découvrent — en fonction des connaissances et des expériences déjà acquises — les formes d'organisation et les idées efficaces. Ainsi seulement la dialectique cesse d'être

une abstraction anti-dialectique et devient un mouvement qui unit les aspects et éléments opposés. Ce n'est pas par hasard que les marxistes répètent si souvent le mot « concret ». Les adversaires du marxisme ironisent sur l'emploi exagéré ou abusif de ce mot (Malraux, dans *L'Espoir*, à propos du communiste Pradas); mais il ne devient ridicule qu'en devenant lui-même une abstraction, un automatisme (ce qui arrive d'ailleurs lorsque ceux qui croient agir et penser dialectiquement ont cessé de regarder la vie quotidienne, de se mettre à son école, de l'approfondir. Alors, ils se démentent, ils se trahissent; de la dialectique, par un retour en arrière, ils font un verbiage métaphysique; ils se figent en discourant mystiquement sur le mouvement et l'histoire; en parlant du « concret », il leur arrive de devenir plus abstraits que les autres!).

Dans la zone de lumière qui précède et suit l'action (plus dialectiquement, la *pensée-action*) les thèmes théoriques de l'aliénation, de la mystification, du fétichisme, de la privation, s'animent, prennent vie. Je vois « concrètement » comment les êtres humains sont mystifiés, dupés, annihilés, obnubilés; lorsque je combats pratiquement cette aliénation multiforme, je surprends mieux comment certains actes, certains mots, m'arrachent à moi-même pour nourrir le vampire, la « substance » qui n'est précisément rien, puisqu'elle est précisément « l'autre » de l'humain, la négation, l'humain jeté au vent et au gouffre de la mort.

Je la surprends, « l'aliénation », dans la romance que je chante, dans le vers que je récite, dans le billet de banque que je manipule et dans

la boutique où je vais entrer, sur l'affiche que je lis comme entre les lignes de ce journal. Je la surprends dans ce mouvement qui dépossède l'humain au moment précis où on le définit par la possession. Je saisis comment l'aliénation substitue une fausse grandeur à la vraie faiblesse de l'homme, et une fausse faiblesse à sa véritable grandeur. J'attrape au vol, pour ainsi dire, les mots grandiloquents, les abstractions, les déductions, tout ce qui vaporise diaboliquement la volonté et la pensée de l'homme.

Non que j'arrive à séparer par la seule pensée l'humain de l'inhumain. La tâche est plus difficile, l'arrachement à soi et la dilapidation de soi plus profonds. Si j'ai appris à penser ou à aimer, c'est dans et par les mots, les gestes, les formules, les chants de trente siècles d'aliénation humaine. Comment me saisir, ou nous ressaisir? Si, par méfiance, je me dépouille de tout ce qui me paraît suspect, je reste nu et desséché, réduit à « l'existence » de celui qui ne veut être dupe de rien; et que devient ce grand méfiant? Rien. L'épreuve de l'aliénation doit être traversée par notre époque, sans possibilité de l'éluider. Plus tard seulement, les êtres humains de l'avenir, délivrés de l'aliénation, sauront et verront clairement ce qu'il y avait d'inhumain et ce qu'il y avait de valable dans notre temps.

Nous apprenons encore à penser à travers les formes métaphysiques, abstraites — aliénées — de la pensée. Sans cesse le danger des habitudes dogmatiques, spéculatives, systématiques et abstraites revient nous guetter. Combien faudra-t-il de temps pour créer une *conscience dialectique*, alors que notre conscience est encore obligée de

se hausser au-dessus d'elle-même — à la manière métaphysique — pour penser dialectiquement? Impossible de fixer une date; des générations, peut-être, seront nécessaires pour que la dialectique pénètre dans la vie par le moyen d'une culture renouvelée.

Et que dire de l'amour, qui hésite chez presque tous entre la brutalité biologique du besoin et les subtilités abstraites de la rhétorique passionnelle?

Ainsi toute notre vie, engagée dans l'aliénation, ne peut se reprendre que lentement, par un immense effort de pensée (de prise de conscience) et d'action (de création).

Le mot « engager » (s'engager dans le monde — la pensée engagée, etc.) a fait son temps. En tant que mot d'ordre philosophique, il a eu un certain sens. L'intellectuel abstrait, se mouvant dans l'irréel, éprouvait le besoin de « s'engager » dans la vie, dans l'action. Il en venait à agir pour agir — pour s'engager! Folie aussi grande que l'art pour l'art, ou la pensée pour la pensée; aliénation nouvelle: situation ridicule du « penseur » qui veut s'engager, et qui découvre subitement qu'il *était déjà* engagé! (« Nous sommes embarqués. »)

La question, aujourd'hui, est bien plutôt de *se dégager* d'une époque singulièrement ambiguë, trouble, équivoque — d'une aliénation multiforme. Il s'agit de dominer. Les gens « engagés », plongés jusqu'aux yeux dans leur temps (dans sa boue, dans son marécage nauséux), n'en sortiront pas, ne l'assainiront pas, cesseront même de le comprendre. Ils en restent à ce

vieux problème : celui de l'intellectuel qui décide de « sortir de sa tour d'ivoire »... (Ah, les vieilles histoires, les vieux mots mille fois entendus!) Cet intellectuel se « mêle » à la vie, se promène dans le monde; découvre que la pensée n'est pas tout. Faisant ensuite un nouvel effort, il flirte avec l'action, se fait applaudir et s'applaudit lui-même en parlant « d'engagement »; mais n'ayant pas résolu sa contradiction intime, qui est de vouloir rester *disponible*, tout en ayant *l'air de s'engager*, il triche, il recule, il joue. Un pas en avant précède deux pas en arrière!

Ce fut la vieille comédie de la plupart des « grands intellectuels » de l'entre-deux-guerres...

Mais ceux qui, avec moins de superbe, sans tricher, se sont véritablement « engagés », se trouvent aujourd'hui devant un problème inverse : *se dégager*, non pas de l'action, non pas de la pensée militante, mais au contraire en tenant compte des leçons de l'action se dégager de toutes les perspectives limitées et immédiates sur notre temps et *le dominer en l'apercevant dans sa totalité*...

L'action, l'action seule, peut guider la pensée critique parce qu'elle détecte les duperies — parce que ce sont les duperies qui écartent de l'action. Ce rôle de guide, dans les recherches sur la vie et la réalité humaine, beaucoup seraient tentés de l'attribuer à la *littérature*, dont on tend à singulièrement surestimer l'importance. Mais la littérature elle-même a besoin d'être confrontée avec la vie, pensée et critiquée au nom de la réalité humaine, enrichie par l'action. Seule la primauté solidement établie de l'action, tout en apportant de nouveaux élé-

ments à la littérature, la situera à sa vraie place, qui n'est ni la première ni la dernière.

La littérature ne mérite ni un excès d'honneur, ni l'excès d'indignité vers lequel la pousse bientôt le ressentiment des déçus. L'idolâtrie de la littérature ne peut que décevoir. Quelle que soit sa « fonction » — témoignage ou plaisir esthétique, ou autre chose encore — elle n'a qu'une fonction. Il est puénil d'attendre de l'exercice littéraire, pris en soi, des lumières décisives sur la vie et la réalité humaine. La littérature ne peut nous apporter le salut, parce qu'elle a besoin elle-même d'être sauvée. Figée dans les formules du byzantinisme poétique ou du roman « noir », elle a besoin, elle aussi, d'hommes nouveaux, qui diront simplement et sans parti pris ce qu'il y eut d'odieux ou d'horrible dans notre époque, et ce qu'il y eut de bon, de joyeux, de robuste, par quoi les humains purent continuer à aimer la vie et à espérer en elle.

L'action, l'action seule, apporte cette santé et cet équilibre élémentaire, cette saisie des différents aspects de la vie, sans noirceur voulue comme sans optimisme abstrait. L'action seule dépasse les attitudes esthétiques ou théoriques, à partir desquelles on ne voit plus dans le réel que ce qu'on veut y voir : avilissement, abjection, bêtise, ou au contraire grandeur et joie à tout propos — vie en noir ou vie en rose.

L'action définie par le marxisme — transformation du monde réalisée par un parti politique s'efforçant de guider et d'entraîner les grandes masses humaines — tend vers un nouveau *type humain*. Cet homme nouveau pense, mais pense

au niveau du réel, de plain-pied avec le réel. Il n'a donc pas à *sortir* de sa pensée pour adhérer à la réalité et « s'engager ». Ni angoissé comme l'intellectuel enfermé en lui-même, ni satisfait comme le bourgeois, il évite ce vieux dilemme (angoisse ou satisfaction épaisse) parce qu'il aime dans le réel d'aujourd'hui et dans la vie actuelle leurs *possibilités*, et non seulement le fait accompli qui se laisse « posséder » et dont la possession déçoit. Apercevant et aimant dans les êtres humains leur avenir et leur mouvement, cet homme nouveau échappe à la sentimentalité du vieil humanisme, comme à la cruauté du mépris pour l'homme; il peut être exigeant sans être inhumain, puisqu'il veut que l'homme donne enfin toute sa mesure. Seul donc, cet homme nouveau peut trouver aujourd'hui le *ton juste* et parler des choses avec exactitude (ce qui n'exclut pas, loin de là, la violence, l'indignation, la colère; car il ne s'agit plus de l'« objectivité » impersonnelle, neutre, abstraite; et le vieux dilemme entre l'objectivité et la passion, entre l'impartialité et l'action, se trouve lui aussi dépassé et résolu...). Seul, il peut *se dégager du réel immédiat, sans oublier le réel*.

Toute idéologie, « exprime » son temps; le terme n'a d'ailleurs aucun sens déterminé à l'avance : après coup, le lecteur doué d'esprit critique s'aperçoit qu'une œuvre romanesque, poétique ou théâtrale était « l'expression » de son temps — l'une des « expressions » possibles. Entre la réalité et ce qui l'exprime, il peut y avoir toutes sortes de distances et de reculs, de transpositions et de métamorphoses, de telle sorte que

des œuvres très différentes peuvent également et à bon droit passer pour l'« expression » d'un même temps (ainsi Balzac et Stendhal). Ici encore, la distance entre l'exprimé et l'expression peut et doit être franchie par la réflexion en deux sens : d'une part, en éclairant chaque œuvre à la lumière de la vie réelle — et, d'autre part, en cherchant ce que nous apprend, sur cette vie telle qu'elle fut, l'œuvre littéraire qui l'a « exprimée ».

Il est assez curieux que notre époque, celle de toutes les contradictions, se soit « exprimée » dans des œuvres où s'agitent des personnages sans conflits, sans contours arrêtés, veules, informes. Car enfin, si nous considérons leur succès ou leur retentissement, des œuvres comme celle de Céline (*Voyage au bout de la Nuit*) ou de Sartre (*Les Chemins de la Liberté*) peuvent être considérées comme significatives! Faut-il conclure à un décalage entre la littérature et la vie réelle? au caractère conventionnel de cette littérature? à son erreur fondamentale? Oui, dans une certaine mesure, cette littérature se trompe, retarde, déforme ou ignore le réel. Mais il y a encore autre chose. Dans une époque de conflits et de contradictions intolérables qui *tendent* à devenir politiques et à se résoudre sur le plan politique, tout dans la « vie idéologique » se trouve (comme par hasard!) orienté vers le camouflage de ces contradictions; on les dissimule, on les atténue, on les prive d'expression; on refuse de voir leur profondeur et leur sens. Cette tendance a son origine dans la tactique de la bourgeoisie dominante, qui trouve son soutien dans les métaphysiques ou les religions exist-

tantes. Réussissant parce qu'elle trouve partout des complices (il est plus facile et plus agréable de ne pas se sentir contradictoire!) elle aboutit à la littérature veule et sans contours. Effet et cause simultanément, cette littérature *exprime* cette situation et l'exprime bien.

Or, seule l'action apporte une conscience claire de la fausseté de cette situation. Seule, elle restitue les conflits dans leur vérité violente et les contradictions avec leurs arêtes tranchantes. Elle nous rend le « monde » dans sa vérité. Seule donc, elle permet le renouvellement de la littérature en lui apportant ce qu'elle n'arrive pas à être par elle-même : une conscience vivante de la réalité humaine et de son mouvement...

L'ancienne raison métaphysique laissait expressément hors d'elle, de ses définitions et de son emprise, l'*irrationnel*. Lui échappaient ainsi l'individuel, et les instincts, et les passions, et l'action pratique et l'imagination : l'être vivant tout entier. La Raison abstraite se vouait à ne plus pouvoir atteindre cet irrationnel que par des procédés indirects et peu efficaces, comme le sermon moralisateur. Il lui était, d'ailleurs, toujours possible de tenter une répression (un « refoulement ») de l'irrationnel et de le condamner du haut de sa grandeur, de sa vérité métaphysique.

Il s'est trouvé que cet « irrationnel » c'était l'humain, le vivant tout entier. Il s'est trouvé que, philosophiquement et humainement parlant, l'irrationnel s'est révolté et que sa révolte, à lui que l'on jugeait « absurde », s'est voulue absurde; cette révolte a levé le drapeau de

l'absurde contre toute raison. Et c'est un des aspects de la crise de l'homme et de la culture modernes : dissociés en une raison abstraite et une absurdité qui se veut et se croit « vitale » — déchirés, sans que les termes en présence puissent, semble-t-il, cesser de s'affronter et de s'opposer douloureusement.

La Raison dialectique (le marxisme) résout la question en l'abordant sous un autre angle. Pour la pensée dialectique, il n'est pas et ne peut être question d'un « irrationnel » en soi, qui serait rejeté éternellement par une Raison éternelle. L'irrationnel ne peut être que relatif, momentané : ce qui n'a pas encore été repris, organisé, mis en place par la Raison agissante.

Plus précisément, il faut distinguer dans l'irrationnel deux parts :

a) L'« irrationnel » proprement dit, c'est-à-dire l'ensemble des créations de la faiblesse humaine, les magies, les interprétations du monde, les fictions idéologiques. Cet irrationnel n'est « rien » puisqu'en vérité il n'est que « l'autre » de l'homme, son aliénation. Il n'est « rien » en soi, encore qu'humainement il ait été terriblement agissant. Une loi dont nous avons montré (chapitre I) l'importance, résume l'évolution de cet irrationnel : il se transforme, se déplace et vient enfin sous de nouvelles formes prendre place dans la vie de l'homme rationnel. Et c'est dans la vie et par la vie quotidienne, que s'effectuent le déplacement et la transformation de l'irrationnel;

b) L'ensemble des besoins et des instincts, des « passions », des activités vitales de l'être humain, loin de constituer un irrationnel irréduc-

tible à la raison, constitue la base et le contenu de la Raison dialectique. Ces activités vitales sont déjà engagées dans les processus qui font d'elles les besoins et les pouvoirs d'un être de la nature capable de comprendre et de dominer cette nature — d'un être rationnel. En tant qu'activités pratiques de l'homme, ces activités sont le point de départ de la domination humaine sur la nature; elles sont donc bien engagées dans un processus dialectique, donc rationnel et même créateur de la Raison concrète.

Et cependant ce processus est un devenir. Il n'est pas accompli. Besoins et activités humaines ne sont pas « de la raison » dialectique toute faite, ce qui d'ailleurs n'aurait aucun sens. Il reste donc à la pensée rationnelle (dialectique) méthodiquement élaborée à connaître cette riche *matière humaine*, et à se faire reconnaître par elle. Il lui faut étudier, organiser la « matière humaine »; cette étude, cette organisation font partie du processus par lequel la vie de l'homme se crée une raison vivante et devient rationnelle.

Sans être irrémédiablement opaque et irréductible à la raison, la « matière humaine » est donnée. En elle, l'irrationnel de l'aliénation (qui est loin d'être tout entier éclairé et mis à sa place) se mêle avec le virtuellement rationnel des instincts, des besoins, des activités multiples.

Cette matière humaine est donnée dans la vie quotidienne. A la connaissance critique de la vie quotidienne de poursuivre son analyse, de séparer dans la mesure du possible ses éléments, en coopérant avec l'action.

Bien que la « matière humaine » ainsi définie n'oppose aucune opacité, aucune résistance abso-

lue à la connaissance et à l'action — puisque précisément elles y trouvent leur contenu et leur point d'appui — cette matière humaine n'en est pas moins *ambiguë*. Si, d'une part, la vie quotidienne révèle les forces qui agissent pour et contre l'homme, d'autre part, *l'immédiat* a toujours pu être dressé contre les perspectives plus lointaines et plus vastes. C'est au nom de l'immédiat (revendications immédiates, besoins immédiats, etc.) que l'on s'est opposé et que l'on s'oppose encore aux vues plus larges, aux solutions des problèmes plus vastes. L'immédiat, la matière humaine donnée dans la vie quotidienne, à la fois révèle les réalités plus profondes et les masque, à la fois les implique et les dissimule. Ainsi se précise l'œuvre de la pensée agissante, critique et constructive: pénétrer toujours plus profondément dans la matière humaine, dans l'immédiat donné par la vie quotidienne, pour en dissiper les ambiguïtés. Les marxistes connaissent bien ce problème capital: lier à l'immédiat les solutions, de telle sorte que cet immédiat accomplisse une fonction positive d'intermédiaire pratique et historique entre la théorie et la réalité. Ce problème essentiel pour l'action est également essentiel pour la philosophie humaniste: relier l'idée de l'homme à l'humain tel qu'il est. C'est un problème perpétuellement nouveau, dont les termes changent sans cesse; il exige, ne fût-ce que pour le poser correctement, une lucidité toujours vigilante et une méthode à la fois rigoureuse et souple.

Essayons de voir de plus près certains caractères de la « matière humaine » donnée.

Il existe un *niveau général moyen*, propre à

chaque secteur, à chaque pays, à chaque moment de vie et de civilisation. Ce niveau de vie est un fait historique et pratique à la fois. Il dépend des conditions techniques de l'économie (niveau de développement matériel, puissance sociale de production) mais aussi de la résistance des masses travailleuses à la pression de leurs adversaires.

Dans la théorie du salaire, ce niveau de vie moyen entre dans la détermination du « minimum vital » admis à un certain moment, c'est-à-dire dans la détermination de la *valeur de la force de travail* vendue sur le marché; comme n'importe quelle marchandise, la force de travail est achetée par les capitalistes, « honnêtement », à sa valeur, c'est-à-dire d'après le temps de travail social nécessaire pour sa production et sa reproduction. Ce temps de travail est déterminé par un facteur pratique et historique : le niveau de vie moyen, dont on sait parfaitement qu'il est plus élevé dans certains Etats de l'Amérique du Nord qu'en France, et en France qu'au Japon... Ce niveau de vie moyen s'explique par les facteurs historiques. (S'il est plus élevé dans certaines parties des Etats-Unis, c'est notamment que le développement économique ne s'est pas trouvé devant des bornes imposées dès le début par une économie médiévale et féodale déjà existante; ce qui n'empêche d'ailleurs pas que ce développement *se heurte aux limites internes du capitalisme.*) Quoi qu'il en soit, la détermination économique (valeur de la force de travail, salaire, etc.), tout en étant rigoureuse, ne se suffit pas comme un calcul algébrique. Elle a une base dans la vie pratique

et quotidienne. Ce qui est en question, ce qu'il faut défendre et même améliorer, c'est le niveau de la vie, à un moment donné, dans une situation donnée. En ce sens encore, l'étude de la vie et de la « matière humaine » est le grand précepte de la méthode dialectique.

En même temps qu'un niveau de vie matériel, il existe un niveau intellectuel ou « culturel » moyen. Un certain nombre d'idées, dans une civilisation et chez un peuple donné, sont éliminées, dépassées, inactuelles; et un certain nombre sont admises comme « allant de soi ». Ainsi, beaucoup de gens prennent encore au sérieux l'occultisme, le spiritisme, le végétarisme, ou une certaine morale, ou la religion chrétienne; mais personne ne prend plus au sérieux les dieux grecs. Ceux qui adhèrent à une religion, à une morale, voire à une philosophie, réclament pour leur croyance le respect dû aux opinions « sincères ». Mais l'on trouverait tout simplement fou celui qui croirait en Apollon ou en Vénus. Il semble qu'une telle croyance n'ait plus aucun rapport avec la vie. Il est d'ailleurs remarquable que jamais on n'ait démontré l'inexistence d'Apollon ou de Vénus; simplement « il est devenu impossible » d'y croire. Pourquoi? la question mériterait d'autant plus d'être éclaircie que dans notre culture, dans nos « humanités », il est à chaque instant question d'Apollon et de Vénus, beaucoup plus souvent que de Jéhovah, du Christ, ou du corps astral des spirites!

Lorsqu'un artiste veut se faire comprendre, exprimer certains sentiments, il lui arrive encore de mettre en scène, de peindre ou de sculp-

ter Apollon ou Vénus; mais personne ou presque personne ne présente ses idées ou ses sentiments par le truchement de ce dieu chrétien, ou de ces fantômes spirites, auxquels croient tant de gens, et que par ailleurs on prend tellement au sérieux.

Que signifient ces faits, en ce qui concerne notre culture? que notre art n'est pas sérieux? ou que nous ne nous adressons pas à ce que nous prenons au sérieux pour exprimer nos idées les plus sérieuses? De toutes façons, il y a là un des symptômes — l'un des moindres — d'une situation paradoxale, d'un problème tel que, pour le résoudre, il faut examiner de plus près les idées impliquées dans notre niveau actuel de civilisation et de vie.

Ce niveau de civilisation est caractérisé par l'extrême bigarrure, par les éléments disparates qui entrent dans sa composition. Dans sa structure, la société capitaliste traîne toutes sortes de formations arriérées qu'elle est incapable de liquider en les portant à un niveau « moderne ». C'est ainsi qu'en France même on retrouve tous les types de structure économique, depuis une économie pastorale quasi primitive (dans les Pyrénées, par exemple) depuis l'économie agraire presque patriarcale (petite paysannerie dans beaucoup de régions) jusqu'aux techniques les plus modernes de la grande industrie. De même et corrélativement, dans notre culture et notre conscience, dans notre vie, se chevauchent et s'entre-croisent des idées qui en fait et historiquement correspondent à des étapes différentes de la civilisation : depuis les mythes agraires et les superstitions

paysannes jusqu'aux notions scientifiques d'acquisition récente. Notre « niveau moyen » est fait de cet inextricable emmêlement. Jusque dans sa « modernité » apparente et prétentieuse (en quoi donc consiste au juste cette « modernité?») notre culture traîne derrière elle ce grand cortège bariolé et disparate, qui n'a rien de « moderne »...

Les « milieux sociaux » ne sont pas séparés par des cloisons étanches. Juxtaposés, sans frontières rigoureuses, l'influence réciproque — l'osmose « spirituelle » — entre eux est incessante. Cette juxtaposition de formations économico-sociales et de types humains appartenant à des âges différents, à des étapes différentes de l'embryologie de l'homme total, produit une situation curieuse. Notre époque et sa culture, sous cet angle, ressemblent à un animal monstrueux qui aurait un cerveau humain hypertrophié, un corps d'invertébré, des cellules de protozoaire. Ou bien encore on peut la comparer à un édifice absurde, construit sur les plans d'un architecte éclectique jusqu'au délire, dans lequel les colonnes doriques soutiendraient des ogives ou des formes surgies du béton armé (de tels édifices absurdes ne sont pas rares dans les constructions surgies du manque d'imagination de la bourgeoisie; et de tels éclectismes un peu gâteux encore moins rares parmi les constructions idéologiques de notre époque!)

Bien entendu, la complication des rapports économiques, sociaux, juridiques et politiques qui résulte de cette situation n'intéresse pas directement la critique de la vie quotidienne. Ce qui doit la préoccuper, c'est l'ensemble des con-

séquences dans la vie et dans la conscience de la vie. De la confusion dans les faits, dans les actes, dans les conditions pratiques de la conscience, comment ne résulterait-il pas une extrême confusion dans la conscience elle-même? (et parmi les résultats de cette confusion, il faut compter le fait que beaucoup d'individus, recevant des idées et des sentiments par l'influence d'une formation sociale autre que celle à qui ils appartiennent immédiatement, croient à l'indépendance des idées, des sentiments et de la conscience!). Cette confusion reflète un désordre fondamental. Rien n'ordonne, rien ne met en place les éléments de la vie, de la culture, de la conscience, en qui se mêlent les styles, les genres de vie, les passions d'origine et de sens très différents. A propos de certains intellectuels perfectionnés, disposant des techniques verbales, des malices et des ruses de la pensée bourgeoise, on peut dire : « Ce sont des paysans » (Claudel par exemple) et de certains encore : « Ce sont des artisans » (Péguy). Or, l'un fait passer l'autre : la technique verbale de l'époque des hommes de lettres spécialisés fait passer les mythes agraires ou la morale artisanale; et réciproquement.

Il ne peut être question de contester à ce qui existe le droit d'exister. Les transformations du monde, passées, présentes et futures, résultent du mouvement interne de ce qui existe, et non d'un refus ou d'une approbation théoriques. L'essentiel, ici, c'est de dénoncer la confusion avec ce qu'elle entraîne de mauvaise foi, de mauvaise conscience, de duplicité, de ruses et d'astuces idéologiques. Or, cette confusion est

vécue, c'est-à-dire qu'elle intervient dans la vie et la conscience de la vie. N'a-t-elle pas permis le succès, jusque dans la jeunesse des cités industrielles, jusque parmi les techniciens, du représentant idéologique des paysans les plus arriérés et de leurs mythes, M. Jean Giono? Mais elle a permis et permet encore bien d'autres paradoxes, bien d'autres sophismes... Un simple exemple : en Occident, et dans les pays avancés, on peut considérer comme entrée dans la conscience moyenne, dans la culture « normale » (suivant le terme très équivoque et confus employé par les sociologues...) une certaine connaissance du monde et même de la réalité biologique. Quelques notions assez vagues sur la santé, sur le sport, sur l'hérédité, se sont « vulgarisées », comme on dit, et c'est ainsi que s'est formé un acquis « moyen » (encore qu'il soit inégalement distribué selon les groupes et les classes). Or, les notions plus ou moins scientifiques sur l'hérédité ont rejoint, dans la conscience « moyenne », de vieilles représentations d'origine paysanne, de vieux préjugés de groupe et de classe. Cette « vulgarisation » de la science la plus moderne a permis, tout au moins dans certains pays, la propagande d'une théorie scientifiquement fautive — le racisme — qui s'est assez facilement répandue parmi les masses.

On peut se demander comment il se peut qu'à notre époque de haute technicité et de connaissance scientifique développée, la vie pratique des êtres humains se trouve encore si aveugle, si tâtonnante, s'il est vrai que toute connaissance a son origine et sa fin dans la pratique? D'où vient ce contraste, tellement sensible, entre une

science fière de ses triomphes, et une vie humaine humiliée et incertaine? Si l'origine de tout pouvoir se trouve dans l'action, d'où vient la faiblesse, l'incertitude de la vie — et son caractère trivial? La vie pratique, quotidienne, serait la base de la pensée, de la puissance, de la splendeur humaine? Mais cette vie nous apparaît si pauvre, si humble, si aveugle, que nous éprouvons encore le besoin de la revêtir d'illusions, d'ornements, de vêtements somptueux, ou tout au moins de la travestir dans l'étrange et le bizarre, avant de l'accepter.

A ces questions, l'analyse de la confusion organique et idéologique de notre époque apporte une première réponse. Et certes, cette diversité contribue à la richesse de notre conscience et de notre culture. Encore faut-il la saisir, la définir, en mettre en place les éléments. Ces époques passées et dépassées nous ont légué précisément une masse informe et *irrationnelle* de notions, de sentiments, dont la « richesse » ne va pas sans un mélange jusqu'ici inextricable.

Seul un vaste inventaire des éléments de notre culture — c'est-à-dire de notre conscience de la vie — permettra de voir clair.

Cette entreprise ne peut être accomplie — elle ne peut même pas être conçue — avec une autre méthode que la dialectique marxiste. Elle n'a de sens que dans et par le matérialisme dialectique. Philosophes et théologiens, sociologues et littérateurs, tous *acceptent*, sur le plan où ils se proposent, les idées et les sentiments qui leur sont transmis. Leur critique, s'ils tentent une critique, est abstraite, intemporelle. Ils ne peu-

vent pas situer les éléments de notre conscience dans le temps historique, en les reliant aux formations sociales successives, aux modes et aux styles de la vie. Ils peuvent décrire, non pas comprendre, encore moins juger et critiquer efficacement. La critique *sociale* du marxisme est seule capable de découvrir la genèse des « représentations » et des sentiments en découvrant leurs conditions, leurs fonctions pratiques, leur efficacité, et en analysant la part d'apparence et la part de réalité — de comédie et d'humain — qu'elles ont contenu et qu'elles contiennent. Elle peut mettre en rapport chaque « représentation », chaque symbole, chaque mythe, chaque concept, avec un âge de l'homme.

Elle peut suivre les interactions des « milieux » sociaux et comprendre ainsi notre conscience composite et bigarrée de la vie.

« Conscience de la vie »? — Ces mots sont-ils justes? Avons-nous conscience de notre vie. Les mots qui nous viennent aux lèvres, les idées et les images dont nous disposons, sont-ils ceux qui nous permettraient d'avoir une conscience *vraie* de notre vie?... Non! Notre vie n'est pas réalisée, et notre conscience est fautive. Ce n'est pas seulement notre conscience qui est fautive : elle n'est fautive que parce que notre vie reste aliénée. De fausses représentations apportent une conscience fautive d'une vie irréalisée; c'est-à-dire qu'elles n'apportent pas la conscience de l'irréalisation (du degré d'irréalisation) de la vie humaine; elles la présentent soit comme réalisée (et c'est la satisfaction vulgaire ou morale) soit comme irréalisable (et c'est l'angoisse ou le désir d'une autre vie).

Plus précisément, aujourd'hui, *on ne sait pas comment on vit*. A peine sait-on, après avoir vécu, comment on a vécu. Et quelle amertume dans cette conscience malheureuse...

Pendant que nous essayons de vivre, au moment où nous vivons, la religion, la morale, la littérature, les mots connus, nous apportent et nous imposent une image officielle de nous-même. La conscience « privée » se complète, dans l'individu, d'une conscience « publique »; elles se pénètrent et se soutiennent réciproquement. La conscience « privée » renvoie à la conscience « publique », n'a de sens que par elle et inversement (1). L'une est aussi réelle — et irréelle — que l'autre. La conscience publique, pour l'individu « privé », contient les derniers éléments sociaux dont puisse s'accommoder l'individualisme; et en même temps elle est chargée de mots trompeurs, d'images et d'idées mystifica-

(1) Cf. : un essai d'analyse de cette interaction dans *La Conscience mystifiée*.

Les psychanalystes ont pressenti cette situation de l'homme dit « moderne ». L'instance supérieure qu'ils décrivent, sans en comprendre la nature sociale — censure, sur moi, etc. — correspond à la conscience « publique ». Mais leur réalisme de l'inconscient diminue considérablement la portée de leur analyse. Dans cette notion mystificatrice, il faut précisément retrouver le contenu réel de notre conscience, mêlé à la privation et à la conscience naissante de cette privation, refoulée par la conscience « publique ».

Les romans de Kafka s'efforcent aussi de décrire cette vie de l'homme qui s'avance à l'aveugle dans son « destin ». Cependant Kafka, en forçant la note d'angoisse, laisse de côté la pire duperie : l'euphorie morale ou sociale dans laquelle la conscience publique s'efforce d'entretenir l'individu « privé » (à moins qu'elle ne le précipite brutalement, sans transition, dans un désespoir qui ne s'efforce même plus de réaliser un « destin »).

trices. La conscience « privée » trouve dans la conscience « publique » des justifications, des explications toutes faites, des compensations. La vie individuelle oscille de l'une à l'autre. Le fameux dialogue du Je et du Moi n'est autre chose que le dialogue du public et du privé dans le même individu. Chaque fragment de cette conscience brisée, scindée, déchirée, répond aux questions que lui adresse l'autre. Et leur ensemble prend l'apparence d'un tout qui se suffit. L'homme privé s'inquiète sourdement, et la conscience publique lui répond qu'il a tort, que tout va bien, qu'il est heureux — ou, au contraire, suivant les conjonctures les plus extérieures, qu'il n'y a rien à faire, qu'éternellement il est et sera malheureux. Elle se substitue à la question même. Jamais l'homme privé ne se demande véritablement « comment il vit », car il croit le savoir à l'avance; il croit posséder la vie comme son bien; il croit que le bonheur tient dans la main comme la monnaie quotidienne de ce grand capital, la vie.

La critique de la vie quotidienne proposera d'instituer une vaste enquête qui serait intitulée : *Comment on vit*.

a) Cette enquête pourrait d'abord, par une série d'interrogations, de recherches, de témoignages, de documents, s'efforcer de reconstituer la vie réelle d'un certain nombre d'individus (en comparant la vie réelle avec la conscience de la vie, avec les interprétations de la vie).

Comment ces individus « privés » se sont-ils formés? sous quelles influences? — Comment ont-ils choisi leur orientation, leur métier — Comment se sont-ils mariés? — Comment et

pourquoi ont-ils eu des enfants? — Comment et pourquoi ont-ils agi en telle circonstance de leur vie?...

Cette enquête, assez difficile à mener (encore que certains journaux ou certaines revues aient déjà recueilli et publié des confidences de l'ordre le plus intime, mais sans autre but que publicitaire) apporterait d'assez singulières clartés sur la vie individuelle à notre époque. Il serait curieux d'en confronter les résultats avec les idées religieuses, morales, politiques, philosophiques, qui ont encore cours — et notamment avec l'individualisme encore plus répandu dans les mœurs que dans les théories.

Cette enquête, méthodiquement poursuivie, substituerait enfin des « vérités humaines » solidement établies aux divagations des philosophes ou des romanciers (y compris ceux qui s'attendent sur les « êtres », et ceux qui prétendent apporter des lucidités cruelles sur « l'existence »). Elle contribuerait vraisemblablement à déplacer les centres d'intérêt, à montrer concrètement l'aliénation, les fictions, le hasard, le destin, dans la vie et la mort des hommes.

Les documents réunis jusqu'ici (et dont certains seront publiés dans la « critique de la vie quotidienne ») démontrent l'existence de secteurs complètement inconnus dans la vie sociale actuelle, et d'autant plus inconnus qu'ils paraissent plus connus, expliqués et représentés schématiquement suivant des « idées » suggérées par les idéologies dominantes (1).

(1) En particulier, la vie des femmes, l'organisation de leurs travaux, etc., constitue un de ces secteurs peu

b) Cette enquête ne doit pas seulement porter sur un certain nombre de vies individuelles prises dans leur totalité, mais plus minutieusement sur le détail de la vie quotidienne — par exemple sur une journée, sur telle ou telle journée, même banale, d'un individu.

Que faisons-nous d'une de nos journées banales? — L'enquête montrerait, semble-t-il, qu'une journée banale prise socialement (examinée selon l'envers social de la banalité individuelle) n'a rien de banal. Dans une journée de travail ou de fête, chacun de nous entre en relations avec un certain nombre de « choses » sociales dont il ignore la nature, et cependant qu'il entretient par sa participation active; il est saisi dans un certain nombre de mécanismes, d'engrenages sociaux qu'il ignore.

Par exemple, nous pouvons nous demander comment, dans sa vie de chaque jour, quotidiennement, l'homme moyen se trouve en rapport avec les trusts. Où les rencontre-t-il? Comment les aperçoit-il et se les représente-t-il? Comment se meut-il dans la structure complexe que révèle la théorie? Comment lui apparaît-elle du matin jusqu'au soir d'une journée entière?

c) En s'étendant, en se généralisant, l'enquête sur la vie quotidienne deviendrait une enquête sur la vie française, sur les formes spécifiquement françaises de la vie — comparées avec les formes spécifiques des autres nations.

connus, expliqués officiellement suivant un schéma moral mystificateur (« vocation » de sacrifice, de dévouement — ou bien manque de sens moral et « vocation » de prostituée — suggère la conscience publique moyenne pour expliquer les vies féminines individuelles)...

Comment les différents « milieux » de la nation française ont-ils organisé leur vie quotidienne?

Comment ces différents groupes sociaux emploient-ils leur argent? établissent-ils leur budget (1). Comment emploient-ils leur temps, leurs

(1) A la science économique-sociale, l'étude de la vie quotidienne peut apporter des documents d'une importance capitale.

Par exemple, elle confirme ce fait, cette loi plutôt, établie par Marx : les classes n'impliquent pas seulement une différence *quantitative* (dans le chiffre des traitements, salaires et revenus), mais une différence *qualitative* (dans la distribution et l'usage des revenus).

Ainsi, à Paris (prix de 1938) aux environs de 4 à 5.000 francs de loyer annuel, se situait une ligne de démarcation assez nette entre les logements médiocres et sans confort et les appartements beaucoup plus spacieux, clairs, mieux disposés et mieux outillés. Avec un supplément relativement faible, mais que le prolétaire ne pouvait donner, on passait du logement ouvrier ou très petit bourgeois à l'appartement « classe moyenne ».

Autres exemples. Normalement ou même en période de marché noir, un costume de mauvaise qualité étant vendu X francs, un très beau costume sera vendu une fois et demie plus cher et fera trois fois plus d'usage, avec beaucoup plus d'agrément. Dans les appartements bourgeois, l'équipement (frigorifère, buanderie, etc.) permet de nombreuses économies. La vie prolétarienne n'est pas faite seulement de manque d'argent, mais aussi de dépenses inutiles et inévitables, de gaspillage.

On peut poser cette loi : plus on est riche, moins la vie coûte (relativement).

En période « anormale » de marché noir et de sous-production, les familles aisées qui disposent d'une ferme, d'une métairie, arrivent à se procurer des denrées alimentaires de qualité supérieure et à un prix très inférieur à celui que paient les « pauvres ».

La frontière de classe, sans être rigoureuse, n'en existe pas moins et cela dans tous les domaines de la vie quotidienne : logement (espace, cubage, aération, ensoleillement), alimentation, habillement, emploi des loisirs, etc...

Les revenus des classes aisées sont dans l'ensemble beaucoup mieux employés que les salaires de la classe

loisirs? Quelles sont les formes affectives de la sociabilité ou de la solitude? de la famille, de l'amour, de la culture?

Dans la mesure où les documents partiels réunis jusqu'ici permettent d'en entrevoir les résultats, cette enquête aboutirait à de véritables découvertes.

L'enquête montrerait comment le Français se trouve depuis longtemps un des hommes les plus *exploités* de l'univers capitaliste, par une des bourgeoisies les plus habiles — tour à tour perfide et brutale, et toujours très « moderne », très au courant de tous les procédés de la lutte de classes (en particulier au moment précis où elle nie cette lutte au nom de la nation ou bien au nom de l'individu, indifféremment!...).

Elle montrerait par des exemples et des cas précis comment cette pression perfide se traduit par la dégradation de la structure sociale (agriculture ou industrie) comme par la dégradation de la vie individuelle et quotidienne.

Elle contribuerait ainsi à dissiper certains mythes encore néfastes (par exemple : mythe économique de la richesse « naturelle » de la France — mythes culturels et spirituels de la clarté toute faite, de la mesure spontanée dans la pensée française...) en montrant concrètement *ce qu'il y a de vrai* et *ce qu'il y a de faux* dans ces mythes...

Elle contribuerait également à la critique de

ouvrière et de la paysannerie, à qui il manque toujours quelque chose pour s'élever à l'emploi *rationnel* de l'argent. Une augmentation relativement faible de revenus fait passer d'une catégorie dans une autre, en raison de ce qu'elle rend possible.

certaines illusions particulièrement néfastes en France. N'est-il pas étonnant et fort intéressant que tant de Français aient cru et croient encore à leur liberté sous l'oppression la plus dure du grand capitalisme? et qu'un certain nombre d'entre eux (assez grand, paraît-il) se précipitent vers l'asservissement au nom de leur liberté? Que signifie le caractère tenace, la réussite durable de cette mystification? — que nous apprend sur elle l'examen de la vie des individus « privés » et que nous apprend-elle sur la vie réelle de ces individus?

Sous prétexte de liberté et d'individualité, les Français restent des « abandonnés » — (que l'on songe à la situation de la jeunesse française!). Ce mot, si remarquable, fut écrit par Drieu la Rochelle; et non moins remarquable furent les conclusions que voulut tirer de sa remarque cet écrivain; on sait comment il finit. L'abandon « spirituel » dans lequel se débat l'individu « privé » permet à toutes les puissances « spirituelles » les plus fallacieuses de présenter leurs fausses solutions et d'affirmer qu'elles guériront ce mal de la conscience et de la vie...

Il ne sera sans doute jamais possible d'achever ce tableau de la vie française. Un certain nombre de sondages suffiraient à montrer en contre-partie de cette noire situation les forces saines et rénovatrices, les possibilités réelles, les éléments véritablement créateurs de la vie nationale.

Sur un tout autre plan, l'étude de la vie quotidienne éliminerait plusieurs mythes littéraires et philosophiques qui font partie des fictions décadentes et des facteurs de décomposition. —

Par exemple le mythe de la *solitude humaine*. Les témoignages montrent très suffisamment que pour l'immense majorité des êtres humains, immergés dans la vie naturelle ou dans la vie sociale indifférenciée, la solitude est un besoin, une conquête. Pour le paysan, mêlé à la vie des choses naturelles, des animaux, de la terre, du village, il n'est point de solitude au sens « profond » et « métaphysique » de ce mot, non plus que pour l'ouvrier qui vit avec sa famille dans un logement étroit et connaît encore moins l'espace libre que le temps libre. Le paysan ou l'ouvrier peuvent être isolés : par accident ou par hasard, par maladie, par manque de moyens d'expression, etc. Ce ne sont pas des solitaires. Bien plus, l'ouvrier qui vit dans une ou deux pièces avec sa femme et ses enfants ressent le besoin de se recueillir, d'être seul un instant avec lui-même pour réfléchir ou pour lire. Il ne connaît guère la joie de la solitude. Pour lui, le besoin de cette solitude est déjà un progrès, déjà une conquête. Les individus les plus « privés », les intellectuels individualistes, séparés par l'abstraction et la scolastique bourgeoise de toute relation et de toute vie sociale ont inventé la solitude. Au lieu d'y voir un moment, et l'occasion d'une prise de conscience approfondie des relations humaines, ils l'ont transformée — suivant le schéma métaphysique habituel — en un absolu. Et puis, lyriquement ou romanesquement, ou philosophiquement, ils se sont plaints, ils ont gémi; ils se sont révoltés — vainement — contre l'aliénation métaphysique entretenue par leur attitude devant la vie, à la limite de la conscience « privée », dans le néant humain

de leur « existence »... Pour eux, la fiction de la solitude devient réalité. Pour eux « seuls »!

d) La critique de la vie quotidienne apportera sa contribution à *l'art de vivre*.

Cet art, aussi neuf, aussi inconnu que le bonheur lui-même, a été pressenti — dans les formes toujours limitées et mortes depuis lors de l'individualisme, du dilettantisme, — par quelques écrivains, dont Stendhal.

Il reste tout à dire dans ce domaine. L'art de vivre deviendra dans l'avenir un art véritable, fondé comme tout art sur un besoin vital d'expansion et aussi sur un certain nombre de techniques et de connaissances, mais débordant ses propres conditions et visant à se prendre non seulement comme moyen mais comme fin. L'art de vivre suppose que l'être humain considère sa propre vie — l'épanouissement, l'intensification de sa vie — non comme un moyen pour une « autre » fin, mais comme sa propre fin. Il suppose que la vie tout entière — la vie quotidienne — devient œuvre d'art et « joie que l'homme se donne à lui-même ».

Cet art, comme tout art véritable, ne pourra se résumer en quelques recettes mesquines, en quelques procédés d'aménagement du temps, du confort ou du plaisir. Recettes de bonheur et procédés pour obtenir du plaisir ont fait partie de la sagesse bourgeoise — vaine sagesse, toujours déçue. Le véritable art de vivre implique une réalité incomparablement plus large de l'humain individuel et social.

L'art de vivre implique la fin de l'aliénation — et il y contribuera.

La vie nous apparaît d'un côté comme un

immense fourmillement d'êtres et d'actes obscurs, aveugles, sans éclat — et de l'autre dans la splendeur, l'éclat et le prestige de certains moments, de certains actes ou de certains êtres. Il nous faut admettre que ce deuxième aspect de l'humain sort du premier et l'« exprime » — que leur contraste n'est que momentané — et qu'il y eut jusqu'ici « aliénation » de la vie quotidienne, de sorte que sa propre réalité lui fut arrachée, mise hors d'elle et même retournée contre elle.

De toutes façons, il ne peut y avoir dans ce contraste une duperie définitive, une comédie absolue (thèmes d'une condamnation de la vie) mais seulement une contradiction momentanée, un problème...

Ce problème, qui n'est autre que celui de l'homme, ne peut être posé et puis résolu que par la méthode dialectique. Admettons un instant qu'il en soit autrement et que la vie de chaque jour, dans sa substance plébéienne, soit à jamais séparée des moments supérieurs, que nous ne puissions saisir leur unité et la faire passer à son tour dans la vie, — alors nous condamnons l'humain.

NOTES ÉCRITES UN DIMANCHE DANS LA CAMPAGNE
FRANÇAISE

DES documents assez précis permettent de se reporter par la pensée aux origines de notre civilisation — non pas dans la pré-histoire ou l'époque dite « primitive », mais dans une époque plus proche, par exemple à l'aube de la civilisation grecque, ou romaine, ou médiévale.

On peut se représenter des villages et un paysage rural peu différents de ceux que nous apercevons en Grèce moderne, en Italie du Sud ou même dans certaines parties du Midi de la France. Evoquons une vie rustique dont nous retrouverions de nos jours plus d'un prolongement...

Les villageois grecs eurent des fêtes, des cérémonies religieuses; les dates de ces fêtes étaient fixées par le calendrier rustique. La saison reli-

gieuse par excellence était, semble-t-il, l'hiver, qui reste dans nos campagnes la période des réunions, des veillées. A l'entrée et à la sortie de la saison hivernale — dans la Grèce classique sortie de la Grèce archaïque — se trouvaient encore quelques-unes des fêtes les plus importantes : les Pyanepsies, à l'automne; les Anthestéries, au moment du printemps; les Thalysies, festin servi à la déesse de l'aire, auquel prenaient part tous les habitants du village, étendus sur des jonchées de roseaux et de pampres, et mangeant le *θαλόσιος*, le pain fait de blé nouveau.

Ces fêtes campagnardes consistaient essentiellement en un grand repas; les paysans festoyaient, couchés sur les *ιστιβάδες* ou jonchées, et dans des lieux déterminés : dans le cadre des bois, des montagnes, des sources, des rivières.

Au repas commun chacun apportait sa contribution. Chaque village constituait une communauté : une grande famille de gens liés par le sang, par le mode de vie, et aussi par une discipline pratique et une organisation collective du travail assez stricte (dates des travaux, etc.). Sur le régime de propriété, nous ne savons rien de très précis et de très sûr, mais nous pouvons affirmer qu'il n'avait pas encore au début dissocié la communauté paysanne.

Les bourgades voisines, villages d'un même canton, se retrouvaient aux fêtes principales — comme encore aujourd'hui dans les « assemblées », les « vogues », les « fêtes votives » de nos campagnes.

Aux festins s'ajoutaient des réjouissances variées : danses, mascarades au cours desquelles garçons et filles échangeaient leurs habits, se

revêtaient de peaux de bêtes ou de masques — mariages simultanés pour toute une génération nouvelle — courses et jeux sportifs, concours de beauté, joutes burlesques; les communautés voisines et rivales, ou bien les hommes et les femmes, comme des corporations à la fois associées et concurrentes, faisaient assaut de quolibets ou d'injures bouffonnes. Rixes et orgies terminaient la fête.

Les fêtes paysannes resserraient les liens sociaux et en même temps déchaînaient tous les désirs refoulés par les disciplines collectives et les nécessités du travail quotidien. Dans la fête, chaque membre de la communauté allait pour ainsi dire au delà de lui-même, et tirait de la nature, de la nourriture, de la vie sociale, de son propre corps et de son esprit, d'un seul coup, toutes les énergies, tous les plaisirs, tous les possibles.

La fête ne se distinguait de la vie quotidienne que par l'explosion des forces lentement accumulées dans et par cette vie quotidienne elle-même.

Il faut nous représenter des paysans rudes, pleins de jovialité et de vitalité, et d'ailleurs assez pauvres. Pour ces fêtes, ils font, au sens pratique de ce mot, de grands « sacrifices »; ils dévorent en un jour les provisions, les réserves accumulées pendant des mois. Généreusement, ils accueillent les hôtes et les étrangers. C'est le jour de la démesure. Tout est permis. Cette exubérance, cette ripaille et cette beuverie énormes, — toutes limites franchies, toutes règles abolies — ne vont pas sans une inquiétude profonde. Vienne une calamité, un hiver

trop rigoureux ou un été trop sec, un orage ou une épidémie, la communauté regrettera ce jour de grande frairie dans laquelle elle a dévoré sa propre substance, nié ses propres conditions. Comment accorder le besoin d'exaltation à la fois individuelle et collective, de vie intense et complète pendant quelques heures, avec l'inquiétude et la crainte? Les hommes se savent si faibles encore devant la nature! Comment supporter cette contradiction? La fête est un risque, un pari sur l'avenir. Que risque-t-on de perdre ou de gagner?

En ce temps où les êtres humains restent pour ainsi dire au niveau de la nature et de la vie naturelle, dans sa violence élémentaire, dans sa fraîcheur populaire et aussi son ignorance, ils se représentent cette nature à travers leurs préoccupations, leurs craintes et leurs désirs; inversement et simultanément, ils désignent encore et comprennent leur humanité élémentaire à travers les êtres de la nature, animaux et plantes, astres ou choses souterraines.

Sorciers et magiciens existent déjà, et précisément pour apporter à la faiblesse humaine l'illusion consolante d'un pouvoir direct — par formules, rites et gestes — sur cette nature à la fois si proche et si redoutable.

Expressément, les communautés rurales associent la nature aux jouissances humaines. La nature est peuplée de puissances « mystérieuses », c'est-à-dire humaines et proches, mais en même temps fantasques, lointaines et dangereuses, distinctes et en même temps immergées dans une ténébreuse unité. Si la fête a lieu, c'est que la nature et ses puissances ont été bonnes,

favorables, régulières, amenant selon le cycle favorable et prévu les pluies et le soleil, le froid et la chaleur, les saisons et les travaux (les oiseaux, qui vont et viennent avec les saisons, apparaissent comme les signes prophétiques et magiques de cet ordre). La réunion de la communauté, pour accomplir cet acte si simple de manger et boire, prend ainsi un sens magnifique, qui amplifie la joie. Dans la fête, la communauté accueille la Nature, se réjouit de ses dons; et plus encore: l'associe, l'enchaîne à la communauté humaine. La régularité des fêtes et des travaux du calendrier rustique qui représente la régularité des actes humains — leur exécution ponctuelle — semble garantir, assurer la régularité de l'ordre saisonnier. Très vite, sinon dès le début, la fête paysanne prend un sens éminent; elle n'est pas seulement joie, communion, participation à la vie dionysiaque. Elle apparaît aussi comme une coopération à l'ordre de la nature. — Les mariages simultanés « représentent » la fécondité de la nature et, en même temps, ils l'assurent, la fixent, préformant et enchaînant l'avenir (c'est ainsi que certains rites polyvalents eurent un aspect magique, un aspect symbolique et un aspect de jeu; celui-ci primitivement subordonné devait par la suite passer au premier plan et déplacer les aspects irrationnels de l'acte; la balançoire, par exemple, fut à la fois un jeu associant les sexes, un rite de fécondation, un acte symbolique...).

Les « sacrifices » dont chacun se charge pour la fête — les dons, la contribution de chaque famille, de chaque ménage — apparaissent alors comme un gage pris sur l'avenir. Refuser cette

participation, c'est se mettre à l'écart de la communauté — et c'est risquer d'interrompre le cours normal et fécond de la nature et de la vie humaine. C'est attirer sur soi le mauvais sort et pour commencer les malédictions magiques de ceux qui ramassent les offrandes. Dans la campagne française, aujourd'hui encore, les enfants ou les jeunes ou les pauvres, exerçant les derniers droits qui subsistent de la communauté paysanne ancienne, vont, lors de certaines fêtes, de maison en maison, quêtant (de l'argent, des œufs, de la farine, du sucre...) pour leurs festins; ceux qui refusent sont maudits rituellement, selon des formules traditionnelles : sèche-resse sur leurs terres, épidémies sur leurs troupeaux...

Le mot grec : « συμβάλλεσθαι » d'où provient un mot si caractéristique de nos cultes et de nos idéologies, le mot « symbole », signifie d'abord « apporter son écot », d'où participer à l'action magique, à l'efficacité du rite.

Il semble clair d'ailleurs aux membres de la communauté rurale, que les dons les plus grands ont le plus d'efficacité; la participation la plus active à la fête qui fixe l'avenir attire en échange les bénédictions les plus intenses, et confère du prestige, de l'influence, du pouvoir. Par les dons à la communauté, les riches (lorsque se différencie la propriété privée) font ainsi accepter leur richesse et la consolident. Ils l'accroissent même par le prestige social qu'ils atteignent. Les propriétaires deviennent à la fois puissants, bénis — et haïs. Ils contiennent la chance et la puissance de la communauté. Ici, le sociologue sent se déplacer l'objet de son

étude : on passe du plan de la magie sur le plan du « mystère social », c'est-à-dire de la religion; du rapport de l'homme avec la nature à la formation de la société humaine différenciée, scindée, sans communauté sinon fictive...

Primitivement donc, l'ordre humain et l'ordre de la nature semblent tressés, liés d'un lien « mystérieux » (mais qui paraît à ces simples paysans la chose la plus immédiate, la plus naturelle de leur monde). La tradition paysanne n'est stricte jusqu'à la routine que parce que tout changement menace « l'ordre ». L'activité humaine tend aussi à se codifier pratiquement, à ritualiser les fêtes et même les gestes, les mots de la vie quotidienne. N'assistons-nous pas ici, en raccourci, à l'extension sinon à la naissance de la magie, à la généralisation du geste solennel et sacré, emprunté dans ses éléments à la vie courante, mais les transposant sur le plan de l'efficacité fictive? Dans ces conditions, le repas de fête devient repas sacré dans un lieu consacré, acte cosmique et efficace. L'union des sexes apparaît aussi comme un acte magique qui met en question la nature entière, qui peut être béni ou maudit, fauteur de troubles ou germe d'un avenir heureux. Et le don, l'offrande, la contribution à la fête devient un « sacrifice » au sens mystique du mot : une assurance sur l'avenir, un échange de services avec les puissances obscures, attirant les bénédictions futures au moyen d'une privation présente.

La Nature associée à l'homme, c'est d'abord la Terre. La Terre, dans les magies et les religions qui accompagnent le devenir de la civilisation occidentale, se représente humainement et

sexuellement : la Terre-Mère, blessée et labourée par l'araire, et ensemencée — comme la femme — par l'homme. Et d'ailleurs la Terre, étant à la fois terrible et féconde, reçoit les morts et s'engraisse des cadavres.

Il semble que les antiques communautés paysannes aient atteint assez vite un équilibre relativement stable, dont l'histoire rurale (science récente et en formation) détermine les conditions strictes et les éléments plus subtils qu'il n'apparaît d'abord : équilibre entre les pâturages, les forêts, les cultures — équilibre entre la population animale et la population humaine — organisation des travaux, équilibre entre les activités « individuelles » et les disciplines collectives, répartition des terres et structure de la propriété. Dans notre propre histoire, dans notre Moyen Age, l'historien sociologue retrouve le même processus, le même équilibre, ensuite brisé (comme dans l'antiquité, semble-t-il), par la formation d'une aristocratie puis d'une bourgeoisie rurales. Cet équilibre à la fois naturel et humain, atteint et conservé par une sagesse paysanne, par un ensemble de techniques et un art spontané qui étonnent l'historien, apparut comme le bien suprême, à la fois divin, merveilleux, fragile. Et ce fut pour le conserver que, spontanément, la communauté paysanne se raidit dans ses traditions et renforça ses magies et ses rites.

Pour conserver cet « ordre » — l'ordre paysan, car chaque classe, chaque formation sociale, a son ordre et son idée de l'ordre — l'homme coopère avec la nature; il en maintient et régularise les énergies, à la fois par son travail réel

et par l'efficacité (fictive) de ses magies. Or, un grand danger menacé les communautés précisément dès qu'elles sont prospères. Il leur faut des enfants, qui renouvellent de génération en génération la communauté, s'initient à ses travaux et à ses secrets, et reçoivent le patrimoine commun. Un excès ou une insuffisance de naissances compromet l'équilibre : trop de bouches à nourrir, ou pas assez de bras pour travailler la terre, et la communauté se trouve vouée à la famine. Par une illusion que les ethnographes retrouvent en beaucoup d'endroits, et dont la cause profonde — c'est-à-dire *pratique* — semble, d'après nos connaissances actuelles, très simple et partout la même, le nombre des « âmes » fait partie de « l'ordre » conçu par ces paysans. Naissances et morts doivent entrer dans la loi cosmique, dans la régularité tant qu'elle n'est pas troublée. Le nombre des êtres humains leur paraît déterminé par la nature. Toute naissance est donc une réincarnation : une âme prise dans la réserve dont dispose le groupe, revient à la vie. Les « âmes » sont immortelles, encore que leur existence hors du groupe des vivants reste ténébreuse et vague. (Cette notion de l'âme vient « surdéterminer » des représentations plus antiques encore peut-être, du double, de « l'autre » qui est encore un être humain.)

Et c'est la Terre « qui seule enfante les êtres, les nourrit, puis en reçoit à nouveau le germe fécond » (Eschyle, *Choéphores*, 128) qui fournit les âmes. Les Athéniens de l'époque classique, selon une de leurs plus anciennes traditions, semaient encore des graines sur les tombes nouvellement fermées — comme nous apportons des

fleurs. Dans leur demeure provisoire, la Terre — mère et tombeau — les morts continuent de participer à l'ordre, à la régularité des saisons et des occupations humaines. Larves étranges, ils agissent encore, ils vivent encore, et se préparent à revivre. Ils font encore partie de l'ordre; ils peuvent le troubler. Par des honneurs, par des rites funèbres — qui garantissent l'ordre et en font partie — par des libations et des sacrifices, la communauté se rend ses morts favorables. Et dans ces offrandes, les fruits de la terre — le vin, les feuillages, les fleurs, les gâteaux de blé — ont un rôle essentiel.

La communauté rurale est donc aussi une communauté avec les morts. Et parmi les fêtes des vivants s'introduisent les fêtes des morts. Dans l'état de faiblesse humaine devant la nature, l'inquiétude double la joie, puis se précise, se confirme, devient anxiété, et l'anxiété a aussi ses fêtes funèbres et ses exaltations. Et les familles de riches, de propriétaires, qui pèsent sur la communauté, cherchent toujours à se justifier par le passé — par les ancêtres fictifs ou réels, les héros, les tueurs de monstres, les fondateurs ou prétendus tels des cités, les découvreurs des techniques. Les fêtes funèbres deviennent les fêtes privilégiées des rois morts et des héros. La joie dionysiaque cède devant la terreur. La vie humaine se déchire — entre dans le dur et inévitable devenir de l'aliénation.

Certes, dès le début, la fête tranche sur la vie quotidienne, *mais elle ne s'en sépare pas*. Ce n'est qu'une vie quotidienne plus intense; et les moments de cette vie — la communauté pratique, la nourriture, le rapport avec la nature,

c'est-à-dire le travail — se retrouvent réunis, amplifiés, magnifiés dans la fête. L'homme encore immergé dans la vie naturelle et immédiate, vivait, mimait, chantait, dansait son rapport avec la nature et l'ordre cosmique tel qu'il se le « représentait », selon des notions élémentaires et confuses. De plain-pied avec la nature, l'homme restait aussi de plain-pied avec lui-même, avec sa pensée, avec les formes de beauté, de sagesse, de folie, de frénésie et d'apaisement qui lui étaient accessibles. Dans sa réalité, il vivait et réalisait tous ses possibles. Sans désaccord profond avec soi, il pouvait s'abandonner — dans ce magnifique équilibre de la communauté paysanne — à sa vitalité spontanée. Il ne laissait rien de lui, aucune énergie, aucun instinct, sans emploi. Sommaire, élémentaire, il vivait du moins sans « refoulement » fondamental; et peut-être mourrait-il parfois assouvi.

L'éloge de la pure « nature » chez certains écrivains est en réalité l'éloge de cette vie paysanne déjà très évoluée et qui d'ailleurs n'a pris qu'en de rares points et de rares moments de l'histoire une forme réussie, heureuse, équilibrée. Dans la plupart des cas, les prolongements de la vie nomade et guerrière, ou la pauvreté du sol, ou le mauvais climat, ou encore et surtout les crises sociales et la formation rapide de castes brutalement dominantes, ont entraîné la vie sociale sur des voies en impasse et amené presque toujours son déclin.

L'équilibre de la communauté se trouvait menacé de deux côtés :

— du côté de la nature, par tous les cataclysmes, et plus encore par la crainte qui amenait

la ritualisation et l'accomplissement des actes non plus pour l'entretien et l'exaltation de la vie, mais pour la forme sacrée et le pouvoir magique de l'acte accompli selon cette forme;

— du côté de la vie sociale par la différenciation et l'inégalité croissantes. La formation simultanée de la famille isolée de la communauté, de la propriété « privée » hors des disciplines collectives, et du pouvoir sur la communauté de certaines familles et de certains individus, détruisait du dedans cette communauté. La crise de la communauté, sa dislocation, la détresse de la plupart de ses membres accompagnèrent le progrès technique et la différenciation sociale. Il nous est difficile d'imaginer la stupeur des membres de l'antique communauté devant ces faits sociaux qui se passaient autour d'eux et qu'ils ne pouvaient comprendre. N'oublions pas que, par leurs dons et leurs « sacrifices » proportionnés à leur richesse et à leur influence, les chefs devenaient plus influents tout en paraissant les dépositaires de la puissance appartenant à la communauté. Ceux qui décomposaient la communauté semblaient en concentrer la réalité « profonde »; ils asservissaient la communauté tout en paraissant la servir — en la servant même en un sens, puisqu'ils la défendaient, puisqu'ils représentaient le progrès technique et détenaient seuls la pensée, la réflexion, la sagesse, la prudence, le sens des responsabilités, la prévision virtuellement rationnelle. Le processus social se trouvait masqué par ses propres conditions. Comment ne pas l'attribuer à des causes « mystérieuses », extérieures à la vie quotidienne: à des fautes originelles, à des puni-

tions surnaturelles, à un incompréhensible « destin »? Le mystère social en devenir — réalité échappant à la conscience des hommes, encore qu'ils en fussent les acteurs et les auteurs — tendait à devenir mystère religieux; et la religion se superposait, sans d'ailleurs la détruire. à la magie. Les Chefs, les Rois se faisaient bénir par la communauté qu'ils opprimaient, c'est-à-dire par ses dieux, en assurant (curieux mais perpétuel mélange d'illusion et de réalité) à la fois l'ordre cosmique par leurs fonctions magiques et l'ordre humain par leurs fonctions politiques.

(Mais de nos jours dans ces villages et bourgs tranquilles, au croisement de ces chemins qui sillonnent la campagne française depuis des milliers d'années, comment devient-on un notable, un homme considéré, un conseiller municipal ou général, un député? Si la contrée ne contient pas de centres urbains et si les partis ouvriers n'ont pas d'influence, c'est encore aujourd'hui par les dons à l'Eglise, aux sociétés de bienfaisance, à la commune, aux sociétés sportives ou aux sapeurs-pompiers, que le parvenu se fait accepter et consolide sa clientèle et son influence. Et cela en dehors de toute « politique » — c'est-à-dire précisément par le processus le plus ancien de la politique, encore inconscient comme il le fut pendant tant de siècles. Il est entendu que, sauf accidents aussi étranges qu'un bouleversement de la nature (guerres ou crises) la prospérité des notables accompagne la prospérité générale; elle en est la cause; tout le monde en bénéficie dans le village ou le canton: par les dons, les bienfaits, et parce que le gros paysan ou le gros commerçant « fait travailler »

les pauvres gens. Ce sont des hommes bénis — par les dieux et les autres hommes. Ils ont leur place à l'Eglise. Ils sont bénis publiquement et en même temps haïs, objets de mille aigreurs refoulées et « privées »...

On peut donc retrouver, d'après tous les documents, dans l'ancienne communauté rurale une certaine plénitude humaine — certes mêlée d'inquiétude et du germe de tous les tourments futurs — disparue depuis lors. Doublement perdue. D'une part le rite et le symbole et leurs interprétations élaborées par l'imagination religieuse, tendaient à déposséder les actes humains de leur substance vivante au profit de « significations ». Et, d'autre part, la vie sociale, en se perfectionnant, a changé de structure; d'horizontale, si l'on peut dire, au niveau de la vie naturelle et du « monde », elle est devenue pyramidale : au sommet, les chefs, les rois, un Etat, des idées, des abstractions. Les symboles sont devenus de plus en plus abstraits; l'Etat, à sa manière, comme l'argent, mais sur le plan politique, est en un sens lui aussi une *abstraction réalisée*, dotée d'un pouvoir effectif de plus en plus réel. Les rites, après avoir évoqué les « puissances » confuses de la nature, les « doubles » des choses et des êtres humains, puis les héros mythiques, puis des dieux de plus en plus élaborés, se sont appliqués à une puissance « spirituelle », c'est-à-dire à une abstraction réalisée, le Dieu des religions universelles. En même temps, le pouvoir des chefs politiques et des rois s'est justifié par des théories de plus en plus abstraites. En même temps encore, la connaissance et la pensée véritables (la science) suppo-

sant l'abstraction logique ont paru pendant des siècles progresser et avancer du même pas que les idéologies — alors que ce sont des plans différents et même des niveaux différents et incompatibles de la conscience humaine.

Il en est résulté un vaste dépouillement de la vie quotidienne, par la religion, par l'abstraction, par la vie de « l'esprit », par la vie politique lointaine et « mystérieuse »... On lui a peu à peu arraché — pour le lui présenter hors d'elle-même — tout ce qui faisait autrefois sa splendeur élémentaire, sa grandeur naïve et native. Le progrès réel, immense par certains côtés, a été durement payé.

Et cependant elle est toujours là, toute proche, mais pauvre et humiliée, cette vie naïve, à la fois forte et dérisoire, créatrice et menacée, produisant l'avenir et en proie à l'inquiétude devant cet avenir toujours inconnu et incertain.

Elle est toujours là, non pas inchangée, mais plutôt dégradée, humiliée, en proportion même de ce qui est par ailleurs le progrès de la science et de la conscience. Par exemple dans ce village quelconque de France...

— Le réseau des routes et des sentiers, des clôtures et des haies emprisonne une terre qui n'est point rebelle, une terre docile, facile, qu'animent à peine quelques ondulations présageant les montagnes lointaines. Des fermes éparées et puis, autour de l'église et du cimetière, quelques maisons groupées, le village. Pays vert; des prairies, ruisselantes des pluies d'automne...

Le village se serre encore autour de ses morts. Aux disparus les survivants apportent encore

les offrandes de fleurs; beaucoup croient bien faire en déposant sur les tombes une affreuse pacotille de verre et de métal; le commerce, hideusement, s'est emparé du rite; les gracieuses offrandes des fruits de la terre qui entretenaient la vie des morts, les reliaient aux vivants et préparaient leur retour à la vie ont été remplacées par un « sacrifice » d'argent, fait une fois pour toutes — une manière de mettre sa conscience en règle avec le défunt, de le rendre à jamais inoffensif. Il est vrai qu'une mauvaise conscience tourmente les gens qui croient avoir réglé leur compte avec les morts en recevant leur héritage. Certains viennent visiter leurs tombes. (« Je vais dire bonjour à mon pauvre défunt », disait Mme X, en marchant assez allègrement vers le cimetière où « reposait » son époux.) Voilà donc des gens qui croient que les êtres aimés et disparus sont à la fois et simultanément au ciel (ou en enfer) et là, sous ces pierres et cette terre, sous ces fleurs artificielles. Dans cet enclos consacré, ils éprouvent le sentiment de la présence « vivante » — au lieu d'éprouver l'épouvantable réalité, l'horreur de la mort. Une émotion cruelle et douce remplit leurs froides poitrines. Beaucoup d'entre eux croient aux fantômes, aux revenants, aux « esprits »; mais au lieu de préparer avec amour, terreur et respect, le retour des disparus dans la lumière terrestre et la vie de la communauté, ils les destinent simplement à l'oubli. Les morts encore neufs sont visités; les autres, les vieux morts, une fosse commune reçoit leurs os. Le mythe de la communauté avec les morts continue, simplement dégradé, affaibli, refroidi, lié

à de vagues affirmations abstraites et intraduisibles en actions sensibles, sur les « âmes »...

Le solstice d'hiver reste une date importante; mais une imagerie touchante, charmante parfois (un petit tableau de famille) a remplacé le grand mythe solaire du dieu qui renaît et va recréer ardemment la vie de la Terre. Que reste-t-il des rites et des mythes? Une date, une impression obscure de naissance, d'espoir, de drame grandiose — l'idée d'un dieu tout-puissant que, cependant, le mystérieux destin oblige à naître et à nourrir; et puis des abstractions théologiques, des sublimes qui restent à l'arrière-plan, inaccessibles; et puis ces tableaux enfantins mais sensibles : les animaux de la crèche, l'étoile des mages, inséparables de l'enfant cosmique et humain...

A l'avènement de chaque printemps, les processions destinées à obtenir la régularité de la saison et la fécondité des champs tournent encore autour des villages, serpentent maussadement dans les petits chemins entre les champs. Maussadement, dans un immense ennui qui reste une forme dernière du sacrifice : on « sacrifie » ce temps, ce désagrément. Toute joie dionysiaque a disparu de ce rite insolemment nommé « Rogations ». On demande le beau temps et la riche moisson. A vrai dire, personne ne croit précisément à l'efficacité des prières mais beaucoup croient encore que leur abstention ou la cessation du rite porteraient malheur. Prudents, ils prennent leurs précautions. Le côté négatif du rite traditionnel a complètement annihilé le côté positif : la joie dans la communauté humaine.

Dans ce même village, à cette même époque printanière, de pieuses mains fleurissent aussi des arbres sacrés et quelques-unes de ces croix qui ont chassé des carrefours la vieille Hécate...

Et quand règne la sécheresse en temps de guerre, les paysans se plaignent en disant : « Tout est détraqué. » L'ordre cosmique et l'ordre humain, selon le mythe agraire originel, leur semblent indissolublement liés. Et ils ne comprennent pas facilement les moyens spécifiquement humains de rétablir l'ordre (un ordre cohérent, rationnel...) (1).

Un peu partout, la notion mystique du « sacrifice » reste vivace; si quelques-uns tentaient de l'oublier, guerres et drames sociaux viendraient à nouveau l'actualiser. Mais elle n'a rien gagné en vieillissant; et c'est assez indistinctement que se sentent « sacrés » les sacrifiés. Les parents font des « sacrifices » pour élever leurs enfants; on « sacrifie » aussi à l'avenir une part du présent, en économisant sur les gains, en « plaçant » ses économies ou en contractant une « assurance ». Par ailleurs, on continue à préparer l'avenir par un échange de prestations avec le surnaturel qui l'engage proportionnellement à ce dont on s'est privé pour lui : dons, aumônes,

(1) Dans le drame romantique et le mélodrame, les grands crimes, les trahisons, les parricides, sont accomplis parmi les éléments déchaînés, l'orage, la tempête (cf. : le 3^e acte de *Trente ans ou la vie d'un joueur*). La suite de cet ouvrage comprendra une étude sociologique sur le mélodrame, son rapport avec la vie et sur le fait curieux qu'un vaste public, au début du xx^e siècle, a cessé de comprendre le mélodrame; certains mythes, certains postulats moraux impliqués par le mélodrame et encore « vécus » au temps du romantisme ont assez brusquement disparu de la conscience...

souffrances offertes, mérites acquis devant les hommes et devant les dieux... (1).

Dans le budget de toute famille aisée et bien pensante figure un petit chapitre spécial, celui de la charité. Les aumônes privées et les dons publics délivrent les bien-pensants des quelques scrupules qui pourraient encore piquer leur conscience; ils les justifient vis-à-vis de l'opinion, tout en contribuant à la permanence de leur ordre, en amoindriant le ressentiment des pauvres — et en améliorant un peu leur sort. Le « sacrifice » a plusieurs sens, plusieurs buts, les uns conscients et les autres inconscients, les

(1) Dans une cérémonie « moderne » qui mériterait une analyse ethnographique détaillée — le tirage de la Loterie Nationale — le hasard mathématique qui distribue la fortune était déclenché par la main de pauvres enfants de l'Assistance publique. (Peut-être cette pratique est-elle devenue une sorte de rite et s'est-elle maintenue?) « Immoralité apparente » qui cache une « moralité » profonde, et des mythes caractéristiques. Seule, la main de l'enfant et du pauvre semble assez « pure » (de quelles souillures? de celle de l'argent?) pour servir d'instrument à la déesse Fortune, pour l'incarner momentanément, pour respecter le hasard absolu et dispenser sans risque de malédiction une richesse non gagnée par le travail. Dans cette cérémonie vouée à l'Argent, la pauvreté est là, non pas figurée, mais présente sous sa forme la plus cruelle : l'enfance misérable, abandonnée. L'argent, le fétiche capitaliste, va descendre de son trône céleste, à travers ceux qu'il a maudits et qui par suite lui sont en un sens consacrés. Il était d'usage, paraît-il, que les gagnants des gros lots fissent le don (le « sacrifice ») d'une part de leur gain à ces enfants; la participation à la cérémonie leur conférait donc une sorte de « droit ». Les gagnants expliaient ainsi leur chance excessive, réservaient leur chance ultérieure, se justifiaient vis-à-vis de la morale, du droit, des dernières traces de la communauté humaine...

Cette forme remarquable de la fête, de la cérémonie et du sacrifice en dégage assez bien le sens « moderne » et situe notre « civilisation » avec ses fictions métaphysiques et morales.

uns intéressés et les autres désintéressés (suivant les circonstances, les prospecteurs et les apologistes de la charité mettent en avant l'un ou l'autre de ces buts...).

On sait d'ailleurs que les guerres viennent en punition des péchés, de la paresse des uns et de la dureté des autres. Et aussi les défaites. (Cette mythologie d'origine paysanne, cette mystique chrétienne furent officielles sous Vichy.) Les pauvres devraient se sacrifier en travaillant beaucoup, et les riches en donnant un peu. Les sacrifices? Un placement « spirituel »! Leur mérite vient de la peine qu'ils coûtent, c'est-à-dire de la grandeur de la privation que l'on s'inflige parce qu'on craint l'avenir. Malheureusement, les statistiques des dons ne sont jamais publiées. Quel document pour l'étude de la vie quotidienne suivant les classes et les formations sociales! Il est très possible que, même en nature ou en argent, les pauvres donnent plus que les riches! Leur incertitude, leur crainte devant l'avenir — et aussi leur bonté — ne sont-elles pas plus grandes? Au surplus, ceux qui n'ont rien à donner, ou ne veulent rien donner, peuvent toujours offrir aux puissances mystérieuses leurs vœux, leurs souffrances, leurs cœurs et leurs pensées...

A l'incertitude paysanne devant la nature vient se superposer — comme la religion à la magie — l'inquiétude de plusieurs autres groupes sociaux devant les faits humains, économiques, politiques. L'ignorance des lois sociologiques, l'impuissance à agir autrement que par le mensonge et la ruse politiques, en même temps qu'une sorte de contamination directe par les

mythes et les rites, nourrissent et font vivre l'idée du destin et de la prédestination; des masses d'individus (dont chacun se croit libre et conscient), des groupes entiers réagissent devant les faits humains comme les ruraux devant les faits de la nature : ils acceptent comme une fatalité les guerres et les crises, implorent de leurs dieux la fin de ces fléaux, remercient ou maudissent les puissances célestes.

Et dans la vie elle-même, dans la vie quotidienne, d'anciens gestes, des rites immémoriaux, se perpétuent inchangés; encore que cette vie ait été dépouillée de sa beauté. Il reste la poussière des mots, les gestes morts. Rites et sentiments, prières et formules magiques des vœux et des malédictions, sont devenus abstraits parce que détachés de la vie, donc « intérieurs » comme on dit dans le vocabulaire des justifications. Les convictions sont moins fortes, les sacrifices moins profonds, moins ardents. On s'en tire — mal — à moins de frais. Les joies sont de moins en moins fortes. Seule n'a pas diminué l'antique inquiétude, le sentiment de la faiblesse, le pressentiment du risque et du danger. Cette antique inquiétude est devenue souci, angoisse. La religion, la morale, la métaphysique ne sont que les fêtes « spirituelles » et « intérieures » de l'angoisse humaine, les canaux dans lesquels on dirige (vers quels gouffres?) ce flot noir de l'anxiété.

Et si la beauté a disparu de la vie quotidienne, où se retrouve la grandeur des héros *mystiques*? Il n'y a plus guère de héros mystiques. Les calculs se font au rabais. Un petit sou pour le paradis. Un peu plus (le moins possible!) pour

que les « pauvres », dont la puissance réelle croît et se montre, restent tranquilles...

Cependant, plus il se vide de sens, plus le geste devient solennel; et plus il devient solennel, plus il devient bouffon et déclenche les revanches de la vie : le rire, la parodie...

— Maintenant voici, au milieu de son cimetière, la petite église du village.

J'hésite devant l'humble porte sans ornement; une sorte d'appréhension me retient. Je sais ce que je vais trouver : un espace vide et sonore, mais aux recoins peuplés de cent objets dont chacun crie cet appel muet qui fait de lui un signe. Quel pouvoir étrange! Je sais que je ne puis m'empêcher de comprendre les « significations », puisqu'autrefois elles me furent dites. Impossible de fermer l'oreille et l'esprit aux symboles, et déjà ils vous occupent, ils vous préoccupent, insistants, insinuants, et d'autant plus que plus simples. Inquiétude déjà, sourde colère, mêlée aux souvenirs tenaces bien que combattus de l'enfance et de l'adolescence façonnées par la chrétienté... Et je sais que cette sourde colère est encore un pouvoir, une fascination naissante de l'objet « sacré ». Impossible de m'en délivrer. Jamais pour moi cet espace ne sera quelconque. Oui, mais précisément cette obscure émotion me permet d'en comprendre les causes obscures. Alors, courage, la lutte continue!...

L'église de campagne est petite, sombre malgré les murs blanchis au lait de chaux. Des fenêtres étroites divisées en petits carreaux sales, laissent passer une lumière plutôt blafarde. Petite, sombre, mystérieuse, un peu comme une

grotte. Un parfum ambigu — côté familial, l'humidité; côté étrange, l'encens — saisit les narines. La splendeur mystique et lointaine de l'encens transparait à travers l'odeur vulgaire du renfermé et de la moisissure. Déjà je respire, je cherche malgré moi, je déchiffre le parfum d'Orient, qui accablerait, s'il était seul, mais qui mêle ici son appel mystique à l'humiliation quotidienne.

Et je distingue maintenant les objets et les signes coloriés ou dorés qui, de toutes parts, imposent leur présence aux fidèles.

En lisière, autour de la voûte, au-dessus du chœur, un artiste maladroit, mais inspiré, a peint une sorte de guirlande d'étoiles (d'argent et d'or) sur fonds bleu. Le temps a déjà presque effacé cet humble ornement de la voûte, signe irrécusable par lequel l'église affirme qu'elle résume l'ordre cosmique et contient le dieu qui crée le ciel. (J'ai oublié de vérifier si elle est orientée, tournée vers Jérusalem et le soleil levant.) Que signifie cette lampe, cette veilleuse qu'un fil balance au centre de la Croix que dessine approximativement l'édifice? Est-ce la lumière du soleil ou la lumière éternelle de l'Esprit? Est-ce la pensée de l'homme qui ne doit point dormir jusqu'à la fin de la tragédie?

Ah! voici mieux ou plus précis. Dans une niche assez large et creuse (une chapelle) deux statuettes de bois enluminé, face à face : Saint Blaise et Saint Roch. Nous sommes dans un pays longtemps pastoral. Saint Blaise et Saint Roch sont les petits dieux protecteurs des troupeaux. Malins, les habitants de P... ont cumulé la protection des deux saints. Au fond de la niche une

peinture assez sommaire (fresque ou peinture sur bois? impossible de voir dans la pénombre) figure les deux saints en houppelandes de bergers, leurs chiens à leurs pieds, en mains une houlette qui affecte vaguement la forme d'une crosse épiscopale. L'humidité a enlevé des pans de ciel, des morceaux de pâturages. Autour de la chapelle, une grille basse. Dans l'enceinte de cette grille, des pièces de monnaie, des billets mal pliés. Offrandes, sacrifices. Lors de leur fête, les paysans viennent brûler sous le nez des saints patrons quelques poils de la queue des vaches malades.

Dans une autre niche plus petite, sur un socle, la statuette d'un petit dieu protecteur de l'ordre familial : Saint Antoine, qui fait retrouver les objets perdus. Sous ses pieds, un simple tronc. L'orteil droit du saint est décoloré et usé par les baisers des suppliants.

Mais voici, souveraine et pacifiante, à droite du maître-autel, voici la Grande Mère, qui s'est éloignée de la Terre dans le mystère céleste d'une virginité fécondée par Dieu seul, le Père de toutes choses. Vierge éternelle, elle se nomme cependant la Mère divine de tous les hommes — et aussi, suavement, la Porte du Ciel, l'Etoile du Matin, la Tour d'ivoire et la Consolatrice des affligés. Dieu est loin et terrible le Père. La Vierge-Mère est proche. Mère absolue, jeune fille absolue, elle évoque mystiquement et poétiquement tout le féminin. Mère, elle accueille ses enfants. Vierge, elle rassure, car la virginité qui ne s'est encore donnée à personne appartient à tous. Grande déesse en voie de formation (ou de reviviscence) mais qu'une théologie prudente

ramène au rang de médiatrice, elle attire la plupart des vœux, des suffrages, des prières.

De l'autre côté de l'autel, Joseph tenant un lys d'or.

Sous les étoiles et la lumière cosmique, à côté des dieux gardiens de la régularité et de la fécondité des troupeaux, l'humble église présente la Famille humaine et absolue : la Mère que son infinie pureté rend universelle — l'époux terrestre et fictif, ingénu et incertain — l'époux réel et céleste, la terrible puissance créatrice qui mène le drame — et son divin Fils.

La famille céleste reçoit les visites des familles terrestres, qui lui apportent l'hommage de leurs chances et de leurs malheurs. Elle leur présente l'image magnifiée d'elles-mêmes. Le céleste et le terrestre sont associés; l'humain se mêle encore au cosmique.

Et dans le tabernacle, terrible malgré l'abstraction dans laquelle il se dissimule (un cercle de matière blanche, légère et sèche, sans goût et sans parfum), la Puissance unie à la Bonté-en-soi : Dieu, dans un don menaçant! Qu'un sacrilège soit commis (ah! les histoires que l'on raconte dans les pieux entretiens et les bulletins paroissiaux, les hosties qui saignent et qui parlent, les morts subites et les conversions imprévues...) qu'un sacrilège soit commis, et le monde pourrait s'effondrer dans le néant! Le firmament, la voûte solide qui porte les étoiles s'écroulerait. Des anges terribles sonneraient la trompette de la fin des Temps. Car si Dieu n'accomplit pas ce dont il est parfaitement capable en tant que Père cosmique, Créateur vindicatif et vaniteux, Seigneur du ciel, Maître du bien

et du mal, Trône de gloire érigé sur l'azur, l'or et les bank-notes, c'est parce qu'en tant que Fils, il se retient lui-même, freine sa Justice et sa Colère, et se montre également et en même temps très bon, très doux, très fraternel pour les petites familles humaines qui se traînent dans la vallée des larmes.

Résumé du monde et du drame humain, l'église résume aussi l'histoire. J'aperçois Jeanne d'Arc en armure; les plis d'un drapeau tricolore s'épandent sur le gorgerin de plâtre coloré; une plaque porte les noms des morts de l'autre guerre (la Grande Guerre, ont longtemps dit les vieux...).

Eglise, Sainte Eglise, après avoir échappé à ton emprise, pendant longtemps je me suis demandé d'où te venait ta puissance. Je vois maintenant, plus sensibles ici d'être sordides sans le revêtement et l'envoûtement de l'art, tes secrets. Comme ils étaient naïfs ceux qui croyaient qu'avec quelques protestations et quelques sacrilèges ils en finiraient avec toi! Les saints hommes ont dû bien rire des « libres penseurs » (tout en prenant les mines les plus offensées et sans laisser de côté, dès qu'ils pouvaient, les représailles). Je vois maintenant la terrible profondeur, la terrible réalité de l'aliénation humaine! Depuis tant de siècles, tu draines, tu amasses, Sainte Eglise, toutes les illusions, toutes les fictions, tous les vains espoirs, toutes les impuissances. Comme la plus précieuse des moissons, tu les engranges dans tes maisons et chaque génération, chaque époque, chaque âge de l'homme apporte quelque chose à tes greniers. Et voici devant moi les terreurs

de l'enfance humaine, et voici les inquiétudes adolescentes, et voici les espoirs et les doutes de la maturité commençante et jusqu'aux frayeurs et aux désespoirs de la vieillesse, car il ne te coûte rien de dire que le soir du monde approche et que l'Homme déjà vieilli périra sans s'être accompli! Des hommes se mettent un peu à l'écart de la vie pour pouvoir la dominer avec tout l'art fomenté par l'expérience de vingt siècles et plus. Et ces hommes ont l'air sacrés parce que sacrifiés à l'absolu; et beaucoup d'entre eux le croient et même le sont en un sens... Et ils se penchent sur le premier souffle du nouveau-né et le dernier soupir du moribond, sur les questions de l'enfance, les craintes de la virginité et les troubles des adolescents et sur les anxiétés des misérables et même sur les douleurs des puissants; partout où faiblit un homme, ils arrivent. Dans la vieille expérience toujours plus habile, dans le corps « spirituel » de l'église, tout sert — jusqu'aux doutes et aux hérésies, et aux attaques. Puissance illimitée d'absorption et d'accumulation de l'inhumain, elle est cela même et rien que cela. Oh, je sais ce qu'ils prétendent, parce qu'ils ont ici encore « assoupli » leurs positions pour tenter d'absorber l'adversaire. Après avoir dix fois condamné le « modernisme », l'Eglise se veut « moderne ». Ses serviteurs les plus subtils diront (ils le disent déjà) qu'elle résume la marche de l'homme vers le Divin, l'effort séculaire de l'homme pour aller au delà de lui-même, ainsi que la lente révélation du divin. Non, vous n'êtes que l'aliénation de l'homme, l'arrachement à soi, la fascination. Je le lis sans fard sur les murs de

cette église de campagne. J'y vois le résumé de votre histoire, qui est celle de la misère humaine! J'y trouve le raccourci de votre expérience, de votre art de dominer et de conserver intact le bloc inhumain qui pèse sur les hommes, monstrueusement croissant comme s'il vivait! Vous avez servi les empereurs romains, les seigneurs féodaux, les monarques absolus, les bourgeois triomphants. Vous étiez toujours (non sans quelques manœuvres habilement réticentes pour marquer votre indépendance et votre supériorité) du côté du plus fort, et encore plus forts que lui, en vous donnant l'air de défendre les faibles. Et maintenant, vous prendriez en mains la cause de l'Homme, c'est-à-dire des opprimés d'hier devenus les plus forts de demain? Non. La ruse est trop grossière et surtout le morceau est un peu gros. Pour la première fois le puissant estomac de la Sainte-Eglise, qui a tout digéré jusqu'ici, risque de n'être pas assez robuste. Et elle le sait. Et elle tremble. Et elle joue le double jeu, le triple jeu. Elle voudrait être partout, gagner sur tous les tableaux. Mais ça se voit, et ça se sait. Alors que deviendra cette accumulation de tous les mythes et de toutes les vaines abstractions? et cet appareil étonnant qui réunit les défauts de tous les Etats passés sans avoir le mérite de se relier à la vie d'un peuple, d'une nation?

— Dimanche matin!

Par deux fois déjà la cloche a sonné, une première fois lente et débonnaire, puis à coups précipités, grondeurs, impérieux. Au loin, le son tremble mélancoliquement sur les prairies; mais de près, dans les ruelles du village qui semble

abandonné, c'est tout autre chose: la grosse voix du père éternel tombe du haut du clocher sur sa basse-cour de maisons accroupies, les fouaille, contourne les coins, contourne les têtes, attrape les gens par les oreilles, vibre sous les crânes et dans les carcasses. Et en avant, troupe vieillarde et puérile!

Le bourdonnement d'une batteuse monte lentement et brusquement défaille et reprend. Les impies travaillent en ce jour de fête.

Dans l'église encore vide, par la porte ouverte et les fenêtres à carreaux blancs, entre un soleil roux et doux, un soleil d'octobre et de vendanges; ses rayons dérangent le mystère chrétien qui veut la pénombre; le cri des coqs m'arrive et m'étonne.

Elle glisse sur le pavé froid, cette première forme noire, sans que bouge un pli de sa robe. Une veuve! c'est une veuve! tout le signifie en elle. Une paix d'une inexprimable fadeur, d'une inexprimable tristesse remplit sa tête poupine, se dépose au bas de ses joues flétries. Grasse et rigide, elle glisse sans bruit. Cette paix stagnante fut-elle jamais troublée? n'est-elle pas née veuve? On dit qu'elle est très bonne pour l'église; elle vient balayer, changer les ornements, enlever les fleurs pourries et apporter des brassées de fleurs fraîches; elle se saoule d'humilité et d'effacement; elle ramasse les ordures avec ses mains; elle est — avec quel orgueil caché, sous le pieux mensonge de la modestie — la servante de cette maison sacrée.

Un envol de moineaux et de pigeons, un grand remuement de chaises et de bancs; les galoches raclent la pierre. Dans le bénitier se plongent

des mains qui esquissent hâtivement des croix sur les poitrines. La « religion » va tenter de « re-liaison » en une communauté ce matériel humain disparate : vieilles femmes roulées dans le linceul noir de leurs capulets, gamins impatients et sournois — filles de commerçants qui viennent montrer leurs robes du dimanche — quelques hommes. D'un côté, la corporation des femmes. De l'autre, plus près du fond, plus près de la porte, les hommes. Ils arrivent les derniers, ils repartiront les premiers. Manifestation d'indépendance? ou timidité? Mais enfin ils viennent, ils sont là, le béret roulé dans les mains.

Combien de vrais croyants ici, qui saisissent ardemment un *objet* de leur foi, et ne se contentent pas de gestes? Peut-être cette fille, toute penchée en avant et crispée des coudes auxorteils sur sa chaise, et qui, fascinée, contemple le grand Christ au corps rose taché par le sang des blessures? L'œil hagard un peu de cette fille contraste avec la paix, la paix déjà inexpriablement lasse de son visage. Encore une veuve par vocation, ou une vierge éternelle? Par quels sacrifices s'achète-t-elle cette paix des vrais croyants, confiance innocente en l'avenir terrestre et céleste, petite âme dans les bras du Père, petite brebis sous la houlette du berger? Paix abjecte, qui n'est pas conquise; toutes les privations, tous les conflits, mais ignorés et dédaignés; puérilité perfectionnée, justifiée, précocité anéantissement; je te reconnais, paix abjecte de mon enfance! Pour se délivrer, pour consumer cette cendre, que de tourments! Ils diront que le vrai croyant n'est pas sans conflits, que la foi sort de l'angoisse? De quelle

angoisse? Oui, peut-être, de celle qui pourrait dans sa paix marécageuse, mêlée à cette paix parce que les profondes « privations » sont indiscernables des certitudes mystiques! Ils devraient pourtant savoir que l'angoisse naît à la place de la foi, lorsqu'on s'aperçoit que la foi n'existe même pas, que c'est une illusion, qu'il n'y a pas d'objets de la foi, seulement le néant; et que la foi partie laisse le poison du néant dans le sang. Alors l'homme séparé et privé de l'humain par sa foi d'enfance cherche désespérément un chemin et un lien avec la vie; il tourne encore autour de l'illusion perdue; dans son besoin de foi, il s'angoisse, cherche encore à croire sans y parvenir. Ils mentent : c'est la foi qui produit l'angoisse, douloureuse cicatrice, néant devenu agissant...

— La messe commence, une messe banale donc essentielle, sans grandes orgues, baisers de chanoines ni suisses empanachés.

En somme, cette messe catholique reprend l'art dramatique le plus ancien, la tragédie : spectateurs qui participent à l'action, cœur qui répond au protagoniste, lequel évoque le fondateur de la communauté, sa vie, son destin et la catastrophe inévitable, la sacrifice et la mort du héros. Dans la cérémonie, le héros revit et les participants s'identifient avec lui et reforment en lui la communauté à la fois cosmique et humaine.

En un sens, la formule catholique se révèle plus complexe, plus riche que la tragédie. Quel poème dramatique, par lequel chaque spectateur est mis en question, empoigné s'il n'est pas insensible ou immunisé, ne serait-ce que par le

style et le déroulement des images; obligé de participer, entraîné par les sens jusque dans les significations théologiques! Encore ici manquait-il la musique et la splendeur mystique des vitraux et le cérémonial somptueux. Quel art de la fascination, joint à l'art de la domination! Et la souplesse de cet art ne supporte jusqu'ici aucune comparaison. Messes de mariage, messes des morts, messes des camps et des veilles de batailles, messes solennelles dans les cathédrales (je décrirai un jour, minutieusement, une cathédrale...), messes basses des églises de banlieue et des villages... Oui, partout où quelque chose de l'homme naît ou bien finit, vulnérable comme l'enfant ou l'amour, menacé comme le guerrier ou le paysan, partout vient se jouer la divine tragédie. Un banc, une caisse servent de théâtre aussi bien que le plus somptueux autel de marbre.

Par contre, le pathétique est moins poignant que celui des grandes tragédies, et moins sensible. Malgré l'ampleur du sujet, la pièce est loin d'être parfaite. Il a fallu donner trop de place aux abstractions, aux symboles accumulés, au geste pour le geste. Fatalité de déchéance! D'abord, la langue inconnue, tout en accroissant le mystère, empêche beaucoup d'effets (il est vrai que le prône et le sermon viennent à point pour compenser cette déficience). Le rythme est lent. L'auditoire s'ennuie, se fige dans un respect absolu. La religion finira par l'ennui; et cet ennui que l'on offre au Seigneur ne donne pas une forme bien vivante de sacrifice. (Je me demande, en écrivant ces lignes, si je ne me trompe pas grossièrement. La magie fut et reste accompa-

gnée d'émotion, d'espérance et de terreur. Mais y a-t-il des « émotions » religieuses? Pas plus sans doute qu'un « état psychologique » — conscience ou pensée sans objet — qui se nommerait « foi ». Ce sont là des fictions idéologiques. La religion n'a-t-elle pas été toujours ennuyeuse comme la théologie, la métaphysique, les cérémonies, la littérature académique et les poètes officiels? Cela n'a jamais rien empêché, parce qu'un des buts de la discipline et de l'ascèse « spirituelles » fut précisément toujours de masquer, de transfigurer cet ennui vital...)

Une richesse excessive encombre la divine tragédie. A travers les paroles et les gestes solennels du protagoniste, nous partons pour un trop long voyage. Ici encore, l'auditeur dont la méfiance est mise en éveil, retrouve comme dans l'église elle-même la sécrétion de tous les siècles, les sédiments accumulés. Tout à l'heure, nous serons dans une échoppe d'Alexandrie, où de subtils cabalistes discutent sur les entités et les noms mystiques avec un petit juif barbu qui arrive d'Athènes : *In initio erat Verbum...* Pour le moment, nous sommes au temps des rois et des princes. Les fantassins armés de piques s'ébranlent dans la poussière avec un grand cri, derrière les chars de combat aux roues garnies de faux tranchantes. Et le Grand Prêtre invoque les Noms divins : « *Deus, deus, Sabaoth...* Dieu des armées!... » Judith murmurait-elle ces mots en emportant dans son sac la tête d'Holopherne, aux yeux clos sur les dernières voluptés? Oui, Dieu se trouvait toujours du côté du plus fort, puisque la victoire montrait de quel côté se trouvait Dieu, et que la défaite s'expliquait par

la Colère du Seigneur. O enfantillage, simplicité et profondeur de la mystification divine! Dieu des armées! Quelles armes et quelles armées?... Chut, ne plaisantons pas. Écoutons.

Introibo ad altare Dei, qui lactificat juventutem meam. Magnificence de la poésie. « Le Dieu qui réjouit ma jeunesse. » Vraiment émouvante, vraiment splendide, n'est-ce pas? cette alliance de la jeunesse et de l'éternité! Personne donc ici ne pense à la jeunesse accablée, malade, empoisonnée par le philtre de l'absolu et le venin du péché et le regret de la morne paix dans l'innocence? Que signifient donc ces paroles pour ces gens? Ont-ils évité tous les tourments? Aurais-je donc été le dernier homme de foi?

Je ne veux pas m'indigner. Seulement comprendre « leurs » secrets. *Et Verbum Caro factum est.* De nouveau l'abstraction, le symbole, avec l'indication saisissante de son mélange à la vie. Le Verbe, le mystérieux Mot des Mots sacrés et magiques, se fait chair! La parole se fait langue, se fait bouche?

Admettons.

Et maintenant, le prêtre se tourne vers l'auditoire et son geste s'élargit. C'est un homme sans âge, plutôt jeune; un fils de paysan, sa figure le dit; étroit dans sa robe noire, amplifié par l'aube et le surplis; le visage long et pâle, osseux et bleuâtre à cause de la barbe; un timide, pas beaucoup d'autorité dans le village. On le dit faible de la poitrine, et sa sœur le mène par le bout du nez. Mais ici, c'est un autre homme; il prend de l'assurance, de la carrure. Presque trop : certains gestes semblent, inutilement, lever

un énorme poids vers le ciel et c'est un peu comique.

Voici le moment du repas sacré. Nous voici revenus aux rites les plus vénérables. Le pain et le vin vont-ils, une fois de plus, ranimer parmi les fidèles la vie, rétablir leur unité avec la nature et l'humain? Mais quelle froideur! quelle sécheresse! Où donc est la joie? où sont les coupes débordantes et les grands pains consacrés? Seul le prêtre mange et boit; il consomme les principes de la vie sous les deux espèces primordiales, pain et vin. Puis, à quelques vieilles noires et à la fille mystique, sa main va tendre un fade symbole de l'infini...

Le repas sacré, voilà donc ce qu'il est devenu : arraché à la communauté pour être accompli par les médiateurs entre nous et l'absolu — arraché à la vie sensible et à la fête réelle pour devenir symbolique, abstrait, lointain. Tout entier transféré sur un autre plan — un plan spirituel et « intérieur », paraît-il. Mais où est la communauté humaine pour ces êtres que je vois revenir en noire théorie vers leur place, les yeux mi-clos, les mains serrées pieusement, repliés sur la fadeur de leurs bouches et de leurs âmes? Caricature de communauté! Profonde? intérieure? Non! fictive, abstraite, la seule que puissent comprendre ces êtres privés de l'humain, renfermés sur eux-mêmes de la naissance à la mort.

Je me souviens d'une époque où je les haïssais parce que je les aimais encore, au sortir d'une adolescence qui avait connu plus d'une saison en enfer. Et je continuais à fréquenter les églises et les prêtres, avec des projets diaboli-

ques de vengeance. Les plus terribles violences me paraissaient beaucoup trop douces, trop simples. Certains petits sacrilèges, dont se contentaient mes amis, me paraissaient absurdes (c'était le temps où Breton accrochait un crucifix à la chaîne de la chasse d'eau dans ses cabinets et croyait exterminer le christianisme). Je méditais des entreprises plus vastes — et tout aussi naïves. J'étudiais l'histoire de l'Eglise, avec l'espoir de retrouver une hérésie de derrière les fagots, que l'on pourrait ranimer, rendre vivace et inassimilable, et lancer sur l'Eglise pour la torpiller. Jansénius? Trop sec, terriblement petit-bourgeois du xvii^e siècle; et par la puissance d'ennui, l'Augustinus dépasse de beaucoup la Somme Théologique elle-même. Une seule hérésie me plaisait. Chacun peut constater à quel point l'esprit est absent de l'Eglise; il ne paraît que sous la forme d'un équivoque pigeon, et comme un excellent professeur de langues vivantes. Je me proposais donc de retrouver le culte d'un Esprit aussi vivant, aussi présent que les autres personnalités de la Trinité divine. J'aurais montré que l'incarnation du Fils ne suffit pas au salut du monde (ce qui saute aux yeux) et annoncé la prochaine venue de l'Esprit, sa future incarnation. Prophète de l'Esprit, j'aurais porté le feu de ma prédication au sein même de l'Eglise, au nom d'un dogme négligé. Rien ne m'aurait coûté — aucun « sacrifice » — pour propager cette hérésie à laquelle, suprême astuce, je n'aurais même pas cru! J'aurais voulu en devenir le martyr, pour me venger.

Un beau matin, dans un effort de lucidité qui peut paraître à distance facile et même cocasse,

j'ai compris que toute ma satanique entreprise n'était qu'une manière de *prolonger les thèmes mystiques*; et que, sans même tenir compte de l'excessive naïveté du projet (l'Eglise en a vu d'autres!) j'étais, en m'engageant dans cette voie, tout simplement un futur enfant prodigue — un désespéré — un des derniers croyants!... Et combien ce diabolisme restait clérical!

Alors, j'ai repris pendant quelque temps une des grandes rêveries nietzschéennes. Dionysos — le cosmos vivant — naît et meurt pour renaître. Le cycle éternel, la Grande Année, le Retour périodique des choses, pressentis par tant de sages et de philosophes, ne sont pas, ne peuvent pas rester une théorie sèche et froide. L'univers, le Tout, est un dieu qui devient et qui parvient à la conscience dans l'homme; il est un Tout, mais un tout dispersé, déchiré en membres eux aussi souffrants et joyeux. A travers les tourments de son chemin cosmique, à travers les tortures de la conscience humaine, son devenir éternel avance lors de chaque cycle vers la joie de la conscience suprême, et en même temps vers la catastrophe tragique, mort des planètes et des soleils, refroidissement ou conflagration atomique géante. Le destin du dieu s'accomplit; et parce que le dieu — l'énergie créatrice — ne peut finir, il renaît; il recommence. Printemps des printemps et joie éternelle, Montée du Soleil. immense cortège de résurrections, ascension de la vie, et aussi douleur, mort immortelle de toutes les formes et de tous les instants dépassés, hivers et vieillesse, cataclysmes et massacres, des milliards de tragédies dans la Tragédie cosmique...

Puisque Dionysos souffrant s'identifiait au Christ sur la croix, puisque tous les symboles de l'art et de la religion devaient reprendre un sens en Dionysos, je rêvais d'une fête totale, messe et tragédie d'une intensité absolue, d'une poésie et d'une puissance dramatique inouïes, qui aurait célébré le devenir tragique de la Nature, infinie et finie, divine et humaine, joyeuse et douloureuse!... Zarathoustra n'eût été que le prophète, l'annonciateur de la Fête surhumaine, offrande et sacrifice suprême de l'homme à l'absolu!...

Tant il est difficile de se délivrer des mysticités, du goût de la prétendue grandeur, de l'effacement, du sacrifice de l'homme. Le plus dur, le plus cruel examen de soi-même retrouve toujours quelque radicelle cachée de l'aliénation et du plaisir pervers à l'aliénation de soi!...

Pour terminer ces notes, je veux résumer brièvement ce qu'apporte dans un tel chaos la méthode dialectique :

a) Elle permet de rétablir l'ordre et la raison dans les idées.

Avec la méthode marxiste, chaque homme cultivé et véritablement « moderne » pourra bientôt lire à livre ouvert et haute voix ces grimoires irritants et encore indéchiffrables que présentent nos campagnes et nos villes, nos églises et nos œuvres d'art.

b) La méthode marxiste permet de comprendre les « secrets », les aspects obscurs du « mystère social » et de l'histoire.

Ainsi le catholicisme se montre dans sa vérité historique un « mouvement » plutôt qu'une doctrine, un mouvement très vaste, très assimila-

teur, qui ne crée rien mais en qui rien ne se perd, avec une certaine prédominance des mythes les plus anciens, les plus tenaces, qui restent pour des raisons multiples acceptés ou acceptables par l'immense majorité des hommes (mythes agraires).

L'habileté mystificatrice de ce « mouvement » se mesure à ce fait, qu'il a su se donner l'apparence d'un dogmatisme rigide. Or, il est précisément le contraire (comme un enfant malin, il bouge en criant qu'il ne bouge pas!) Et c'est à l'abri de cette apparence qu'il opère ses ruses. Et tous ceux qui critiquent le « dogmatisme catholique » au nom de la libre pensée et de l'individualité indépendante sont d'impayables naïfs.

Ce mouvement draine la faiblesse et l'impuissance humaine; très exactement il les « capitalise ». D'où vient son universalité? De ce qu'il présente à chaque formation sociale les mythes et les rites qu'il a autrefois reçus d'elle et qui cohabitent en lui sous couvert de la « rigueur » doctrinale, se superposant et se surdéterminant.

C'est évidemment l'Eglise, en tant qu'organisme social et politique qui sert de support à ce syncrétisme informel qui n'a jamais cessé son œuvre depuis la mort du Christ jusqu'à nos jours.

c) Le problème de l'Humain ne peut se résoudre en inventant de nouvelles solennités spirituelles ou matérielles, mystiques ou esthétiques, extérieures ou intimes.

En allant dans cette direction (qui est celle de presque tous nos littérateurs et philosophes) on va dans le sens de « l'aliénation ».

L'Eglise a drainé et cumulé toute l'aliénation humaine (c'est-à-dire « inhumaine »).

Sa puissance lui vient de ce *qu'elle pénètre dans la vie quotidienne*. Elle a créé à la fois un cérémonial extérieur à l'humain, une somptuosité officielle, un Etat extra-national, une théologie abstraite; et, d'autre part, une technique psychologique et morale d'une finesse et d'une précision extrêmes.

Dans chaque acte, si petit soit-il, de la vie immédiate, la religion peut être présente : sous la forme « intériorisée » d'un rite ou sous la forme extérieure du prêtre qui écoute, comprend, conseille, morigène ou « pardonne ».

La religion et les morales passées (toujours religieuses en leur fonds) disent *ce qu'il faut faire* (d'après elles) dans une vie quotidienne qui semble d'autant plus abandonnée, incertaine, humiliée, que la vie de la pensée, de la connaissance, de l'art, de l'Etat, se fait plus vaste, plus « élevée » et plus solennelle.

Au ras du sol rampe encore la vie de chaque jour, pendant que les moments « supérieurs » s'éloignent dans les profondeurs stratosphériques. La religion fait « boule de neige » avec toutes les impuissances pratiques des êtres humains, et ce bloc est immense; elle est là dans l'infini détail de la vie, connaissant, provoquant la faiblesse, aspirant la substance positive de cette vie quotidienne *dont elle condense l'aspect négatif*. Devant chaque événement de la quotidienneté, dans les instants émouvants et inquiétants où quelque chose naît ou bien finit, la religion arrive; elle rassure, elle console, et surtout elle apporte une attitude, un comportement.

Elle dit ce qu'il faut faire (d'après elle; mais jusqu'ici personne d'autre n'a parlé) devant la mort ou la naissance. Elle fournit un cérémonial; elle évite aux gens cette gêne qui survient lorsqu'on ne sait que faire et que dire, gêne qui s'accompagne de remords et de craintes, comme si l'on était pour quelque chose dans les malheurs passés, présents et futurs. Elle donne à chacun l'impression qu'il fait quelque chose. Le geste rituel au passage d'un enterrement, les mots favorables, un « A-Dieu » lorsqu'on se quite, un souhait, une formule propitiatoire d'accueil ou de remerciement, ces attitudes de la quotidienneté nous viennent encore de la magie et de la religion; sont de la religion réelle ou virtuelle.

Et c'est là que se trouve l'ultime secret de sa force.

L'illusion par laquelle la religion nous dupe (cette promesse vaine et toujours trahie de communauté, d'efficacité) tend ainsi à renaître de toute action quotidienne. Exactement comme sur un autre plan le fétichisme économique tend à renaître chaque fois que, dans l'ignorance de la structure sociale, un individu manie une pièce de monnaie ou un billet et achète le produit d'un travail humain devenu marchandise.

d) Le problème posé par le marxisme se révèle alors dans toute son étendue.

On sait maintenant que le marxisme veut transformer le « monde » (non plus l'interpréter). Encore faut-il bien comprendre ce mot, le « monde ». Il ne s'agit pas seulement d'intensifier la production, de cultiver de nouveaux espaces, d'industrialiser l'agriculture, de construire

des usines géantes, de changer l'Etat et ensuite d'en finir avec ce « monstre froid parmi les monstres froids ». Ce sont là des moyens.

Quelle est la fin? C'est la transformation de la vie jusque dans le détail, jusque dans sa quotidienneté. Le monde est l'avenir de l'homme parce que l'homme est le créateur de son « monde ». Et le problème n'est pas seulement de changer l'idée de l'homme, de fonder et de placer au sommet de la culture l'idée de l'homme *total*, nature et conscience, instinct et lucidité, puissance sur les choses et sur ses propres produits. Le problème n'est pas seulement d'atteindre l'unité dialectique des connaissances, de réunir en un ensemble encyclopédique ordonné et rationnel les résultats de toutes les sciences. Il n'est pas seulement de former un nouveau type d'hommes ou d'établir de nouveaux rapports généraux entre les hommes.

Ce ne sont encore que des moyens. La fin, le but, c'est de faire intervenir la pensée, la puissance de l'homme, la participation à cette puissance et la conscience de cette puissance, dans l'humble détail de la vie.

Le but, plus ambitieux, plus difficile, plus lointain que les moyens, c'est de changer la vie — de recréer lucidement la vie quotidienne. C'est exactement l'inverse du but de la religion, de son essence.

La critique de la vie quotidienne, en dégageant son double aspect négatif et positif, contribuera à poser et à résoudre le problème de la vie.

La culture et la conscience humaines *s'intègrent* toutes les acquisitions de l'histoire et tous

les moments dépassés. Par contre, la religion *accumule* toutes les impuissances de l'homme. Elle apporte une critique de la vie; elle est cette critique elle-même: une critique réactionnaire et destructive. Le marxisme, conscience de l'homme nouveau et nouvelle conscience du monde, apporte une critique efficace, constructive de la vie. Et lui seul!...

VI

LES POSSIBLES

LA vie quotidienne serait-elle à jamais immuable sous le soleil qui éclaire un monde toujours nouveau, immuable dans l'ennui, la grisaille, la répétition des mêmes gestes?

Beaucoup le croient, parmi ceux qui désespèrent de l'humain et s'attendrissent hypocritement sur ces « gestes éternels » des paysans, des mères, des ménagères...

La vie quotidienne n'est pas immuable; elle peut déchoir, donc elle change. Et même les seuls vrais changements humains profonds sont ceux qui mordent sur cette substance et s'y inscrivent.

La déchéance, il est assez facile de la montrer sur un exemple privilégié et simple, la vie des campagnes, parce que les traces d'une « autre vie », celle de la communauté, persistent assez nombreuses et plus sensiblement qu'ailleurs.

Il nous reste, dans la suite de cette étude, à décrire la déchéance de la vie quotidienne, dans les cités industrielles, dans l'activité quotidienne dite « moderne ».

Mais ici un autre élément vient compliquer l'examen. En même temps qu'une déchéance poussée jusqu'aux plus extrêmes conséquences, apparaissent plus sensiblement et immédiatement qu'ailleurs *les possibilités*.

La vie humaine peut déchoir et elle peut progresser. Jusqu'ici elle a suivi ce double mouvement : déchéance d'un côté et en un sens, progression en un autre sens.

La vie s'est « améliorée » et l'on ne peut donner entièrement tort à ces optimistes qui prétendent obstinément que l'espèce humaine, favorisée d'on ne sait quelle Providence théologique ou métaphysique, monte d'un pas tranquille, en troupe bien rangée, sur une route tracée d'avance, de la barbarie à la civilisation. Ils n'ont pas entièrement tort; et la théorie de la « décadence » qui s'oppose à l'optimisme des partisans du Progrès est elle aussi métaphysique, et fort suspecte; l'idée abstraite de la « décadence » en général dissimule une décadence précise, actuelle, mais momentanée : celle de la bourgeoisie.

Cependant l'idée optimiste du « Progrès » manque de souplesse, de compréhension dialectique. Elle ne saisit pas les différents aspects du devenir humain. Le progrès a comporté *jusqu'ici*, a enveloppé certains éléments de régression. Spontané, objectif, comme un processus de la nature, ce « progrès » n'a pas été dirigé par une Raison. La pensée ne l'a que tardivement com-

pris; et c'est maintenant seulement que la Raison efficiente s'efforce de le pénétrer activement, d'en comprendre les lois et de le transformer en un progrès rationnel et sans contre-partie négative.

La vie humaine a progressé : progrès matériel, progrès « moral », mais ce n'est là qu'une part de la vérité. Le dépouillement, l'aliénation de la vie en est l'autre aspect.

Contre les théoriciens naïfs du progrès continu et complet, il faut notamment montrer la déchéance de la vie quotidienne depuis la communauté antique, et l'aliénation croissante de l'homme. Contre les contempteurs du présent, contre les théoriciens du « bon vieux temps », les idylliques et les robinsonniens, il faut tout aussi fermement montrer le progrès accompli : en connaissance et en conscience, en puissance sur la nature. Il faut surtout montrer l'ampleur, la magnificence des *possibilités* qui s'ouvrent devant l'homme;

et qui sont si réellement possibles, si proches, si rationnellement réalisables (une fois les obstacles *politiques* brisés) que cette proximité du possible peut passer pour *l'un des sens* (péniblement et terriblement inconscient) de la fameuse « inquiétude moderne », de l'angoisse devant « l'existence » telle qu'elle est encore!...

Des faits très simples, très banals, montrent comment s'est opéré le « progrès » économique et technique.

Une firme mondiale, qui se proposait d'élargir le marché et de couler une firme rivale, entreprit, il y a quelques années, de distribuer gratuitement aux paysans chinois des lampes à

pétrole. Les concurrents, moins « généreux » ou moins avisés, vendaient les lampes. Et maintenant, dans quelques millions de misérables maisons chinoises, la lumière artificielle (progrès immense) éclaire le sol boueux et les nattes pourries — lorsque les paysans, qui ne pouvaient acheter les lampes, peuvent encore acheter du pétrole... Le « progrès » apporté par le capitalisme, comme sa « générosité », n'est qu'un moyen pour une fin : le profit.

Sans aller chercher aussi loin les exemples, en France, dans les Pyrénées, à quelques pas des barrages et des puissantes centrales ultramodernes, de nombreux hameaux, des milliers de maisons dans lesquelles les paysans mènent une vie à peu près aussi « primitive » que les Chinois, n'ont pas l'éclairage électrique. Ailleurs, un peu partout, dans les campagnes comme dans les villes, la lumière électrique illumine les plâtres lépreux des taudis ou les murs sordides des masures. (Encore existe-t-il, à Paris même, des maisons et des logements sans éclairage moderne.)

Ces faits sans intérêt littéraire, banals, pris d'ailleurs parmi des centaines de faits tout aussi significatifs, montrent que le « progrès » jusqu'à maintenant s'insinue dans les réalités sociales existantes, en les modifiant aussi peu que possible et suivant les strictes nécessités du rendement capitaliste. Il importe que les êtres humains « rendent », non que leur vie soit changée. Le capitalisme en respecte, autant que possible, les contours et la forme préexistants. C'est à contre-cœur, pour ainsi dire, qu'il apporte un changement. La critique du capitalisme, en tant

que « mode de production » contradictoire, agonisant par suite de ses contradictions, se renforce d'une critique du capitalisme comme distributeur de la richesse et du « progrès » qu'il a produits.

Ainsi avons-nous sous les yeux, à tout instant, ce fait banal, et pour cela généralement inaperçu — alors que dans l'avenir il sera considéré comme un trait caractéristique et scandaleux de notre époque, celle de la bourgeoisie décadente : le *retard de la vie sur les possibilités*, son arriération. Retard incroyable — distance qui s'augmente sans cesse, jusqu'ici, et qui correspond à l'écart croissant entre le savoir du physicien contemporain et celui de l'homme « moyen », ou bien à l'écart entre le savoir du sociologue marxiste et celui du politicien bourgeois...

Une fois signalé, ce contraste devient accablant, aveugle; il se retrouve partout; il étonne, il éclate de toutes parts.

Comparez une maison « moyenne », dans une de nos villes, non pas à un palais pompeux et dérisoire ou à une de ces demeures souvent si ridicules de la grande bourgeoisie, mais à une installation industrielle « moderne », une centrale électrique par exemple. Ici, la technique minutieuse, la clarté, la propreté éblouissante; une puissance ordonnée condensée dans des appareils aux contours stricts. Ces machines sont tellement étonnantes de force dissimulée dans l'immobilité apparente que plus d'un écrivain a tenté de ressusciter le sentiment du sacré, l'effroi devant les fétiches immobiles et « puissants » de la féerie magique. Par contre, là, dans cette maison où se déroule la vie quotidienne de

ces braves gens « moyens », la mesquinerie, l'inorganisation; des coins et des recoins poussièreux; des meubles prétentieux et mesquins; du bric-à-brac petit-bourgeois; l'inutile absurde en même temps que le manque de l'utile et le culte de l'utile; des pièces sombres; des plumeaux, des balais, des tapis que l'on secoue par la fenêtre...

Et que dire des logements ouvriers et des maisons paysannes où le purin croupit devant la porte!

La puissance conquise par la technique et la pensée reste hors de la vie, au-dessus, loin d'elle. Et parmi ceux qui sont mis en question, très peu savent voir ces faits banals, en chercher la raison et les conséquences.

Comparez aussi une rue quelconque, avec ses petites boutiques, ses rangées de fenêtres aussi mornes dans leur succession que les tombes d'un cimetière, avec un monument dans lequel se clament l'orgueil et la puissance.

« Il y a dans ce pays un contraste éclatant, criard, entre l'air des choses et les symboles de la puissance.

« Dans cette petite ville tranquille, rien qui fasse penser à la guerre, au sentiment tragique de la vie, à la volonté de la puissance.

« Entre les maisons de bourgeoisie, lourdes, osseuses, à qui leur structure sert d'ornement, le vent léger s'imprègne d'une navrante odeur de tilleuls. Dans le canal voisin, des milliers de grenouilles font entendre un coassement inlassable. Il passe des curés, des petites jeunes filles, des prisonniers, des chiens bassets. Les cloches

sonnent à un clocher peinturluré vert et or. Il doit y avoir une erreur quelque part...

« Et à un tournant de la rue, je la trouve, l'erreur; je ne sais quel monument à je ne sais quelle victoire: un conglomérat d'acier et de pierre, d'aigles rapaces et d'épées tranchantes, de muscles tendus et de visages butés... », écrivait P. Courtade dans un des premiers reportages sur l'Allemagne vaincue (*Action*, juillet 1945).

Oui, mais cette erreur n'est pas spécifiquement germanique. Elle a été universelle. C'est l'erreur sur la puissance humaine, devenue volonté de puissance de quelques hommes. C'est l'erreur sur la puissance, mise hors de la vie, transposée sur le plan de la domination, de l'Etat — *aliénée*. Et ce n'est pas seulement en Allemagne que l'on peut décrire le contraste entre la situation pénible ou ridicule de la vie « privée » (jusque chez les privilégiés) et cette puissance qui ne devient « publique » que dans des formes et des manifestations absurdement extérieures. Aux usines d'une technicité étonnante (propriétés « privées »!), correspondent ces monuments qui concentrent *magiquement* le prestige de l'Etat et la puissance des Maîtres — et aussi les fêtes, les cérémonies, les rites d'une fausse grandeur — et encore les idées mystiques, les théories grandioses, les abstractions « officielles » — dont le seul sens est cependant de dire, d'exprimer et de trahir la « volonté de puissance ». La volonté de puissance? C'est la puissance réelle, volée à la communauté (elle-même brisée, atomisée en individus « privés »), devenue puissance sur les hommes, érigée bru-

talement au-dessus des hommes, au lieu d'être puissance sur les choses. Alors elle cherche précisément à transformer les êtres humains en choses « privées » de toute conscience réelle, en instruments économiques et politiques. Elle s'exprime, hors de la vie qui se traîne dans sa faiblesse et son humiliation, en ces excroissances monstrueuses, devant lesquelles toute admiration est un holocauste à l'état naissant, en même temps qu'une niaiserie et un manque de goût.

La puissance et la richesse fondent toute grandeur, toute splendeur. Sur elles, se fonde la beauté. C'est pourquoi le rebelle, l'anarchisant, qui proteste contre toute l'histoire et toutes les œuvres des siècles passés en y voyant seulement l'art et la menace de la domination, a tort. Il n'aperçoit pas la grandeur qui transparait dans ses formes aliénées. Le révolté va seulement jusqu'au bout de sa conscience « privée » qu'il dresse contre tout l'humain, confondant les oppresseurs et la masse opprimée, qui n'en fut pas moins la base et le sens de l'histoire et des œuvres passées. Châteaux, palais, cathédrales, forteresses disent à leur manière la grandeur et la force du peuple qui les a bâtis et contre lequel ils furent bâtis. Cette grandeur réelle transparait à travers la grandeur illusoire des Maîtres et confère à ces œuvres une « beauté » durable. Seule, la bourgeoisie n'a donné à ses constructions qu'un sens trop clair, très pauvre, très privé de réalité : la richesse abstraite, la domination brutale; et c'est pourquoi elle a réussi la laideur et la vulgarité parfaites. Le contempteur du passé, presque toujours contempteur du présent et du possible, ne comprend

pas cette dialectique de l'art, ce caractère double des œuvres et de l'histoire. Il ne la pressent même pas. L'anarchisant, individualiste enfermé dans la conscience « privée », elle-même produit de l'époque bourgeoise, en se dressant contre la bêtise et l'oppression bourgeoises, cesse de comprendre la puissance humaine et la communauté, fondement de cette puissance. Les formes historiques de cette communauté, du village à la nation, lui échappent. Il n'est, il ne veut être qu'un atome humain (dans le sens vieilli scientifiquement où ce mot « atome » désignait une réalité dernière et isolable). Il va jusqu'au bout de l'aliénation et fait le jeu de la bourgeoisie. Cet anarchisme, larvaire ou conscient, est très répandu. Une certaine révolte, une certaine critique de la vie, implique et entraîne l'acceptation de cette vie *comme la seule possible*. Cette attitude interdit par conséquence directe la compréhension du *possible humain*.

Nos villes peuvent se lire comme un livre (la comparaison n'est pas tout à fait juste; le livre signifie, les villes et les campagnes « sont » ce qu'elles signifient). Les villes nous montrent l'histoire de la puissance et des possibles humains de plus en plus larges, mais en même temps de plus en plus accaparés par les dominateurs, jusqu'à cette domination totale, entièrement érigée au-dessus de la vie et de la communauté, qu'est la domination bourgeoise.

Les campagnes disent surtout la dislocation de la communauté primitive, le faible progrès technique, la déchéance d'une vie humaine qui diffère de la vie antique beaucoup moins qu'on

ne le croit généralement. Les villes disent la décomposition presque complète de la communauté, l'atomisation de la société en individus « privés », par l'action et le mode de vie d'une bourgeoisie qui, en même temps, eut l'audace de prétendre qu'elle représentait « l'intérêt général ».

Mais en même temps, nos villes, déchiffrées non pour leur pittoresque superficiel (comme le fit M. Jules Romains) ou pour y trouver de prétendus mythes modernes, montrent encore autre chose : la renaissance, la reformation de la communauté, dans les usines et les quartiers ouvriers. Là, un autre mode de vie quotidienne, d'autres besoins, d'autres exigences, entrent en conflit avec les modalités de la vie quotidienne imposées par la structure capitaliste de la société et de la vie; elles tendent à rétablir une solidarité, une alliance effective entre les individus et les groupes. Comment se manifeste ce conflit? Comment s'exprime cette solidarité toujours combattue, toujours renaissante? Comment se traduit-elle concrètement? C'est précisément ce que devra dégager et décrire la *Critique de la vie quotidienne* dans son aspect positif.

Ce ne sont pas les littérateurs académiques, gens des beaux quartiers, ni les « populistes », en mal de pittoresques nouveaux, et dont la mi-sère excite l'humeur descriptive, qui peuvent comprendre les cités industrielles et les quartiers ouvriers. Et ce ne sont pas non plus les faux rêveurs, « ceux qui imaginent à loisir des angoisses sublimes, se régalaient de folies, d'abîmes et d'autres évasions, quand la dure réalité emprisonne les corps, les esprits, les jours et les

nuits de millions d'hommes et de femmes... » (P. Morhange). Parmi les rares expressions valables de cette réalité, rappelons ici les *Poèmes d'ouvriers américains*, traduits en 1930 par N. Guterman et P. Morhange. Écoutons Martin Russak, de son métier tisseur de soie :

Ainsi je suis né, que c'est étrange,
Je suis né dans la ville aux mille langues,
Les bras de ma mère m'ont emporté dans la ville de
Là je reste sans base et sans bonheur... [soie;
O Patterson, ma cité,
Patterson, tes flèches d'église, tes cheminées,
Tout s'enfonce dans le ciel...
Ta statue de la justice est sur le dôme du Tribunal
Aveugle et stupide dans l'air enfumé,
Son épée de pierre brisée dans sa main.

Quand je viens sur les rochers de Garret
Avec ma musette de midi
Je te vois là étendue sur la colline
Alors je pourrais pleurer pour moi et pour toi
Si seulement je ne savais pas te maudire...

Mais Miriam Allen ajoutait à cette malédiction d'émouvantes paroles de lutte :

Quand vous entendrez un oiseau chanter,
Souvenez-vous de Sacco et Vanzetti;
Quand vous verrez une fleur sauvage,
Souvenez-vous de Sacco et Vanzetti...

et Ralph Cheyney des paroles d'espoir :

Dans tes mains potelées, dans celle de millions
Bébés d'ouvriers — blancs, noirs et jaunes
Repose l'avenir du monde
Ouvre ta petite bouche et crie!...

Tes petits doigts tendus comme des feuilles de fou-
 Doivent devenir durs pour manier le marteau, la [gères
 Serre tes petits doigts roses comme des bourgeons, [pique, la pelle,
 Et tette, tette fort, pour qu'ils deviennent forts,
 Et qu'ils brisent un jour le vieux monde où tu es né

Depuis la publication des *Poèmes d'ouvriers*, les œuvres des romanciers américains nous ont montré les contradictions de la splendide Amérique et ce que sa réelle grandeur implique de misère et d'esclavage.

Alors que notre littérature restait académique, abstraite, psychologique, *hors de la vie quotidienne* (à tel point que nos critiques et nos romanciers les plus intelligents n'ont rencontré chez Faulkner ou dos Passos que l'occasion de quelques trouvailles techniques!) les écrivains américains accomplissaient ce que nous n'avons même pas su commencer : le procès de la vie, dite « moderne », l'analyse de ses aspects contradictoires, misère et richesse, faiblesse et puissance, aveuglement et lucidité, individualité et massivité...

Situation curieuse. Dans cette Amérique, pays d'un capitalisme à peine entré dans sa crise générale et d'un impérialisme encore vigoureux, les écrivains ont su ouvrir les yeux sur ce qu'il y a de plus proche — la vie quotidienne — et y découvrir des thèmes dont la violence et l'originalité nous étonnent. En France, où la crise économique est déjà devenue crise politique, crise de la structure sociale et de la culture, crise de la vie (le peuple français commence à ne plus pouvoir, à ne plus vouloir vivre comme

auparavant, encore que beaucoup se raccrochent à toutes les occasions de revenir en arrière...), les écrivains vont chercher *au loin*, dans l'irréel, le surréel, dans l'abstraction, dans la virtuosité technique pure, les thèmes et le contenu de leurs œuvres.

Au lieu de regarder lucidement ce qui les entoure, leurs yeux se perdent dans l'éloignement (n'est-il pas entendu tacitement que tout jeune poète doit vivre « extasié », « éperdu », et enivré ne fût-ce que de mots?). Dans notre pays, avec notre tradition de luttes, pas un livre qui puisse se comparer à : *Dans un combat douteux...* de Steinbeck.

Que signifie, considérée comme symptôme, cette situation de la littérature française? Serait-ce une preuve de décadence ou d'impuissance créatrice? ou bien faudrait-il constater que chez un peuple de vieille culture, le nôtre, la vie quotidienne a perdu la spontanéité, la violence, le côté dramatique et sensible que les écrivains américains ont su déceler et rendre conscient?

Impuissance? Thèse partiellement fondée. La comparaison entre les œuvres américaines et les livres des écrivains français qui s'inspirent d'eux, est assez significative. Les *Chemins de la Liberté*, de M. Sartre révèlent un incontestable talent littéraire et surtout un don assez remarquable de *fabrication*; le contenu n'a pas déterminé la forme; l'écrivain français, trop intellectuel, trop abstrait, a d'abord voulu attraper la technique; il est parti de la recette, du procédé, appelant même à son secours toute une

métaphysique. Autant Faulkner se lit avec un intérêt vital, éveillant ces mille passions dont l'informe fourmillement s'agite sous la quotidienneté — cruauté, sexualité, étonnement, souci, etc. —, autant l'écrivain français se révèle froid, sec, surchargé de détails faussement concrets (notés avec la volonté et la conscience d'être concret!), sans passion, sans intérêt à la vie, sans jeunesse et sans maturité, et tout simplement ennuyeux.

Oui, une certaine impuissance. Et surtout un manque de vitalité, un regard abstrait, un manque d'intérêt immédiat et direct aux êtres, à leur vie dramatique et violente. Car il ne semble pas que, malgré la douceur relative de nos mœurs, les gens du peuple en France, ouvriers et paysans, manquent de drames, de spontanéité, de passions, de violence élémentaire ou d'humanité. Non, mais nous ne savons pas les voir ni les comprendre. Et c'est la vie morne, aux cadres figés, de la petite bourgeoisie et des classes moyennes, qui a imposé son style à presque toute notre littérature. La séparation des classes, bien plus accentuée qu'en Amérique, empêche les écrivains de regarder vivre le peuple et de savoir le regarder. N'a-t-on pas pris longtemps les cadres figés et la fausse liberté de la vie petite-bourgeoise pour l'expression et la preuve d'une Raison éternelle? et lorsque ces cadres sont menacés, l'angoisse du petit bourgeois ne prend-elle pas chez tous des proportions métaphysiques? Seuls quelques écrivains (Gide, Valéry-Larbaud, Cocteau) ont apporté dans notre littérature un autre élément : l'aisance, l'allure désinvolte et libre, le cynisme, la délicatesse

mondaine, le goût exquis des grands bourgeois cultivés. Mais aucun regard neuf sur le monde — malgré les prétentions assez ridicules de M. Gide.

L'individualisme petit-bourgeois atteint l'extrême limite de l'exténuation, et cela chez l'intellectuel et l'écrivain. Dans le « sable humain », chaque grain, qui ressemble si terriblement à tous les autres (à moins qu'on ne le regarde au microscope psychologique), se croit terriblement original, et même unique! *L'individualisme aboutit à l'impersonnalité de l'individu.* C'est l'aboutissement dialectique de la conscience « privée », et de sa contradiction interne : l'être humain séparé de l'humain. Rien de plus facile à exprimer littérairement que la « psychologie » abstraite, sans contenu qui résiste à l'expression, de cette individualité. Quelques connaissances grammaticales suffisent. Et de cela, l'on ne se prive pas! Mais le ton de toutes ces confidences et de toutes ces descriptions se trouve par malheur celui de *l'impersonnalité*; donc de l'ennui. Ce n'est pas d'exprimer l'individualité que le dialecticien marxiste accuse la littérature française moderne dans son ensemble, c'est au contraire d'exprimer seulement la fausse individualité, *l'apparence d'individualité*, l'abstraction. Et ce n'est pas parce qu'un jeune écrivain incorpore « l'angoisse » dans une anecdote que sa description ou son récit prennent l'allure directe, visuelle, sensible, poignante, beaucoup plus individualisée et variée, des personnages et des romans de Faulkner!

Pour bien regarder, il ne suffit pas de regarder

der. Les gens qui regardent la vie — les purs témoins, les spectateurs — ne sont pas rares; et c'est une des plus curieuses expériences de notre littérature : spectateurs professionnels, juges par vocation et témoins prédestinés ont moins que les autres le sens et la possession du riche contenu de la vie qu'ils contemplent. Rien ne dispense de participer!

Et c'est le contenu qui manque le moins. Un exemple ; le mélange de la morale et de la politique a produit en France une espèce qui groupe des genres très variés : le genre père-noble, le genre sacristain, le genre pharisien suant de peur et de mauvaise conscience, etc. Traits communs : un immense sérieux, du grand cœur ou de la grande conscience tant qu'on en veut, un certain dévouement qui entend se faire payer au juste prix (en honneurs, en influence, voire en argent), de l'idéal moral uni à un certain sens très limité des réalités immédiates et surtout une excessive susceptibilité (toute attaque contre l'idéal leur est une injure personnelle!). Points de rencontre et habitat social de l'espèce en question : certains partis politiques, qu'il est inutile de nommer.

Cette espèce humaine, si caractéristique de notre temps, n'a pas encore paru dans la littérature. Et cependant, quel pittoresque, quel comique! (Il faut avoir entendu tel vieux cheval de retour de l'idéalisme politique apostropher un critique pourtant bien modéré : « Malheureux jeune homme, vous insultez un vieux républicain! », en se frappant la poitrine d'un air de pitié pour lui-même, d'effroi devant l'acte sacrilège, de regret pour les honneurs et les pla-

ces que son long martyre ne lui avait pas encore valus...)

Pourquoi ce silence? Ne serait-ce pas parce qu'une bonne partie de nos témoins et de nos juges — de nos écrivains — se recrute parmi les pharisiens de l'idéalisme?

Et n'est-ce pas ce qui permet au cynisme gidien de dominer littérairement cette époque — malgré tout ce que l'on peut dire et tout ce que l'on n'a pas manqué de dire contre M. Gide?

La culture abstraite place un écran presque opaque (s'il l'était tout à fait la situation se simplifierait) entre l'homme cultivé et la vie quotidienne.

Elle lui fournit non seulement des mots et des idées, mais une attitude qui le pousse à chercher hors de lui, hors de ses rapports réels avec le monde, le « sens » de sa vie et de sa conscience.

La nature exacte de la « privation » et le rapport de la conscience « privée » avec la conscience « publique » change selon les groupes sociaux. Chez l'homme « cultivé » (celui qui a reçu ce que l'on nomme traditionnellement « culture »), ce rapport subit une curieuse inversion. « Sa » pensée, « sa » culture font partie pour lui de ce qu'il y a de plus intime en lui. Il les emporte dans le silence de son cabinet de travail, dans le silence plus désertique encore de sa « vie intérieure ». Il tend à oublier que la pensée est humaine et non « privée ». Il appellera facilement « vie sociale » les relations de famille, d'amitié, d'intérêts, qui constituent précisément sa vie « privée ». Cette inver-

sion de la conscience ne constitue pas une erreur absolue, car il n'y a pas d'erreur absolue. L'individu, au cours de sa formation historique, a dû « prendre sur soi » la pensée humaine. Et c'est un des sens du « Cogito » cartésien. Dans le cadre de l'individualisme, de la division parcelaire du travail et de la division sociale en classes, cet acte indispensable — « assumer » la pensée humaine — s'est traduit par une inversion de conscience, erreur (relative) dont les conséquences sont graves. L'homme « cultivé » oublie le fondement social de « sa » pensée. Il croit donc « rentrer en lui-même » à l'instant précis où il va chercher dans les mots et les idées qui lui ont été fournis le secret de sa conduite et de sa situation. Il va hors de soi (dans le sens de l'aliénation) au moment précis où il croit se chercher et s'atteindre. Conséquemment, sa vie pratique et quotidienne, ses rapports *réels*, il les voit hors de soi. La structure de sa conscience tend à annihiler toute conscience véritable de « sa » vie. L'erreur de structure se traduit dans la vie individuelle par des conflits, par des erreurs « psychologiques » précises, par un décalage de la conscience (qui aggrave le retard naturel et inévitable jusqu'ici de toute conscience). Sans faire appel à une psychanalyse quelconque, cette erreur de toute conscience « cultivée » dans la structure individualiste permettrait d'expliquer certaines névroses légères, tolérées sinon entretenues, à peine « a-sociales » qui furent du domaine de la psychanalyse.

Pour atteindre une conscience de la vie *dans son mouvement* (sa réalité et ses possibilités inaccomplies), il importe d'abord, sans rien per-

dre de la culture, de briser la forme limitative, bornée, erronée, de cette culture.

Les intellectuels, les hommes « cultivés », sont convaincus à l'avance (pourquoi donc?) que la vie quotidienne ne peut offrir que de la banalité. Cette affirmation joue même un rôle important dans la philosophie dite « existentielle » qui rejette dans la banalité et l'inauthenticité toute la vie non métaphysique.

L'étude de la vie quotidienne montre clairement que les gens à secret, à vie intérieure, à mystère, ont une vie quotidienne banale.

Ainsi, la jeune fille ou la femme « mystérieuses » agissent peu, ont peu de réalité; elles se réfugient dans le mystère féminin, et y trouvent le prestige et le moyen de domination qui leur manquent par ailleurs. Littérairement, le cas de Kierkegaard, l'inventeur de la « catégorie du secret », est également très significatif (et non sans rapport avec le mythe de la femme « mystérieuse »).

Le mythe de la banalité quotidienne se dissipe du fait *que le mystère apparent se révèle en une banalité réelle, et que la banalité apparente se révèle dans l'apparement exceptionnel.*

Il serait possible d'interpréter en ce sens l'œuvre de Faulkner et surtout celle de Kafka. Mais une question plus pathétique se pose : celle de la vie urbaine, de la vie populaire, de la vie des cités industrielles. Où, comment, dans quelles expériences révèle-t-elle son essence?

— Lorsque arrivèrent les premiers documents sur les camps de concentration en Allemagne, ils montrèrent une horreur brutale : fours créma-

toires, squelettes vivants aux regards de fous, charniers, entassements gigantesques de cadavres. Les reportages, les photos, les films ensuite, tous les témoignages « objectifs » — mais extérieurs au monde des camps de concentration — accentuèrent cette première impression : ils semblaient révéler des atrocités en dehors de notre expérience, en dehors de la civilisation occidentale et de toute civilisation.

Depuis lors, les survivants sont revenus. Et certains d'entre eux se sont efforcés de raconter ce qu'ils ont vu et éprouvé. Les plus lucides se sont aperçus de l'extrême difficulté qu'ils éprouvent à rassembler leurs souvenirs, à trouver un fil conducteur, à donner une certaine unité à leur expérience. L'épuisement a diminué leur mémoire; les souffrances avaient émoussé leur sensibilité; habitués à l'horreur, elle était devenue banale pour eux. Mais ce n'est pas seulement cela. Peu à peu se fait jour, dans les plus intéressants de ces témoignages, une conviction; l'horreur des camps de concentration n'est pas épuisée par les documents « objectifs »; cette horreur est maintenant un fait acquis que personne n'ose plus contester; mais elle a un « sens ». Or les témoins lucides se posent la question : « Pourquoi? » et n'arrivent pas à trouver une réponse satisfaisante. Les camps de concentration étaient-ils des camps d'extermination? mais il aurait été plus simple de fusiller en masse les détenus. Étaient-ils des camps de travail? mais le rendement du travail restait dérisoire... De telle sorte que cette « expérience » unique, la plus étrange, la plus gigantesque de cette guerre (puisque 20 à 25 millions

d'êtres humains furent déportés dans les camps) ne semble pas encore avoir livré sa signification.

Le « Pourquoi? » se posait déjà au cours même de l'expérience, en plein cœur du monde concentrationnaire. « Ce qui caractérise la cruauté allemande, c'est une certaine systématisation de l'absurde, une certaine technique d'affolement de l'homme... » (*Confluences*, n° 5). L'univers de l'absurde! Dès avril 1945, un journaliste de talent en donnait une vision saisissante. « C'était toujours ainsi. Rien ne correspondait à rien. Un des aspects du sadisme hitlérien est d'enlever leur signification aux choses, de faire vivre ses victimes dans un monde déroutant... De ce point de vue, le voyage vers le camp de déportation est un chef-d'œuvre : appel infini qui dure une journée, confection soigneuse de paquets qui ne suivront jamais, courtoisie déroutante des S.S. qui à mesure qu'on se rapproche de la frontière se transforme en une brutalité sauvage... Distribution de nourriture, mais pas de boisson. On leur avait demandé de se vêtir chaudement, mais à Neubourg on les fit déshabiller, nus complètement dans certains wagons, pas complètement dans d'autres... » (Pierre Courtade, *Action*, 25 avril 1945).

Puis, à l'arrivée au camp (Buchenwald), ces hommes nus, glacés par le froid, épuisés par la soif, sont reçus dans une vaste salle très chaude. Beaucoup se reprennent à espérer. Les voici dans une autre salle d'où pendent en grappes des tondeuses électriques; ils sont rasés par des opérateurs vêtus de blouses blanches, puis conduits aux douches. Une véritable résurrection : des

douches chaudes, des serviettes propres. Puis, brusquement des coups de bâton. Puis on les fait rire, inextinguiblement; on arrive à les faire rire d'un rire fou. « Il y avait derrière un comptoir plusieurs hommes qui nous distribuaient une chemise, un pantalon, une coiffure. C'étaient les vêtements de types qui avaient été arrêtés dans toute l'Europe. Une véritable rigolade... des pantalons de Cosaques, des chemises brodées de Tchèques, des chapeaux à plumes... le tout trop petit, trop grand, fripé, délavé, distendu. Quand nous nous sommes vus, nous nous sommes mis à rire, à rire; on ne pouvait plus s'arrêter... » (*Récit d'un Rescapé*, Henri Meggle). Et ensuite, ces hommes propres, désinfectés, douchés, sont conduits vers les baraques ignobles où s'agitent des ombres sur les châlits superposés, grouillants de vermine. Le supplice commence.

Dans un livre récent, Pelagia Lewinska explique comment elle dut rompre avec la façon de penser *morale* qui était la sienne jusqu'alors : « A l'arrivée, des détenues sont parquées dans une salle nue... Une jeune femme commence à accoucher. Toutes ses compagnes s'émeuvent, on l'étend par terre, une doctoresse — déportée elle aussi — essaie de la soigner... Mais le brancard attendu n'est pas apporté; on s'étonne, sans cesser pourtant de donner à ce retard des explications de « l'autre monde » : personnel restreint, manque d'organisation... Pourtant quelqu'un a l'idée de poser la question à une détenue plus ancienne. La réponse vient qui accable tout le monde : « Cela n'a pas d'importance... »

Et l'attention se concentrait, d'après l'auteur,

sur cette terrible question : « Qu'est-ce que le camp d'Auschwitz? »

Et Pelagia Lewinska continue à se poser la question : « Qu'est-ce que le camp d'Auschwitz? »

Les faits brutaux, objectifs, ne portent pas en eux toute leur signification. Les témoins le sentent. Leurs récits portent la marque de l'effort pour revenir en arrière, vers l'hébétude, vers la misère qui tuait la sensibilité et la mémoire, pour ressaisir ce qui échappe aux documents « objectifs ». M. Daniel Rousset (*Revue Internationale*, n° 1) s'efforce de définir ce qu'il nomme : l'univers concentrationnaire.

« Les camps sont d'inspiration ubuesque. Buchenwald vit sous le signe d'un énorme humour, d'une bouffonnerie tragique... » L'univers concentrationnaire est « un autre monde, un univers monstrueux où la pensée humaine vacille et finit par se perdre; un monde cauchemaresque à la Kafka, où tout semble ordonné suivant une pensée implacable, rigide, raisonnable; mais laquelle? puisqu'ici tout est dénaturé, inhumain, fou, délirant... »

Ce contraste entre l'absurde sensible et la raison inconnue et cependant rigide qui gouverne l'ensemble a été exprimé également par Mme Lewinska : « C'était une idée bien mûrie, consciente, qui avait présidé à l'organisation du camp... On avait voulu abaisser, humilier en nous la dignité humaine, effacer en nous toute trace d'humanité, nous inspirer l'horreur et le dégoût de nous-même... Tel était le but, telle était l'idée... Ce qui avait d'abord paru négli-

gence était de la perversité. Ce qui donnait l'impression d'un désordre était prémédité, ce qui semblait ignorance était du raffinement. On avait mis dans l'organisation d'un camp de concentration tout le grand talent de l'exactitude allemande, toute la brutalité absolue de l'hitlérisme... »

Et M. David Rousset écrit :

« Dans la nuit, les hommes se massent sur cinq. La neige est partout. Les phares de la porte principale beuglent dans la tempête comme des cornes barbares et puissantes. 45.000 détenus montent vers la grande place. Tous les soirs, inmanquablement. Les vivants, les malades et les morts. Les injures rongent les lèvres et se taisent devant les dieux de la porte principale. L'orchestre ironique et bouffon scande la marche lente d'un peuple hagard. C'est un univers à part. Cette vie intense des camps a des lois et des raisons d'être. Ce peuple de concentrationnaires connaît des mobiles qui lui sont propres et qui ont peu de commun avec l'existence d'un homme de Paris ou de Toulouse, de New-York ou de Tiflis. Mais que cet univers concentrationniste existe n'est pas sans importance pour la signification de l'univers des gens ordinaires. »

Affirmation très remarquable. Mais l'auteur arrive, semble-t-il, assez mal à définir le rapport qu'il pressent. Si les camps ont formé un univers absolument à part — si la « profondeur des camps » a apporté une expérience unique absolument, que peuvent-ils révéler sur la signification de l'univers humain? M. Rousset pressent un rapport, et ne peut le découvrir, parce qu'il s'en tient (semble-t-il) à cette notion peut-être

un peu littéraire et idéaliste d'« univers » distincts! (1).

L'absurde et la raison coexistent; l'absurde dans le détail, dans l'apparence, masque et révèle une raison dans l'ensemble. Cette raison est rigide, cruelle, inhumaine. C'est la *barbarie scientifique!*... Le « pourquoi » est une torture, incessante jusqu'à ce que l'habitude vienne tuer la raison (car c'est encore la raison qui pose des questions et qui donne le sentiment de l'absurde!).

Mais ces impressions, poussées au paroxysme dans « l'univers concentrationnaire », nous sont-elles inconnues, à nous, hommes de Paris ou de Toulouse, de New-York ou de Tiflis? Ne sont-elles pas précisément au fonds le plus constant, au soubassement de la vie quotidienne?

A chaque moment de lucidité, nous connaissons la torture du « pourquoi ». C'est l'état « normal » de l'enfance, que continuent la poésie et la métaphysique (et nous savons comment nos poètes se réclament de l'enfance!).

Lucides, nous pressentons autour de nous — dans nos villes les plus « modernes » — le mystère social. Pourquoi ceci? pourquoi cela? L'habitude, la familiarité viennent émousser les curiosités et apportent non l'apaisement, mais une bienfaisante indifférence. Et cependant, combien de fois nous sentons-nous emportés par une puissance énorme, absurde et pourtant terriblement raisonnable? Dans une usine, dans les bureaux d'une administration, dans un tribunal,

(1) L'article cité de M. Rousset s'annonce comme le premier d'une série.

à la caserne, ou tout simplement dans une grande ville, un mécanisme implacable fonctionne. Et la Raison humaine n'apparaît que comme raison inhumaine, lointaine, terrifiante : barbarie scientifique. En nous-mêmes, si nous ne sommes pas un de ces niais qui croient tenir la Raison parce qu'ils en prononcent le nom et qui pensent à elle en l'invoquant comme une déesse facile, la Raison ne pointe que pour provoquer le sentiment de l'absurde et poser la question en général sans réponse : « Pourquoi ? » Une raison humaine apparente couvre une réalité irrationnelle ; mais plus profondément encore, une absurdité apparente couvre une Raison inhumaine. Où cela ? mais autour de nous ; pas tellement dans nos campagnes que dans nos villes « modernes ».

Les témoins de « l'univers concentrationnaire » rappellent tous ou presque tous l'univers étrange de Kafka. Référence qui nous éclaire. « L'univers » de Kafka n'est pas, ne veut pas être extraordinaire, ne veut pas être un univers ; c'est la vie quotidienne — selon l'auteur — minutieusement décrite et saisie dans son essence. Comment interpréter le « Château » ? Ce pouvoir caché, méchant, minutieux, tracassier, qui mène le destin de K... dans le village dominé par le Château, est-ce celui de la bureaucratie ? de la Raison ? de la Providence ou de la Grâce divine ? Ces interprétations montrent combien facilement l'on passe du mystère social au mystère théologique ! Peu importe que ce soit l'un ou l'autre. L'essentiel c'est que la vie quotidienne de l'homme « moderne », dans les villes modernes, dans les cités industrielles (et surtout la vie de

l'homme banal, du malheureux, du travailleur comme le K... du Château) soit *tragiquement* dominée par les contradictions irrésolues et par cette contradiction pénible entre toutes de l'absurde et de la Raison, également inhumains, indivisiblement unis.

Et pour comprendre l'univers *quotidien* de l'homme moderne, ne faut-il pas abandonner les illusions de la morale et celles (qui font si profondément écran entre le réel et la conscience) d'une Raison favorable et d'une individualité accomplies ? Il semble que Mme Lewinska ait quitté ses illusions sans tomber dans l'autre illusion, celle d'un « autre monde » :

« Je ne peux qu'admirer l'habileté avec laquelle les Allemands avaient introduit dans l'organisation de la vie du camp la science moderne de l'homme. Ils avaient appliqué non seulement un système de conditions matérielles qui tuait les gens, mais encore ils avaient utilisé avec précision la science psychologique pour désorganiser l'âme humaine, pour détruire l'être humain moralement... Qui étaient les détenues d'Auschwitz ? Un ramassis, toutes les nationalités, toutes les confessions, toutes les classes sociales, toutes les catégories de délinquantes. A côté d'une poignée de détenues politiques, il y avait des gens rafiés dans les rues, dans les cafés, dans les trains, ainsi qu'au marché noir et dans les lieux de plaisir...

« Cette masse de détenues était-elle un ramassis de fortune ? Rien n'était fortuit à Auschwitz. Les Allemands tenaient à ce que nulle communauté ne pût être formée au camp... Ils créaient consciemment une jungle où l'égoïsme

brutal, la ruse, le manque de tous les égards envers les êtres physiquement plus faibles, étouffaient le sens de la solidarité humaine... »

Et voilà peut-être la vision véridique du camp de concentration, celle qui résume l'expérience :

« Dans cette jungle qui représentait une image sociale condensée du III^e Reich, les scrupules humanitaires, les délicatesses devenaient une ridicule faiblesse, tandis que la lutte bestiale pour la vie devait produire une « élite » du camp, à l'image de celle qui gouvernait en Allemagne. Les hommes ayant un sens social développé, les gens d'un certain niveau culturel ou idéologique, devaient périr écrasés par une animalité aveugle et primitive, et payer ainsi pour leur esprit plus subtil, pour leur générosité qui portait dans le langage hitlérien le nom de faiblesse et d'infériorité...

« Comme dans un petit Etat, une organisation sociale est créée qui repose, pas du tout fortuitement, sur la théorie hitlérienne du peuple, des maîtres et de l'Etat.

« A la base, une grande masse grise d'esclaves travaillant dur. Au sommet la classe des dirigeants : les détenues fonctionnaires, toutes-puissantes, ayant sur la masse le droit de vie et de mort; bien nourries, bien logées, possédant même le droit à l'amour (des S.S. et des détenus). »

Et voilà Auschwitz, *cité capitaliste* :

« Si les conditions matérielles du camp s'amélioraient, c'étaient les couches supérieures qui en profitaient : celles qui possédaient toutes les richesses — les dépouilles des esclaves. Les ouvrières et travailleuses agricoles continuaient

à coucher dans les mêmes baraques, continuaient à travailler dur, à être battues et à crever. » (Textes extraits de *Vingt mois à Auschwitz*, par Pelagia Lewinska.)

Que les camps de concentration aient eu d'autres significations, qu'ils aient assouvi le sadisme hitlérien, qu'ils aient amassé des millions d'otages virtuels, etc. — c'est possible. Mais la signification dominante, essentielle, semble bien être celle-ci : le fascisme représente le cas limite du capitalisme — et le camp de concentration la forme extrême et paroxystique, le cas limite de la cité moderne, de la ville industrielle.

Les intermédiaires entre nos villes et le camp de concentration peuvent être nombreux : le coron des mineurs, les baraquements des villages provisoires pour ouvriers, les villages des travailleurs coloniaux... Le rapport n'en existe pas moins!

Et c'est bien dans l'expérience du tragique le plus sombre — dans l'apparemment exceptionnel, dans le paroxysme de l'absurde, dans le conflit le plus pathétique entre l'homme et une Raison encore inhumaine — que vient révéler son essence la vie quotidienne la plus « banale », *notre* vie quotidienne. Comprendront-ils, ceux qui n'ont pas su regarder autour d'eux? Sauront-ils maintenant comprendre les villes et la vie « moderne » à la lumière cruelle des camps de concentration? — et sauront-ils comprendre en quelles monstrueuses réalités peuvent se transformer les *possibilités* de l'homme et de la Raison?...

Jusqu'à maintenant les possibilités humaines n'ont été distribuées que parcimonieusement,

alors que les « masses » — la communauté humaine — les fondent par leur travail.

Par un manque d'imagination qui vient d'un manque de raison (dialectique), la plupart des gens (parmi les « masses » elles-mêmes...) ne pensent pas que les choses puissent devenir profondément différentes de ce qu'elles sont. Ils croient facilement que toujours, à la même place, il y aura la même petite boutique — ou une boutique semblable —, la même maison, le même champ.

Le possible a parfois stimulé l'imagination des écrivains. Ils ont rêvé; ils ont « anticipé ». Et qu'ont-ils imaginé? des palais fabuleux, des édifices, des cités de plaisirs, des randonnées cosmiques. Combien ont cherché à se représenter ce que deviendrait la vie quotidienne, si elle se trouvait peu à peu haussée au niveau de ce que permettent la technique moderne et la science? si la richesse et la puissance ne se trouvaient plus hors de la communauté? si les excroissances monstrueuses, l'art pour l'art, la pensée pour la pensée, la puissance pour la puissance sur les hommes disparaissaient?

Mais si nous voulons, à notre tour, « anticiper » et former une image de l'avenir, il faut nous garder d'une erreur puérile : attribuer à l'homme futur, conçu d'après ce que nous sommes, simplement une quantité plus grande d'appareils et de moyens mécaniques.

Nous devons aussi pressentir (et c'est beaucoup plus difficile et complexe) des changements *qualitatifs*, des modifications dans la qualité de la vie — et avant tout *une autre attitude de l'être humain vis-à-vis de lui-même*.

Notre civilisation, comme toute réalité, a avancé par bonds inégaux, saccadés; avec des détours, des sinuosités, de brusques tournants.

Les sciences de la nature ont progressé les premières. Pour des motifs très divers, certains secteurs de la connaissance et de la vie sont restés en arrière. Les sciences de la réalité humaine (médecine, physiologie et psychologie — histoire — économie politique et ses applications, etc.) retardent encore sur les sciences de la nature. Quant à la vie pratique et quotidienne — secteur fondamental cependant — elle retarde à tel point qu'elle peut apparaître souvent inchangée ou seulement dégradée.

En certains moments privilégiés de lucidité ou d'action, un nombre de plus en plus grand d'individus peuvent participer à la science, à la puissance (technique) sur la nature, à la puissance politique (organisation, Etat, vie politique). Ces individus, exceptionnellement, arrivent à penser à l'échelle de l'Homme total — à l'échelle des Possibles. Mais pour ces individus eux-mêmes, en dehors des moments privilégiés, la masse des instants reste à un niveau incroyablement inférieur. Le contraste entre le possible et le réel, ce contraste historique et social, se transfère donc à l'« intérieur » des individus les mieux doués; il y devient conflit plus ou moins conscient entre la théorie et la pratique, entre le rêve et la réalité; et ce conflit est cause d'inquiétude et d'angoisse, comme toute contradiction irrésolue ou paraissant insoluble.

Quant à la foule des êtres humains, elle ne participe au réel et au possible que par un travail parcellaire, monotone, dont chaque indi-

vidu voit mal le résultat d'ensemble et le sens. Des formes nouvelles de communauté s'esquissent — dans l'action, dans la politique — mais ne sont pas encore chez nous, en France, consolidées, entrées dans la vie, sauf pour les plus avancés et les plus lucides parmi les « militants ». Dans leur travail comme dans leur vie « privée » et leurs loisirs, la plupart restent prisonniers de cadres étroits ou désuets. Même inquiets ou mécontents, même s'ils veulent la rupture de ces cadres sociaux, ils aperçoivent mal les possibilités. Ils ne bénéficient que de bribes et de fragments dérisoires de la puissance et de la splendeur qu'ils contribuent à créer. Et c'est là une contradiction intolérable — bien que familière et masquée, étouffée par des montagnes d'idéologies.

Vis-à-vis de lui-même et mises à part les formes de communauté qui s'esquissent et se défont suivant les conjonctures politiques, l'homme moderne se trouve de plus en plus un abandonné, un désarmé (par l'expression « homme moderne », entendons aussi l'enfant d'aujourd'hui, l'adolescent d'aujourd'hui). Les moralistes nomment cette situation : « crise morale », bien qu'il s'agisse de bien autre chose que de morale. Dépourvu de l'antique sagesse, qui n'a plus de sens dans une vie si éloignée de la nature, l'homme moderne n'a pas trouvé une sagesse nouvelle, fondée sur la puissance sur la nature (et sur sa propre nature). Personne n'a élaboré pour lui des techniques plus subtiles qu'autrefois, qui lui permettraient de se comprendre, d'orienter ses passions, de diriger sa vie. On l'a constaté bien des fois : nous savons

mieux ce qui se passe dans les atomes ou dans les étoiles que ce qui se passe dans notre corps et notre « âme ». La vie quotidienne fait donc encore partie de ce que les théoriciens marxistes nomment le « secteur non dominé ». Et c'est ce qui donne un dernier sens, le plus pathétique, à l'expression : « vie privée ». L'individu moderne est « privé » non seulement de réalité et de vérité sociales, mais de pouvoir sur lui-même.

Le progrès dans l'organisation de la vie ne sera donc pas seulement un progrès technique dans l'équipement extérieur : une quantité plus grande d'outillage.

Il sera aussi un progrès qualitatif ; l'individu cessera d'être une fiction, un mythe des démocraties bourgeoises — une forme vide et négative — une agréable illusion de chaque grain du sable humain. Il cessera d'être « privé » en devenant à la fois plus social, plus humain — et plus individuel. Nous avons montré comment la marche en avant de la réalité humaine se poursuivait suivant un processus dialectique : *objectivation* plus grande (l'être humain devient plus social, et se réalise dans un monde d'objets sociaux, matériels et humains) et *subjectivation* approfondie (conscience plus développée, réflexion et conscience de la puissance sur toute réalité).

Ce progrès dialectique suppose que l'individu humain deviendra l'objet (se prendra lui-même pour objet) de certaines techniques infiniment délicates mais efficaces, qui lui donneront un pouvoir effectif sur soi-même en tant que contenu (et non seulement forme vide de l'individualité). Notre pédagogie, notre psycholo-

gie ne sont que l'esquisse incertaine de ces techniques futures, par lesquelles le sujet deviendra pour lui-même objet (plus réel donc) et l'objet biologique et social deviendra sujet (conscience, liberté, pouvoir effectif).

Encore que très insuffisantes et contaminées par le mythe de l'individu (de l'individu déjà accompli, donné, fait comme un fait biologique ou social), notre pédagogie et notre psychologie naissantes nous démontrent déjà que ce pouvoir sur notre nature est possible. Ici encore, le retard du réel sur le possible (réel, non fictif et illusoire) se manifeste comme un trait caractéristique de notre temps.

Il s'agit donc bien d'une attitude nouvelle de l'homme envers l'homme — d'une modification *qualitative* dans la vie et la culture. De cette modification capitale, nous pouvons démontrer qu'elle est *possible*, d'ores et déjà. Nous ne pouvons même pas en pressentir les inépuisables conséquences.

Nous savons seulement que finira ce gigantesque mouvement informe, d'un tracé et d'une allure si incohérents et si compliqués, que nous avons nommé « aliénation humaine »...

L'aliénation a dépouillé la vie de tout ce qui autrefois, dans sa faiblesse primitive, lui conférait joie et sagesse. La science, la puissance ont été acquises, mais au prix de quels sacrifices? (de telle sorte que l'idée même du sacrifice de l'homme a été « essentielle » au cours du progrès de l'homme!). L'humain, dépouillé et projeté hors de lui-même, a été et reste livré à des forces qui cependant viennent de lui et ne sont que lui-même — déchiré et opposé à lui-même.

Cette aliénation fut *économique* (division du travail; propriété « privée »; formation des fétiches économiques: argent, marchandise, capital); *sociale* (formation des classes); *politique* (formation de l'Etat); *idéologique* (religions, métaphysiques, morales). Elle a été également *philosophique*: l'homme primitif, simple, au niveau de la nature, s'est scindé en sujet et objet, forme et contenu, nature et pouvoir, réalité et possibilité, vérité et illusion, communauté et individualité, corps et conscience (« âme », « esprit »). A travers ses illusions idéologiques, la philosophie a exprimé confusément cette situation de l'homme: déchirement et dépassement, processus dialectique, subjectivité et objectivité progressivement conquises. La philosophie et son vocabulaire spéculatif (métaphysique) ont fait partie de l'aliénation humaine. Mais l'homme ne s'est développé qu'à travers l'aliénation; l'histoire de la vérité ne se sépare pas de l'histoire des erreurs. De telle sorte que la philosophie, dans la mesure où elle se sépare de la métaphysique extérieure à l'humain, ne peut être condamnée en bloc, mais se « dépasse » et devient aujourd'hui la dénonciatrice de l'aliénation, l'accusatrice de l'inhumain. Elle contribue à poser le problème dans toute son étendue; elle pose dans sa totalité la question de l'homme total, en tenant compte de l'ensemble de nos connaissances (physiques, biologiques, économiques, historiques...). Elle affirme que le problème total de l'homme (le problème de l'homme total) se pose et se résout au niveau de la vie quotidienne — par une nouvelle conscience de cette vie, par la transformation de

cette vie. Alors, la philosophie s'épanouit en un ensemble nouveau : théorie de la connaissance, logique et méthodologie, critique sociale des idées, critique de la vie. Elle n'est plus la philosophie spéculative, détachée de l'action et de la vie, abstraite, contemplative. Et cependant, elle est encore la philosophie : la recherche, la découverte d'une « conception du monde », d'une *totalité vivante*. Le dépassement de la philosophie est aussi un épanouissement, un approfondissement de la philosophie!

Mais la philosophie, ni le philosophe, ne peuvent désormais se satisfaire d'eux-mêmes, clore leur horizon et tenter de considérer leur œuvre comme achevée.

La pensée, même la plus vraie, n'est encore qu'un moment exceptionnel. La masse des instants quotidiens (chez le « philosophe » et le « savant » comme chez les autres) ne participe qu'indirectement à ces éclairs, à ces visions d'ensemble. Ce n'est pas une métaphore tout à fait vaine, celle qui présente la pensée sur les cimes ou dans les nuées. Que cette métaphore n'exprime pas une vérité éternelle, cela semble maintenant prouvé. Reste le problème : comment les « masses » des instants et des êtres humains peuvent-elles « participer » à la vision d'ensemble?

Les mystiques, les métaphysiciens admettaient que la vie entière tourne autour des moments exceptionnels. D'après eux, elle s'y exprime et s'y concentre. Ce sont les fêtes : fêtes de l'esprit ou du cœur, fêtes publiques ou intimes. Pour atteindre et blesser à mort la conception mystique, il a fallu montrer que les fêtes

ont précisément perdu ce sens, cette vertu du temps où elles recevaient de la vie et lui restituaient toute leur magnificence. Le principe de la Fête est devenu, jusqu'à nos jours, celui d'une rupture avec la vie. Elles ont comporté — fêtes extérieures ou intérieures — une part croissante de comédie. Est-ce le destin de la vie? Et serions-nous voués, nous, masses des instants et des hommes, plaines marécageuses ou perdues dans la brume, foules « énormes et bêtes », à contempler les cimes et à les adorer? ou bien à ne nous hausser à leur niveau que par occasion, pour ensuite nous sentir précipités de plus haut dans les bas-fonds?

Le matérialisme dialectique nie ce destin, comme il nie tout « destin » pesant du dehors sur l'action. Il le nie, et il prouve sa négation. Sur ce point précis, sous cet angle, c'est « l'essence » du marxisme — un de ses aspects essentiels.

Et la méthode dialectique applique sa critique à ses propres efforts. La « vision » du monde qu'elle s'efforce d'atteindre, qu'elle pressent d'abord à certains « moments » de pensée — la conception totale du monde, la possibilité de *l'homme total* — n'a de sens que si elle cesse d'être une « vision » et une « conception » : que si elle pénètre dans la vie pour la transformer. Cette « philosophie » veut être sérieuse sans se prendre au sérieux.

L'homme vraiment humain ne sera pas l'homme de quelques moments éblouissants, l'homme ivre, l'homme se dévorant. Visionnaires, génies, héros, ont eu et auront encore leurs « moments », d'une importance et d'une effica-

cité parfois prodigieuse. Mais l'homme s'appropriera la nature et fera du monde une « joie qu'il se donne à lui-même » dans une suite de jours et de siècles.

Le programme déjà esquissé d'une critique de la vie quotidienne se précise ainsi :

a) Elle comportera une confrontation méthodique de la vie dite « moderne » avec le passé, d'une part, et de l'autre, et surtout, avec le possible,

de façon à déterminer les points, ou les secteurs, sur lesquels il s'est produit un repli, une « décadence » de la vie — ceux sur lesquels il y a retard par rapport au possible — ceux où apparaissent des formes nouvelles, riches de possibilités.

b) La réalité humaine, étudiée sous cet angle, se présente comme opposition et « contraste » d'un certain nombre de termes : quotidienneté et fêtes — masses et moments exceptionnels — banalité et splendeur — sérieux et jeu — réalité et rêves, etc..., etc...

La critique de la vie quotidienne comporte la recherche des rapports exacts entre ces termes. Elle implique une critique de la banalité par l'exceptionnel — *mais en même temps* la critique de l'exceptionnel par le banal, de « l'élite » par la masse — de la fête, du rêve, de l'art, de la poésie, par la réalité.

c) La critique de la vie quotidienne implique également une confrontation de la réalité humaine effective avec ses « expressions » : morale, psychologie, philosophie, religion, littérature.

Sous cet aspect, la religion n'est autre chose

qu'une critique directe, immédiate, négative, destructive, incessante, habile, de la vie — assez habile même pour se donner l'apparence de n'être pas ce qu'elle est.

La philosophie fut une critique *indirecte* de la vie par une « vérité » extérieure (métaphysique). Il convient maintenant d'examiner sous cet aspect la philosophie passée — et c'est l'œuvre qui s'impose au philosophe « actuel ». Étudier la philosophie comme critique indirecte de la vie, c'est envisager la vie (quotidienne) comme critique directe de la philosophie.

d) Les rapports des groupes et des individus interfèrent dans la vie quotidienne d'une manière qui échappe partiellement aux sciences spécialisées. Ces sciences tirent par abstraction de la réalité humaine, prodigieusement complexe, certains rapports, certains aspects essentiels. L'épuisent-elle? Il semble qu'après avoir ôté de la réalité humaine les rapports actuellement connus par l'histoire, par l'économie politique, par la biologie, il reste une sorte d'énorme masse informe, mal définie. C'est le fond obscur dont se détachent les rapports connus et les activités supérieures (scientifique, politique, esthétique).

De cette « matière humaine », l'étude de la vie quotidienne fait son objet propre. Elle l'étudie en elle-même et dans son rapport avec les formes différenciées, supérieures, qu'elle supporte. Et c'est ainsi qu'elle contribuera à saisir le « contenu total » de la conscience; elle apportera cette contribution à l'effort vers une saisie de l'ensemble, de la totalité — à la réalisation de l'homme total.

Au-delà des tentatives attendries des philanthropes et des humanistes sentimentaux (petits-bourgeois) pour « magnifier » les gestes humbles; — et de l'ironie prétendument supérieure qui dépréciait systématiquement la vie, n'y voyait que l'envers du décor et le côté bouffon de la tragédie,

la critique de la vie quotidienne — critique et positive — doit frayer la voie du véritable humanisme, celui qui croit en l'humain parce qu'il le connaît.

Toulouse, août-décembre 1945.

TABLE DES MATIÈRES

I. — Notes brèves sur quelques lieux devenus communs	7
II. — La connaissance de la vie quoti- dienne	51
III. — Le Marxisme comme connaissance de la vie quotidienne	63
IV. — Développement de la pensée mar- xiste	123
V. — Notes écrites un dimanche dans la campagne française	165
VI. — Les possibles	209