

MAURICE MERLEAU-PONTY

SIGNES

nrf

GALLIMARD

MAURICE MERLEAU-PONTY

SIGNES

nrf

GALLIMARD

*Il a été tiré de l'édition originale de cet ouvrage
quarante exemplaires sur vélin pur fil Lafuma-
Navarre numérotés de 1 à 40.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction
réservés pour tous pays, y compris la Russie.

© 1960, Éditions Gallimard.

PRÉFACE

Entre les essais philosophiques et les propos de circonstance, presque tous politiques, qui composent ce volume, quelle différence à première vue, quel disparate ! En philosophie, le chemin peut être difficile, on est sûr que chaque pas en rend possibles d'autres. En politique, on a l'accablante impression d'une percée toujours à refaire. Nous ne parlons même pas des hasards et de l'imprévu : le lecteur trouvera ici quelques erreurs de pronostic ; franchement, il en trouvera moins qu'il n'était à craindre. Le cas est bien plus grave : c'est comme si un mécanisme malin escamotait l'événement à l'instant où il vient de montrer son visage, comme si l'histoire exerçait une censure sur les drames dont elle est faite, comme si elle aimait à se cacher, ne s'entrouvrant à la vérité que dans de brefs moments de désarroi, et, le reste du temps, s'ingéniait à déjouer les « dépassements », à ramener les formules et les rôles du répertoire, et à nous persuader en somme qu'il ne se passe rien. Maurras disait qu'il avait connu en politique des évidences, en philosophie pure jamais. C'est qu'il ne regardait qu'à l'histoire révolue, et rêvait d'une philosophie elle aussi établie. Si on les prend en train de se faire, on verra que la philosophie trouve dans l'instant du commencement ses plus sûres évidences et que l'histoire à l'état naissant est songe ou cauchemar. Quand il lui arrive de poser une question, quand les angoisses et les colères amoncelées ont fini par prendre dans l'espace humain une forme identifiable, on s'imagine qu'après cela rien ne pourra plus

« élites » (et notamment les élites militaires) croit maintenant bâtir un pouvoir durable en s'isolant au sommet de l'État, et ne le délivre des harcèlements d'assemblée que pour l'exposer aux factions. Lui qui a dit qu'on ne se substitue pas à un peuple, (mais sans doute n'était-ce là qu'une formule de désespoir, de « service inutile »), il sépare l'ambition nationale et ce qu'il appelle le niveau de vie, — comme si aucune nation mûre pouvait accepter ces dilemmes, comme si l'économie dans la société réelle pouvait jamais être subalterne à la façon de l'Intendance dans la société factice de l'armée, comme si le pain et le vin et le travail étaient de soi choses moins graves, choses moins saintes que les livres d'histoire.

Cette histoire stationnaire et provinciale, on dira peut-être que c'est celle de la France. Mais le monde fait-il face plus franchement aux questions dont il est travaillé ? Parce qu'elles risquent de brouiller les frontières du communisme et du capitalisme, l'Eglise fait de son mieux pour les étouffer, reprend ses interdits oubliés, condamne à nouveau le socialisme, si ce n'est la démocratie, tente de réoccuper les positions de la religion d'État, réprime partout, et d'abord dans ses propres rangs, l'esprit de recherche et la confiance dans la vérité.

Quant à la politique communiste, on sait à travers combien de filtres l'air de la déstalinisation a dû passer avant de parvenir à Paris ou à Rome. Après tant de désaveux du « révisionnisme », et surtout après Budapest, il faut de bons yeux pour voir que la société soviétique s'engage dans une autre époque, qu'elle liquide, avec le stalinisme, l'esprit de la guerre sociale et s'oriente vers les formes nouvelles de la puissance. Cela s'appelle officiellement passage à la phase supérieure du communisme. Le pronostic d'une évolution spontanée vers le communisme mondial couvre-t-il d'invariables desseins de domination, ou bien n'est-il qu'une manière décente de dire que l'on renonce à forcer le passage ? Ou se tient-on entre les deux lignes, prêt à se rabattre en cas de danger sur l'ancienne ? La question des fins n'est pas la vraie question, ni celle du masque et du visage. Peut-être les desseins concertés comptent-ils moins que la réalité humaine et le mouvement

de l'ensemble. Peut-être l'U.R.S.S. a-t-elle plusieurs visages et l'équivoque est-elle dans les choses. On doit alors saluer comme un progrès vers la clarté l'entrée, avec Khrouchtchev, de l'humour noir et de la paix chaude sur le théâtre international. Si l'humour est, comme dit Freud, la douceur du surmoi, c'est là peut-être le maximum de détente que tolère le surmoi de l'histoire.

A quoi bon avoir eu raison hier contre le stalinisme, aujourd'hui contre Alger, à quoi bon dénouer patiemment les faux nœuds du communisme et de l'anticommunisme, et mettre noir sur blanc ce que l'un et l'autre savent mieux que nous, si ces vérités de demain ne dispensent pas un jeune homme aujourd'hui des aventures du fascisme et du communisme, si elles sont stériles tant qu'elles ne sont pas dites à la manière politique, — dans ce langage qui dit sans dire, qui touche en chacun les ressorts de la colère et de l'espoir, — et qui ne sera jamais la prose du vrai ? N'est-ce pas un incroyable malentendu si tous les philosophes ou presque se sont crus obligés d'avoir une politique, alors qu'elle relève de l'« usage de la vie » et se dérobe à l'entendement ? La politique des philosophes, c'est celle que personne ne *fait*. Est-ce donc une politique ? N'y a-t-il pas bien des choses dont ils puissent plus sûrement parler ? Et quand ils tracent de sages perspectives, dont les intéressés ne veulent rien savoir, n'avouent-ils pas simplement qu'ils ne savent pas de quoi il s'agit ?



Ces réflexions sont latentes un peu partout. On les devine chez des lecteurs et des écrivains qui sont ou qui furent marxistes et qui, divisés sur tout le reste, semblent d'accord pour constater la séparation de la philosophie et de la politique. Ils ont plus que personne tenté de vivre sur les deux plans ensemble. Leur expérience domine la question, et c'est à travers elle qu'il faudrait la reconsidérer.

Une chose est sûre d'abord, c'est qu'il y a eu une manie politique chez les philosophes qui n'a fait ni de bonne politique ni de bonne philosophie. Parce que, comme on

sait, la politique est la *moderne tragédie*, on attendait d'elle le *dénouement*. Sous prétexte que toutes les questions humaines s'y retrouvent, toute colère politique devenait colère sainte, et la lecture du journal, comme Hegel l'a dit un jour de sa jeunesse, la prière du matin philosophique. Le marxisme trouvait dans l'histoire tous les drames abstraits de l'Être et du Néant, il y avait déposé une immense charge métaphysique, — avec raison puisqu'il pensait à la membrure, à l'architectonique de l'histoire, à l'insertion de la matière et de l'esprit, de l'homme et de la nature, de l'existence et de la conscience, dont la philosophie ne donne que l'algèbre ou le schéma. Reprise totale des origines humaines dans un nouvel avenir, la politique révolutionnaire passait par ce centre métaphysique. Mais dans la période récente, c'est à la politique de pure tactique, série discontinue d'actions et d'épisodes sans lendemain, qu'on liait toutes les formes de l'esprit et de la vie. Au lieu d'unir leurs vertus, philosophie et politique échangeaient dès lors leurs vices : on avait une pratique rusée et une pensée superstitieuse. A propos d'un vote du groupe parlementaire ou d'un dessin de Picasso, que d'heures, que d'arguments consumés, comme si l'Histoire Universelle, la Révolution, la Dialectique, la Négativité étaient vraiment présentes sous ces maigres espèces. En fait, privés de tout contact avec le savoir, la technique, l'art, les mutations de l'économie, les grands concepts historico-philosophiques étaient exsangues, et, — sauf chez les meilleurs, — le rigorisme politique donnait la main à la paresse, à l'incuriosité, à l'improvisation. Si tel était le mariage de la philosophie et de la politique, on pensera qu'il faut se féliciter du divorce. Des écrivains marxistes ont rompu avec tout cela et reprennent leur rôle : quoi de mieux ? Pourtant, il y a une « mauvaise » rupture de la philosophie et de la politique qui ne sauve rien, et qui les laisse à leur misère.

A écouter ces écrivains, on sent quelquefois un malaise. Tantôt ils disent qu'ils restent marxistes sur des points essentiels, sans trop préciser lesquels, ni comment on peut être marxiste sur *certains points*, — quittes à sourire entre eux de la confusion où se coudoient marxistes, marxien et

forment, elle, audace et résolution, en rêverie, en espérance. Consolation qui n'est pas innocente, car elle referme le débat ouvert en eux et autour d'eux, elle étouffe des questions qui s'imposent : celle d'abord de savoir s'il y a une opération de destruction-réalisation, notamment une réalisation de la pensée qui la rende superflue comme instance indépendante, ou si ce schéma ne sous-entend pas une positivité absolue de la nature, une négativité absolue de l'histoire ou antiphysis, que Marx croyait constater dans les choses autour de lui, mais qui ne sont peut-être qu'une certaine philosophie, et ne peuvent être exceptées du réexamen. Celle de savoir ensuite si ce non qui est un oui, formule philosophique de la révolution, ne justifie pas une pratique d'autorité illimitée, les appareils qui tiennent le rôle historique du négatif étant de ce fait élevés au-dessus de tout critère assignable et aucune « contradiction », même celle de Budapest, ne leur étant en droit opposable. C'est cet ensemble d'interrogations sur l'ontologie marxiste qui est escamoté si l'on valide d'emblée le marxisme comme vérité pour plus tard. Elles ont toujours fait le pathos et la vie profonde du marxisme : il était l'essai ou l'épreuve de la négation créatrice, de la réalisation-destruction ; en les oubliant, on le désavoue comme révolution. En tout cas, si on lui accorde sans débat sa prétention de n'être pas une philosophie, d'être l'expression d'un seul grand fait historique, (et sa critique de toute philosophie comme alibi et faute contre l'histoire), puisque par ailleurs on constate qu'il n'y a pas à présent de mouvement prolétarien à l'échelle mondiale, on le met en position d'inactivité et l'on se définit soi-même comme marxiste honoraire. Si le divorce de la philosophie et de la politique est prononcé aux seuls torts de la philosophie, ce sera un divorce manqué. Car on peut manquer un divorce, aussi bien qu'un mariage.

Nous ne supposons ici aucune thèse préétablie ; notamment nous ne confondons pas le marxisme et le communisme devant le tribunal de la philosophie comme savoir absolu, sous prétexte qu'ils l'excluent l'un et l'autre : la différence est claire entre la règle marxiste de ne pas détruire la philosophie sans la réaliser, et la pratique sta-

linienne qui la détruit simplement. Nous n'insinuons même pas que cette règle dégénère inévitablement dans cette pratique. Nous disons qu'avec les événements des dernières années le marxisme est décidément entré dans une nouvelle phase de son histoire, où il peut inspirer, orienter des analyses, garder une sérieuse valeur heuristique, mais où il n'est certainement plus vrai *dans le sens où il se croyait vrai*, et que l'expérience récente, l'installant dans un ordre de la *vérité seconde*, donne aux marxistes une assiette et presque une méthode nouvelles qui rendent vaines les mises en demeure. Quand on leur demande — et quand ils se demandent — s'ils sont encore marxistes, à cette mauvaise question, il n'y a que de mauvaises réponses, non seulement parce que, comme nous le disions plus haut, une réponse précise supposerait achevé un immense travail de mise en perspective, mais parce que, même fait, ce travail ne pourrait se conclure par aucune réponse simple, parce que, dès qu'elle se pose, cette question-là exclut le oui et le non. Il serait insensé de se représenter les événements récents comme une de ces « expériences cruciales » qui, malgré un légende tenace, n'existent pas même en physique, et après lesquelles on pourrait conclure que la théorie est « vérifiée » ou « réfutée ». Il est incroyable que la question soit posée en ces termes rudimentaires, comme si le « vrai » et le « faux » étaient les deux seuls modes d'existence intellectuelle. Même dans les sciences, un ensemble théorique dépassé peut être réintégré dans le langage de celui qui le dépasse, il reste signifiant, il garde sa vérité. Quand il s'agit de toute l'histoire intérieure du marxisme, et de ses rapports avec la philosophie et avec l'histoire pré- et post-marxistes, nous savons bien dès maintenant que la conclusion ne pourra jamais être une de ces platitudes qu'on entend trop souvent : qu'il est « toujours valable » ou qu'il est « démenti par les faits ». Derrière les énoncés marxistes, vérifiés ou démentis, il y a toujours le marxisme comme matrice d'expériences intellectuelles et historiques, qui peut toujours, moyennant quelques hypothèses auxiliaires, être sauvé de l'échec, comme d'ailleurs on peut toujours soutenir qu'il n'est pas validé en bloc par le succès. La doctrine depuis un siècle

a inspiré tant d'entreprises théoriques et pratiques, a été le laboratoire de tant d'expériences réussies ou manquées, a été pour ses adversaires mêmes, le stimulus de tant de réponses, de hantises, de contre-doctrines si profondément significatives, qu'après cela il est simplement barbare de parler de « réfutation » comme d'ailleurs de « vérification ». Même s'il se rencontre des « erreurs » dans les formules fondamentales du marxisme, dans son ontologie dont nous parlions tout à l'heure, elles ne sont pas de celles que l'on peut simplement barrer ou oublier. Même s'il n'y a pas de pure négation qui soit un oui, ou qui soit négation absolue d'elle-même, l'« erreur » ici n'est pas le contraire simple de la vérité, elle est plutôt une vérité manquée. Il y a une relation interne du positif et du négatif, c'est elle que Marx avait en vue, même s'il a eu le tort de l'astreindre à la dichotomie objet-sujet; elle opère dans des morceaux entiers de son œuvre, elle ouvre à son analyse historique des dimensions nouvelles et fait qu'elles peuvent cesser d'être concluantes au sens où l'entendait Marx sans cesser d'être sources de sens et réinterprétables. Les thèses de Marx peuvent rester vraies comme le théorème de Pythagore est vrai, non plus au sens où il le fut pour celui qui l'a inventé — comme vérité identique et propriété de l'espace même — mais comme propriété d'un certain modèle d'espace parmi d'autres espaces possibles. L'histoire de la pensée ne prononce pas sommairement : ceci est vrai, cela est faux. Comme toute histoire, elle a des décisions sourdes : elle désamorce ou embaume certaines doctrines, les transforme en « messages » ou en pièces de musée. Il y en a d'autres qu'au contraire elle maintient en activité, non qu'il y ait entre elles et une « réalité » invariable quelque miraculeuse adéquation ou correspondance, — cette vérité ponctuelle ou décharnée n'est ni suffisante ni même nécessaire pour qu'une doctrine soit grande, — mais parce qu'elles restent parlantes au-delà des énoncés, des propositions, intermédiaires obligés si l'on veut aller plus loin. Ce sont là les *classiques*. On les reconnaît à ceci que personne ne les prend à la lettre, et que pourtant les faits nouveaux ne sont jamais absolument hors de leur compétence, qu'ils tirent d'eux de nouveaux échos, qu'ils révèlent

en eux de nouveaux reliefs. Nous disons que le réexamen de Marx serait la méditation d'un classique et qu'il ne saurait se terminer par le *nihil obstat* ni par la mise à l'index. Etes-vous ou n'êtes-vous pas cartésien ? La question n'a pas grand sens, puisque ceux qui rejettent ceci ou cela dans Descartes ne le font que par des raisons qui doivent beaucoup à Descartes. Nous disons que Marx est en train de passer à cette vérité seconde.

Et nous le disons au seul nom de l'expérience récente, notamment de celle des écrivains marxistes. Car enfin quand ils en sont venus, communistes depuis longtemps, à quitter le parti ou à s'en laisser exclure, l'ont-ils fait en « marxistes » ou en « non-marxistes » ? En le faisant, ils ont précisément signifié que le dilemme était verbal, qu'il fallait passer outre, qu'aucune doctrine ne pouvait prévaloir contre les choses, ni transformer en victoire du prolétariat la répression de Budapest. Ils n'ont pas rompu avec l'orthodoxie au nom de la liberté de conscience et de l'idéalisme philosophique, mais parce qu'elle avait fait dépérir un prolétariat jusqu'à la révolte et à la critique des armes, et avec lui la vie de ses syndicats et de son économie, et avec elle la vérité interne et la vie de la science, de l'art. Ils ont donc rompu en marxistes. Et pourtant, en rompant, ils transgressaient la règle, marxiste aussi, qui porte qu'à chaque moment il y a un camp du prolétariat et un camp de ses adversaires, que toute initiative s'apprécie par rapport à cette fissure de l'histoire, et qu'on ne doit en aucun cas « faire le jeu de l'adversaire ». Ils ne se trompent pas et ne nous trompent pas quand ils disent aujourd'hui qu'ils restent marxistes, mais à condition d'ajouter que leur marxisme ne s'identifie plus avec aucun appareil, qu'il est une vue de l'histoire et non pas le mouvement en acte de l'histoire, — bref qu'il est une philosophie. Au moment où ils rompaient, ils ont, dans la colère ou le désespoir, anticipé ou rejoint une des silencieuses promotions de l'histoire, et c'est eux après tout qui ont fait de Marx un classique ou un philosophe.

On leur disait : toute initiative, toute recherche politique ou non politique s'apprécie selon les incidences politiques, la ligne politique selon l'intérêt du parti, et l'intérêt

marxisme instrument d'analyse théorique, au marxisme qui définissait la théorie comme la conscience d'une pratique. Il y a des situations de lutte des classes, et l'on peut même, si l'on veut, formuler la situation mondiale en termes de prolétariat et de bourgeoisie : ce n'est plus qu'une manière de parler, et le prolétariat qu'un nom pour une politique rationnelle.

Ce que nous défendons ici, sous le nom de philosophie, c'est très précisément le genre de pensée auquel les marxistes ont été reconduits par les choses. Notre temps peut décevoir chaque jour une rationalité naïve : découvrant par toutes ses fissures le fondamental, il appelle une lecture philosophique. Il n'a pas absorbé la philosophie, elle ne le surplombe pas. Elle n'est ni servante, ni maîtresse de l'histoire. Leurs rapports sont moins simples qu'on ne l'avait cru : c'est à la lettre une *action à distance*, chacune du fond de sa différence exigeant le mélange et la promiscuité. Nous avons encore à apprendre le bon usage de cet empiètement — et notamment une philosophie d'autant moins liée par les responsabilités politiques qu'elle a les siennes, d'autant plus libre d'entrer partout qu'elle ne se substitue à personne, qu'elle ne *joue* pas aux passions, à la politique, à la vie, qu'elle ne les refait pas dans l'imaginaire, mais dévoile précisément l'Être que nous habitons.

**

On rit du philosophe qui veut que le « processus historique » passe par sa table de travail. Il se venge en réglant leur compte aux absurdités de l'histoire. Tel est son emploi dans un vaudeville maintenant séculaire. Qu'on regarde plus haut dans le passé, qu'on se demande ce que peut être la philosophie aujourd'hui : on verra que la philosophie de survol fut un épisode, et qu'il est révolu.

Maintenant comme jadis, la philosophie commence par le : qu'est-ce que penser ? et d'abord s'y absorbe. Pas d'instruments ici ni d'organes. C'est un pur : il m'apparaît que... Celui devant qui tout paraît ne peut être dissimulé à lui-même, il s'apparaît tout le premier, il est cette apparition de soi à soi, il surgit de rien, rien ni personne ne

peut l'empêcher d'être soi, ni l'y aider. Il fut toujours, il est partout, il est roi dans son île déserte.

Mais la première vérité ne peut être qu'une demi-vérité. Elle ouvre sur autre chose. Il n'y aurait rien s'il n'y avait cet abîme du soi. Seulement un abîme n'est pas rien, il a ses bords, ses entours. On pense toujours à quelque chose, sur, selon, d'après quelque chose, à l'endroit, à l'encontre de quelque chose. Même l'action de penser est prise dans la poussée de l'être. Je ne peux pas penser identiquement à la même chose plus d'un instant. L'ouverture par principe est aussitôt comblée, comme si la pensée ne vivait qu'à l'état naissant. Si elle se maintient, c'est à travers — c'est par le glissement qui la jette à l'inactuel. Car il y a l'inactuel de l'oubli, mais aussi celui de l'acquis. C'est par le temps que mes pensées datent, c'est par lui aussi qu'elles font date, qu'elles ouvrent un avenir de pensée, un cycle, un champ, qu'elles font corps ensemble, qu'elles sont une seule pensée, qu'elles sont moi. La pensée ne trouve pas le temps, elle continue le sillage des précédentes pensées, sans même exercer le pouvoir, qu'elle présume, de le tracer à nouveau, comme nous pourrions, si nous voulions, revoir l'autre versant de la colline : mais à quoi bon, puisque la colline est là ? A quoi bon m'assurer que ma pensée du jour recouvre ma pensée d'hier : je le sais bien puisque aujourd'hui je vois plus loin. Si je pense, ce n'est pas que je saute hors du temps dans un monde intelligible, ni que je recrée chaque fois la signification à partir de rien, c'est que la flèche du temps tire tout avec elle, fait que mes pensées successives soient, dans un sens second, simultanées, ou du moins qu'elles empiètent légitimement l'une sur l'autre. Je fonctionne ainsi par construction. Je suis installé sur une pyramide de temps qui a été moi. Je prends du champ, je m'invente, mais non sans mon équipement temporel, comme je me déplace dans le monde, mais non sans la masse inconnue de mon corps. Le temps est ce « corps de l'esprit » dont parlait Valéry. Temps et pensée sont enchevêtrés l'un dans l'autre. La nuit de la pensée est habitée par une lueur de l'Être.

Comment imposerait-elle aucune nécessité aux choses ? Comment les réduirait-elle aux purs objets qu'elle se cons-

truit ? Avec l'attache secrète du temps, j'apprends celle de l'être sensible, ses « côtés » incompatibles et simultanés. Je le vois comme il est sous mes yeux, mais aussi comme je le verrais d'un autre site, et cela non pas possiblement, mais actuellement, car dès maintenant il brille ailleurs de beaucoup de feux qui me sont masqués. Quand on dit : simultanété, veut-on dire temps, veut-on dire espace ? Cette ligne de moi à l'horizon, c'est un rail pour le mouvement de mon regard. La maison à l'horizon luit solennellement comme une chose passée ou une chose espérée. Et mon passé inversement a son espace, ses chemins, ses lieux-dits, ses monuments, Sous les ordres croisés, mais distincts, du successif et du simultané, sous la suite des synchronies qui s'ajoutent ligne à ligne, on retrouve un réseau sans nom, des constellations d'heures spatiales, de points-événements. Faut-il même dire chose, faut-il dire imaginaire ou idée, quand chaque chose est plus loin qu'elle-même, quand chaque fait peut être dimension, quand les idées ont leurs régions ? Toute la description de notre paysage et de nos lignes d'univers, celle de notre monologue intérieur seraient à refaire. Les couleurs, les sons, les choses comme les étoiles de Van Gogh, sont des foyers, des rayonnements d'être.

Prenons *les autres* à leur apparition dans la chair du monde. Ils ne seraient pas pour moi, dit-on, si je ne les reconnaissais, si je ne déchiffrais sur eux quelque signe de la présence à soi dont je détiens l'unique modèle. Mais si ma pensée n'est que l'envers de mon temps, de mon être passif et sensible, c'est toute l'étoffe du monde sensible qui vient quand j'essaie de me saisir, et les autres qui sont pris en elle. Avant d'être et pour être soumis à mes conditions de possibilité, et reconstruits à mon image, il faut qu'ils soient là comme reliefs, écarts, variantes d'une seule Vision à laquelle je participe aussi. Car ils ne sont pas des fictions dont je peuplerais mon désert, des fils de mon esprit, des possibles à jamais inactuels, mais ils sont mes jumeaux ou la chair de ma chair. Certes je ne vis pas leur vie, ils sont définitivement absents de moi et moi d'eux. Mais cette distance est une étrange proximité dès qu'on retrouve l'être du sensible, puisque le sensible est

précisément ce qui, sans bouger de sa place, peut hanter plus d'un corps. Cette table que touche mon regard, personne ne la verra : il faudrait être moi. Et pourtant je sais qu'elle pèse au même moment exactement de même façon sur tout regard. Car les autres regards, je les vois, eux aussi, c'est dans le même champ où sont les choses qu'ils dessinent une conduite de la table, qu'ils lient pour une nouvelle compréence les parties de la table l'une à l'autre. Là-bas se renouvelle ou se propage, sous couvert de celle qu'à l'instant je fais jouer, l'articulation d'un regard sur un visible. Ma vision en recouvre une autre, ou plutôt elles fonctionnent ensemble et tombent par principe sur le même Visible. Un de mes visibles se fait voyant. J'assiste à la métamorphose. Désormais il n'est plus l'une des choses, il est en circuit avec elles ou il s'interpose entre elles. Quand je le regarde, mon regard ne s'arrête plus, ne se termine plus à lui, comme il s'arrête ou se termine aux choses; par lui, comme par un relais, il continue vers les choses — les mêmes choses que j'étais seul à voir, que je serai toujours seul à voir, mais que lui aussi, désormais, est seul à voir à sa manière. Je sais maintenant que *lui aussi* est seul à être soi. Tout repose sur la richesse insurpassable, sur la miraculeuse multiplication du sensible. Elle fait que les mêmes choses ont la force d'être choses pour plus d'un, et que quelques-unes parmi elles — les corps humains et animaux — n'ont pas seulement des faces cachées, que leur « autre côté »¹ est un autre sentir *compté à partir de mon sensible*. Tout tient à ce que cette table, celle qu'à l'instant mon regard balaye et dont il interroge la texture, n'appartient à aucun espace de conscience et s'insère aussi bien dans le circuit des autres corps — à ce que nos regards ne sont pas des actes de conscience, dont chacun revendiquerait une indéclinable priorité, mais ouverture de notre chair aussitôt remplie par la chair universelle du monde — à ce que de la sorte les corps vivants se ferment sur le monde, se font corps voyants, corps touchants, et *a fortiori* sensibles à eux-mêmes, puisqu'on ne saurait toucher ou voir sans être capable de

1. HUSSERL.

se toucher et de se voir. Toute l'énigme est dans le sensible, dans cette télé-vision qui nous fait au plus privé de notre vie simultanés avec les autres et avec le monde.

Que sera-ce quand l'un d'eux va se retourner sur moi, soutenir mon regard et refermer le sien sur mon corps et sur mon visage ? Sauf si nous recourons à la ruse de la parole, et mettons en tiers entre nous un domaine commun de pensées, l'expérience est intolérable. Il n'y a plus rien à regarder qu'un regard, celui qui voit et ce qui est vu sont exactement substituables, les deux regards s'immobilisent l'un sur l'autre, rien ne peut les distraire et les distinguer l'un de l'autre, puisque les choses sont abolies et que chacun n'a plus à faire qu'à son double. Pour la réflexion, il n'y a là encore que deux « points de vue » sans commune mesure, deux *je pense* dont chacun peut se croire vainqueur de l'épreuve, puisque, après tout, si je pense que l'autre me pense, ce n'est encore là qu'une de mes pensées. La vision fait ce que la réflexion ne comprendra jamais : que le combat quelquefois soit sans vainqueur, et la pensée désormais sans titulaire. Je le regarde. Il voit que je le regarde. Je vois qu'il le voit. Il voit que je vois qu'il le voit... L'analyse est sans fin, et si elle était la mesure de toutes choses, les regards glisseraient indéfiniment l'un sur l'autre, *il n'y aurait jamais qu'un seul cogito à la fois*. Or, bien que les reflets des reflets aillent en principe à l'infini, la vision fait que les noires issues des deux regards s'ajustent l'une à l'autre, et qu'on ait, non plus deux consciences avec leur téléologie propre, mais deux regards l'un dans l'autre, seuls au monde. Elle esquisse ce que le désir accomplit quand il expulse deux « pensées » vers cette ligne de feu entre elles, cette brûlante surface, où elles cherchent un accomplissement qui soit le même identiquement pour elles deux, comme le monde sensible est à tous.

La parole, disions-nous, romprait cette fascination. Elle ne la supprimerait pas, elle la différerait, elle la reporterait plus loin. Car elle prend son élan, elle est roulée dans la vague de la communication muette. Elle arrache ou déchire des significations dans le tout indivis du nommable, comme nos gestes dans celui du sensible. On brise le langage quand

on en fait un moyen ou un code pour la pensée, et l'on s'interdit de comprendre à quelle profondeur les mots vont en nous, qu'il y ait un besoin, une passion de parler, une nécessité de se parler dès qu'on pense, que les mots aient pouvoir de susciter des pensées — d'implanter des dimensions de pensée désormais inaliénables —, qu'ils mettent sur nos lèvres des réponses dont nous ne nous savions pas capables, qu'ils nous apprennent, dit Sartre, notre propre pensée. Le langage ne serait pas, selon le mot de Freud, un « réinvestissement » total de notre vie, notre élément, comme l'eau est l'élément des poissons, s'il doublait du dehors une pensée qui légifère dans sa solitude pour toute autre pensée possible. Une pensée et une expression parallèles devraient être chacune dans son ordre complètes, on ne pourrait concevoir d'irruption de l'une dans l'autre, d'interception de l'une par l'autre. Or l'idée même d'un énoncé complet est inconsistante : ce n'est pas parce qu'il est en soi complet que nous le comprenons, c'est parce que nous avons compris que nous le disons complet ou suffisant. Il n'est pas davantage de pensée qui soit complètement pensée et qui ne demande à des mots le moyen d'être présente à elle-même. Pensée et parole s'escomptent l'une l'autre. Elles se substituent continuellement l'une à l'autre. Elles sont relais, stimulus l'une pour l'autre. Toute pensée vient des paroles et y retourne, toute parole est née dans les pensées et finit en elles. Il y a entre les hommes et en chacun une incroyable végétation de paroles dont les « pensées » sont la nervure. — On dira : mais enfin, si la parole est autre chose que bruit ou son, c'est que la pensée y dépose une charge de sens —, et le sens lexical ou grammatical d'abord — de sorte qu'il n'y a jamais contact que de la pensée avec la pensée —. Bien sûr, des sons ne sont parlants que pour une pensée, cela ne veut pas dire que la parole soit dérivée ou seconde. Bien sûr, le système même du langage a sa structure pensable. Mais, quand nous parlons, nous ne la pensons pas comme la pense le linguiste, nous n'y pensons pas même, nous pensons à *ce que nous disons*. Ce n'est pas seulement que nous ne puissions penser à deux choses à la fois : on dirait que, *pour* avoir devant nous un signifié, que ce soit

à l'émission ou à la réception, *il faut* que nous cessions de nous représenter le code et même le message, que nous nous fassions purs opérateurs de la parole. La parole opérante fait penser et la pensée vive trouve magiquement ses mots. Il n'y a pas *la* pensée et *le* langage, chacun des deux ordres à l'examen se dédouble et envoie un rameau dans l'autre. Il y a la parole sensée, qu'on appelle pensée — et la parole manquée qu'on appelle langage. C'est quand nous ne comprenons pas que nous disons : ce sont là des mots, et par contre, nos propres discours sont pour nous pure pensée¹. Il y a une pensée inarticulée (le « aha-Erlebnis » des psychologues) et il y a la pensée accomplie — qui soudain se trouve à son insu entourée de mots. Les opérations expressives se passent entre parole pensante et pensée parlante, et non pas, comme on le dit légèrement, entre pensée et langage. Ce n'est pas parce qu'ils sont parallèles que nous parlons, c'est parce que nous parlons qu'ils sont parallèles. La faiblesse de tout « parallélisme » est qu'il se donne des correspondances entre les ordres et nous masque les opérations qui d'abord les ont produites par empiètement. Les « pensées » qui tapissent la parole et font d'elle un système compréhensible, les champs ou dimensions de pensée que les grands auteurs et notre propre travail ont installés en nous sont des ensembles ouverts de significations disponibles que nous ne réactivons pas, ce sont des sillages du penser que nous ne retraçons pas, que nous continuons. Nous avons cet acquis comme nous avons des bras, des jambes, nous en usons sans y penser, comme nous « trouvons » sans y penser nos jambes, nos bras, et Valéry a bien fait d'appeler « animal de mots » cette puissance parlante où l'expression se prémédite. On ne peut la comprendre comme union de deux ordres positifs. Mais si le signe n'est qu'un certain écart entre les signes, la signification un même écart entre les significations, la pensée et la parole se recouvrent comme deux reliefs. Comme pures différences elles sont indiscernables. Il s'agit, dans l'expression, de réorganiser les choses-dites, de les affecter d'un nouvel indice de courbure, de

1. Jean PAULHAN.

les plier à un certain relief du sens. Il y avait ce qui se comprend et se dit de soi-même — notamment ce qui, plus mystérieusement, du fond du langage, interpelle d'avance toutes choses comme nommables — il y a ce qui est à dire, et qui n'est encore qu'une inquiétude précise dans le monde des choses-dites. Il s'agit de faire en sorte que les deux se recouvrent ou se croisent. Je ne ferais jamais un pas si ma vision du but au loin ne trouvait dans mon corps un art naturel de la transformer en vision proche. Ma pensée ne saurait faire un pas si l'horizon de sens qu'elle ouvre ne devenait, par la parole, ce qu'on appelle au théâtre un *praticable*.

Le langage peut varier et amplifier autant qu'on voudra la communication intercorporelle : il a même ressort, même style qu'elle. Encore une fois, il faut que ce qui était secret devienne public et presque *visible*. Ici comme là les significations passent par paquets entiers, à peine soutenues par quelques gestes péremptaires. Ici comme là je vise les choses et les autres solidairement. Parlant aux autres (ou à moi-même), je ne parle pas de mes pensées, je les parle, et ce qui est entre elles, mes arrière-pensées, mes sous-pensées. On répondra : ce n'est pas là *ce que* vous dites, c'est ce que l'interlocuteur induit... Écoutons Marivaux : « Je ne songeais pas à vous appeler coquette. — Ce sont des choses qui se trouvent dites avant qu'on y rêve. » Dites par qui ? Dites à qui ? Non par un esprit à un esprit, mais par un être qui a corps et langage à un être qui a corps et langage, chacun des deux tirant l'autre par des fils invisibles comme ceux qui tiennent les marionnettes, faisant parler, faisant penser l'autre, le faisant devenir ce qu'il est, et qu'il n'aurait jamais été tout seul. Ainsi les choses se *trouvent dites* et se *trouvent pensées* comme par une Parole et par un Penser que nous n'avons pas, qui nous ont. On dit qu'il y a un mur entre nous et les autres, mais c'est un mur que nous faisons ensemble : chacun place sa pierre au creux laissé par l'autre. Même les travaux de la raison supposent de ces conversations infinies. Tous ceux que nous avons aimés, détestés, connus ou seulement entrevus parlent par notre voix. Pas plus que l'espace n'est fait de points en soi simultanés, pas

plus que notre durée ne peut rompre ses adhérences à un espace des durées, le monde communicatif n'est un faisceau de consciences parallèles. Les traces se brouillent et passent l'une dans l'autre, elles font un seul sillage de « durée publique ».

C'est sur ce modèle qu'il faudrait penser le monde historique. A quoi bon se demander si l'histoire est faite par les hommes ou par les choses, puisque de toute évidence les initiatives humaines n'annulent pas le poids des choses et que la « force des choses » opère toujours à travers des hommes ? C'est justement cet échec de l'analyse, quand elle veut tout rabattre sur un seul plan, qui dévoile le vrai milieu de l'histoire. Il n'y a pas d'analyse qui soit dernière parce qu'il y a une chair de l'histoire, qu'en elle comme dans notre corps, tout porte, tout compte, — et l'infrastructure, et l'idée que nous nous en faisons, et surtout les échanges perpétuels entre l'une et l'autre où le poids des choses devient signe aussi, les pensées forces, le bilan événement. On demande : où l'histoire se fait-elle ? Qui la fait ? Quel est ce mouvement qui trace et laisse derrière lui les figures du sillage ? Il est du même ordre que le mouvement de la Parole et de la Pensée, et enfin que l'éclatement du monde sensible entre nous : partout il y a sens, dimensions, figures par-delà ce que chaque « conscience » aurait pu produire, et ce sont pourtant des hommes qui parlent, pensent, voient. Nous sommes dans le champ de l'histoire comme dans le champ du langage ou de l'être.

Ces métamorphoses du privé en public, des événements en méditations, de la pensée en paroles et des paroles en pensée, cet écho venu de partout, qui fait que, parlant à autrui, on parle aussi à soi, et on parle de l'être, ce fourmillement des mots derrière les mots, des pensées derrière les pensées — cette substitution universelle est aussi une sorte de stabilité. Joubert écrivait à Chateaubriand qu'il n'avait qu'à « secouer son talisman ». Bien qu'il soit plus difficile de vivre que d'écrire des livres, c'est un fait que, notre appareillage corporel et linguistique étant donné, tout ce que nous faisons a finalement un sens et un nom, — même si d'abord nous ne savons pas lequel. Les idées

ne sont plus une deuxième positivité, un second monde qui exposerait ses richesses sous un second soleil. En retrouvant le monde ou l'être « vertical », celui qui est debout devant mon corps debout, et en lui les autres, nous apprenons une dimension où les idées obtiennent aussi leur vraie solidité. Elles sont les axes secrets ou, comme disait Stendhal, les « pilotis » de nos paroles, les foyers de notre gravitation, ce vide très défini autour duquel se construit la voûte du langage, et qui n'existe actuellement que dans la pesée et la contre-pesée des pierres. Les choses et le monde visibles, d'ailleurs, sont-ils autrement faits ? Ils sont toujours derrière ce que j'en vois, en horizon, et ce qu'on appelle visibilité est cette transcendance même. Nulle chose, nul côté de la chose ne se montre qu'en cachant activement les autres, en les dénonçant dans l'acte de les masquer. Voir, c'est par principe voir plus qu'on ne voit, c'est accéder à un être de latence. L'invisible est le relief et la profondeur du visible, et pas plus que lui le visible ne comporte de positivité pure. Quant à la source même des pensées, nous savons maintenant que, pour la trouver, il nous faut chercher sous les énoncés, et notamment sous l'énoncé fameux de Descartes. Sa vérité logique — qui est que « pour penser il faut être » —, sa signification d'énoncé le trahissent par principe, puisqu'elles se rapportent à un objet de pensée au moment où il faut trouver accès vers celui qui pense et vers sa cohésion native, dont l'être des choses et celui des idées sont la réplique. La parole de Descartes est le geste qui montre en chacun de nous cette pensée pensante à découvrir, le « Sésame ouvre-toi » de la pensée fondamentale. Fondamentale parce qu'elle n'est véhiculée par rien. Mais non pas fondamentale comme si, avec elle, on touchait un fond où il faudrait s'établir et demeurer. Elle est par principe sans fond et si l'on veut abîme; cela veut dire qu'elle n'est jamais avec elle-même, que nous la trouvons auprès ou à partir des choses pensées, qu'elle est ouverture, l'autre extrémité invisible de l'axe qui nous fixe aux choses et aux idées. Faut-il dire que cette extrémité est rien ? Si elle était « rien », les différences du proche et du lointain, le relief de l'être s'effaceraient devant elle.

Dimensionnalité, ouverture n'auraient plus de sens. L'absolument ouvert s'appliquerait complètement sur un être sans restriction, et, faute d'une autre dimension dont elle ait à se distinguer, ce que nous appelions la « verticalité », — le présent — ne voudrait plus rien dire. Plutôt que de l'être et du néant, il vaudrait mieux parler du visible et de l'invisible, en répétant qu'ils ne sont pas contradictoires. On dit invisible comme on dit immobile : non pour ce qui est étranger au mouvement, mais pour ce qui s'y maintient fixe. C'est le point ou le degré zéro de visibilité, l'ouverture d'une dimension du visible. Un zéro à tous égards, un être sans restriction ne sont pas à considérer. Quand je parle du néant, il y a déjà de l'être, ce néant ne néantise donc pas pour de bon, et cet être n'est pas identique à soi, sans question. En un sens, le plus haut point de la philosophie n'est peut-être que de retrouver ces truismes : le penser pense, la parole parle, le regard regarde, — mais entre les deux mots identiques, il y a chaque fois tout l'écart qu'on enjambe pour penser, pour parler et pour voir.

La philosophie qui dévoile ce chiasma du visible et de l'invisible est tout le contraire d'un survol. Elle s'enfonce dans le sensible, dans le temps, dans l'histoire, vers leurs jointures, elle ne les dépasse pas par des forces qu'elle aurait en propre, elle ne les dépasse que dans leur sens. On rappelait récemment le mot de Montaigne « tout mouvement nous découvre » et l'on en tirait avec raison que l'homme n'est qu'en mouvement¹. De même le monde ne tient, l'Être ne tient qu'en mouvement, c'est ainsi seulement que toutes choses peuvent être ensemble. La philosophie est la remémoration de cet être-là, dont la science ne s'occupe pas, parce qu'elle conçoit les rapports de l'être et de la connaissance comme ceux du géométral et de ses projections, et qu'elle oublie l'être d'enveloppement, ce qu'on pourrait appeler la topologie de l'être. Mais cette philosophie, qui cherche sous la science, n'est par contre pas plus « profonde » que les passions, que la politique

1. Jean STAROBINSKI : *Montaigne en mouvement*, N.R.F., février 1960.

et que la vie. Il n'y a rien de plus profond que l'expérience qui passe le mur de l'être. Marivaux encore écrivait : « Notre vie nous est moins chère que nous, que nos passions. A voir quelquefois ce qui se passe dans notre instinct là-dessus, on dirait que pour être il n'est pas nécessaire de vivre, que ce n'est que par accident que nous vivons, mais que c'est naturellement que nous sommes. » Ceux qui vont par la passion et le désir jusqu'à cet être savent tout ce qu'il y a à savoir. La philosophie ne les comprend pas mieux qu'ils ne sont compris, c'est dans leur expérience qu'elle apprend l'être. Elle ne tient pas le monde couché à ses pieds, elle n'est pas un « point de vue supérieur » d'où l'on embrasse toutes les perspectives locales, elle cherche le contact de l'être brut, et s'instruit aussi bien auprès de ceux qui ne l'ont jamais quitté. Simplement tandis que la littérature, l'art, l'exercice de la vie, se faisant avec les choses mêmes, le sensible même, les êtres mêmes peuvent, sauf à leurs limites extrêmes, avoir et donner l'illusion de demeurer dans l'habituel et dans le constitué, la philosophie, qui peint sans couleurs, en noir et blanc, comme les tailles-douces, ne nous laisse pas ignorer l'étrangeté du monde, que les hommes affrontent aussi bien et mieux qu'elle, mais comme dans un demi-silence.

*

Telle est en tout cas la philosophie dont on trouvera ici quelques essais. Ce n'est pas elle, on le voit, qu'il faudrait mettre en cause si l'on trouvait qu'en politique nous parlons d'un peu haut, un peu trop sagement. La vérité est peut-être simplement qu'on aurait besoin de plusieurs vies pour entrer dans chaque domaine d'expérience avec l'abandon entier qu'il réclame.

Mais ce ton est-il même si faux, si peu recommandable ? Tout ce qu'on croyait pensé et bien pensé — la liberté et les pouvoirs, le citoyen contre les pouvoirs, l'héroïsme du citoyen, l'humanisme libéral — la démocratie formelle et la réelle, qui la supprime et la réalise, l'héroïsme et l'humanisme révolutionnaires — tout cela est en ruine. Là-dessus, nous sommes pris de scrupules, nous nous repro-

chons d'en parler trop froidement. Mais attention. Ce que nous appelons désordre et ruine, d'autres, plus jeunes, le vivent comme naturel et peut-être vont-ils avec ingénuité le dominer justement parce qu'ils ne cherchent plus leurs références où nous les prenions. Dans le fracas des démolitions, bien des passions moroses, bien des hypocrisies ou des folies, bien des dilemmes faux disparaissent aussi. Qui l'aurait espéré il y a dix ans ? Peut-être sommes-nous à un de ces moments où l'histoire passe outre. Nous sommes assourdis par les événements français ou les épisodes bruyants de la diplomatie. Mais au-dessous du bruit, un silence se fait, une attente. Pourquoi ne serait-ce pas un espoir ?

On hésite à écrire ces mots au moment où Sartre, dans une belle remémoration de notre jeunesse, trouve pour la première fois le ton du désespoir et de la révolte¹. Mais cette révolte n'est pas récrimination, mise en accusation du monde et des autres, absolution à soi. Elle ne jouit pas d'elle-même, elle a la science entière de ses limites. C'est comme une révolte de réflexion. Exactement : c'est le regret de n'avoir pas commencé par la révolte, c'est un « j'aurais dû », et qui ne peut être catégorique, même dans le rétrospectif, car, aujourd'hui comme jadis, Sartre sait bien et montre parfaitement en Nizan que la révolte ne peut ni rester elle-même ni s'accomplir dans la révolution. Il caresse donc l'idée d'une jeunesse révoltée, et c'est une chimère, non seulement parce qu'il n'est plus temps, mais parce que sa précoce lucidité ne fait pas si mauvaise figure à côté des erreurs véhémentes des autres : on doute que Sartre l'échangeât, fût-il à l'âge des illusions, contre les illusions de la colère. Elle n'était pas, comme il l'insinue, indigence de nature, mais déjà la même acuité, la même impatience des compromis avec soi et des attitudes louches, la même pudeur, le même désintéressement qui l'ont préservé d'être soi-même sans vergogne et lui inspirent justement la noble critique de lui-même qu'on vient de lire. Cette préface à *Aden Arabie*, c'est la semonce de Sartre mûr au jeune Sartre, qui, comme tous les jeunes gens, n'en

1. Préface à *Aden Arabie*, F. Maspéro édit.

a cure, et persévère là-bas, dans notre passé, — bien mieux : qui renaît au tournant d'une page, envahit son juge, parle par sa bouche, et si fermement qu'on a peine à le croire tellement dépassé, tellement condamnable, et qu'on en vient à soupçonner, chose après tout probable, qu'il n'y a qu'un seul Sartre. On ne conseille pas aux jeunes lecteurs de croire trop vite que Sartre a manqué sa vie pour avoir manqué de révolte, — et que donc, s'ils en ont assez, une quarantaine, une cinquantaine sans reproche leur sont promises. Dans ce débat entre Sartre et Sartre à travers le passé, le présent et les autres, dans cette sévère confrontation, pour la manifestation de la vérité, du Sartre de vingt ans, de celui de la Libération et des années plus récentes, et de ces personnages avec le Nizan de vingt ans, le Nizan communiste et celui de Septembre 1939, et de tout ce monde-là avec les *angry young men* d'aujourd'hui, il ne faudrait pas oublier que le scénario est de Sartre, que sa règle de toujours, puisqu'il est sa liberté, est de se refuser les excuses qu'il prodigue aux autres, que son seul tort, si c'en est un, est d'établir, entre lui-même et nous, cette discrimination, qu'en tout cas nous abuserions, nous, en tablant sur elle, que nous avons donc à rectifier la visée, à refaire le bilan, où d'ailleurs sa maudite lucidité, éclairant les labyrinthes de la révolte et de la révolution, met malgré lui tout ce qu'il nous faut pour l'absoudre. Ce texte n'est pas un miroir promené sur le chemin de Sartre, c'est un acte du Sartre d'aujourd'hui. Nous qui lisons et nous rappelons, nous ne pouvons pas si facilement isoler le coupable et son juge, nous leur trouvons un air de famille. Non, le Sartre de vingt ans n'était pas si indigne de celui qui à présent le désavoue; et son juge d'aujourd'hui lui ressemble encore par la rigueur de la sentence. Effort d'une expérience pour se comprendre, interprétation de soi et de toutes choses par soi, ce texte n'est pas fait pour être lu passivement, comme un constat ou un inventaire, mais pour être déchiffré, médité, relu. Il a, — c'est le sort de la littérature quand elle est bonne —, sûrement un sens plus riche, peut-être un autre sens que celui que l'auteur y a mis.

Si c'était le lieu de le faire, il faudrait analyser, trente

ans après, cette extraordinaire redécouverte d'autrui perdu, et ce qu'elle a de fantastique, non certes que Nizan n'ait pas été, sous les dehors de l'élégance et des plus grands dons, l'homme droit, courageux, fidèle à ses données, que Sartre décrit, — mais parce que le Sartre d'autrefois n'a pas moins de réalité ni de poids dans notre souvenir.

Je lui répétais, dit-il, que nous sommes libres, et le mince sourire de coin qui était sa seule réponse en disait plus long que tous mes discours. Je ne voulais pas sentir le poids physique de mes chaînes, ni connaître les causes extérieures qui me cachaient mon être vrai et m'attachaient au point d'honneur de la liberté. Je ne voyais rien qui pût l'atteindre ni la menacer, je me croyais follement immortel, je ne trouvais dans la mort ni dans l'angoisse rien que l'on pût penser. Je ne sentais en moi rien qui fût en danger de se perdre, j'étais sauvé, j'étais élu. En fait, j'étais sujet pensant ou écrivant, je vivais hors de moi, et l'Esprit, où j'avais ma résidence, ce n'était que ma condition abstraite d'étudiant nourri au prytanée. Ignorant les besoins, les attaches en moi, je les ignorais dans les autres, c'est dire que j'ignorais le travail de leur vie. Quand je voyais de la souffrance ou de l'angoisse, je les mettais au compte de la complaisance ou même de l'affectation. La hargne, la panique, l'horreur des amitiés et des amours, le parti pris de déplaire, d'un mot le négatif, cela ne pouvait pas se vivre pour de bon : c'étaient des attitudes choisies. Je crus que Nizan avait décidé d'être parfait communiste. Parce que j'étais hors de toute lutte, notamment de la politique (et quand j'y suis entré, ç'a été pour y porter ma bienséance, mon humeur constructive et conciliante), je n'ai rien compris à l'effort que Nizan devait faire pour émerger de son enfance, ni à sa solitude, ni à sa recherche du salut. Ses haines sortaient de sa vie, c'était de l'or pur, les miennes étaient de tête, c'était de la fausse monnaie...

Sur un seul point donnons raison à Sartre. Il est en effet stupéfiant qu'il n'ait pas vu dans Nizan ce qui crevait les yeux : sous la sobriété, sous l'ironie et la maîtrise, la méditation de la mort et la fragilité. Cela veut dire qu'il y a deux manières d'être jeune, et qui ne se comprennent pas facilement l'une l'autre : certains sont fascinés par

leur enfance, elle les possède, elle les tient enchantés dans un ordre de possibles privilégiés. D'autres sont par elle rejetés vers la vie adulte, ils se croient sans passé, aussi près de tous les possibles. Sartre était de la seconde espèce. Il n'était donc pas facile d'être son ami. La distance qu'il mettait entre lui-même et ses données le séparait aussi de ce que les autres ont à vivre. Pas plus qu'à lui-même il ne leur permettait de « prendre », — d'être sous ses yeux leur malaise ou leur angoisse, comme ils l'étaient secrètement, honteusement, à part soi. En lui-même et dans les autres, il avait à apprendre que nul n'est sans racines, et que le parti pris de n'en pas avoir est une autre manière de les avouer.

Mais les autres, ceux qui continuaient leur enfance, ou qui voulaient en la dépassant la conserver, et qui donc cherchaient des recettes de salut, faut-il dire qu'ils avaient raison contre lui ? Ils avaient, eux, à apprendre qu'on ne dépasse pas ce que l'on conserve, que rien ne pouvait leur rendre la totalité dont ils avaient la nostalgie, et qu'à s'obstiner ils n'auraient bientôt plus le choix que d'être niais ou menteurs. Sartre ne les a pas accompagnés dans leur recherche. Mais pouvait-elle être publique ? De compromis en compromis, n'avait-elle pas besoin du clair-obscur ? Et ils le savaient bien. De là, entre Sartre et eux, les relations, intimes et distantes, de l'humour. Sartre se les reproche aujourd'hui : en auraient-ils supporté d'autres ? Disons tout au plus que la pudeur, l'ironie sont contagieuses. Sartre n'a pas compris Nizan parce qu'il transcrivait en dandysme ses souffrances. Il a fallu ses livres, la suite de sa vie, et, en Sartre, vingt ans d'expérience après sa mort pour que Nizan fût enfin compris. Mais Nizan voulait-il qu'on le comprît ? Sa souffrance, dont Sartre parle aujourd'hui, n'est-ce pas le genre d'aveux qu'on aime mieux faire au lecteur qu'à quelqu'un ? Entre Sartre et lui, Nizan aurait-il jamais toléré ce ton de confiance ? Sartre le sait mieux que nous. Apportons pourtant quelques menus faits.

Un jour que nous préparions l'École Normale, nous vîmes entrer dans notre classe, avec l'aura des élus, un ancien qui y revenait faire je ne sais quelle visite. Il était

admirablement vêtu de bleu sombre, portait cocarde tricolore de Valois. On me dit que c'était Nizan. Rien dans sa mise, dans son allure n'annonçait les labeurs de la Khagne, ni l'École Normale, et comme notre professeur, qui au contraire s'en ressentait toujours, suggérait en souriant que Nizan reprît place parmi nous, « pourquoi pas ? », dit-il d'une voix glaciale, et il s'assit vivement à la place libre près de moi, pour s'abîmer, impassible, dans mon Sophocle, comme si vraiment c'eût été son seul but ce matin-là. Quand il revint d'Aden, je trouvai dans mon courrier la carte de Paul-Yves Nizan qui invitait le conscrit Merleau-Ponty, dont il avait là-bas bien connu le cousin, à lui rendre visite un prochain jour dans la thurne qu'il partageait avec Sartre. La rencontre fut protocolaire. La place de Sartre était vide et nue. Nizan par contre avait pendu au mur deux fleurets croisés sous un masque d'escrime et c'est sur ce fond que m'apparut celui dont je sus ensuite qu'il avait côtoyé le suicide en Arabie. Beaucoup plus tard, je le rencontrai sur la plate-forme de l'autobus S, marié, militant, et, ce jour-là, chargé d'une lourde serviette et coiffé par extraordinaire d'un chapeau. Il nomma de lui-même Heidegger, eut quelques phrases d'estime, où je crus sentir le désir de marquer qu'il n'avait pas pris congé de la philosophie, mais cela, si froidement que je n'aurais pas osé lui poser ouvertement la question. J'aime bien me rappeler ces faits infimes : ils ne prouvent rien, mais ils sont de la vie. Ils font sentir que si Sartre n'a pas suivi de trop près le travail qui se faisait en Nizan, Nizan de son côté, à force d'humour, de réserve et de politesse, entrait plus qu'à moitié dans le jeu. Il était dit que Sartre le comprendrait trente ans plus tard, parce que c'était Sartre, mais aussi parce que c'était Nizan. Et surtout parce qu'ils étaient jeunes, c'est-à-dire péremptaires et timides. Et peut-être enfin pour une dernière et plus profonde raison.

Le Nizan que Sartre se reproche d'avoir méconnu, existait-il tout à fait en 1928, — avant la famille, les livres, la vie de militant, la rupture avec le parti, et surtout la mort à trente-cinq ans ? Parce qu'il s'est parfait, enfermé, immobilisé dans ces trente-cinq courtes années, d'un bloc elles

ont glissé derrière nous de vingt ans, et nous voulons maintenant que tout ce qu'il devait être fût donné à leur début et en chacun de leurs instants. Fiévreuse comme ce qui commence, sa vie est aussi solide comme ce qui est accompli; il est jeune pour toujours. Et parce qu'au contraire le temps nous a été donné de nous tromper plus d'une fois et de nous détromper, nos allées et venues brouillent nos traces, notre propre jeunesse est pour nous usée, insignifiante, ce qu'elle fut dans sa vérité inaccessible. A une autre vie finie trop tôt, j'applique les mesures de l'espoir. A la mienne qui se perpétue les mesures sévères de la mort. Un homme jeune a beaucoup fait s'il a été un peut-être. D'un homme mûr qui est toujours là, il nous semble qu'il n'a rien fait. Comme dans les choses de l'enfance, c'est dans le camarade perdu que je trouve la plénitude *soit que la foi qui crée soit tarie en moi, soit que la réalité ne se forme que dans la mémoire*¹. Autre illusion rétrospective, dont Bergson n'a pas parlé : non plus celle de la préexistence, mais celle de la déchéance. Peut-être le temps ne coule-t-il ni de l'avenir ni du passé. Peut-être est-ce la distance qui fait pour nous la réalité de l'autre et surtout de l'autre perdu. Mais elle nous réhabiliterait si nous pouvions la prendre envers nous-mêmes. Pour équilibrer ce que Sartre aujourd'hui écrit de lui-même et de Nizan à vingt ans, il manquera toujours ce que le Nizan de cinquante ans eût pu dire de leur jeunesse. Pour nous, c'étaient deux hommes qui commençaient, et commençaient à l'opposé.

Ce qui donne au récit de Sartre sa mélancolie, c'est qu'on y voit les deux amis apprendre lentement des choses ce que dès le début ils auraient pu apprendre l'un de l'autre. Confisqué par l'image de son père, possédé par le drame plus vieux que lui d'un ouvrier qui a quitté sa classe, s'aperçoit que sa vie dès lors était irréaliste et manquée et la termine dans la haine de soi, Nizan savait d'emblée le poids de l'enfance, du corps, du social, et que liens filiaux, liens d'histoire sont tissés ensemble, sont une seule angoisse. Il n'aurait pas mis fin à la fascination, il l'aurait peut-être

1. SWANN, I, 265.

aggravée en choisissant simplement le mariage, la famille, en reprenant pour lui le rôle du père. S'il voulait rentrer dans le cycle de la vie d'où la vie de son père l'avait chassé, il fallait purifier la source, rompre avec la société qui avait produit leur solitude, défaire ce que son père avait fait, reprendre en sens inverse son chemin. A mesure que les années passent, les présages se multiplient, l'évidence approche. La fuite à Aden est le dernier essai d'une solution par l'aventure. Elle n'aurait été qu'une diversion si, — par hasard, ou parce qu'il cherchait sourdement cette leçon-là —, Nizan n'avait trouvé dans le régime colonial la claire image de notre dépendance envers le dehors. Ainsi la souffrance a des causes hors de nous, elles sont identifiables, elles ont un nom, on peut les abolir. Ainsi il y a un ennemi du dehors et contre lui nous ne pouvons rien si nous restons seuls. Ainsi la vie est guerre et guerre sociale. Nizan savait déjà ce que Sartre a dit beaucoup plus tard : qu'au commencement n'est pas le jeu, mais le besoin, que nous ne tenons pas le monde, ni les situations, ni les autres au bout de notre regard comme des spectacles, que nous sommes confondus avec eux, que nous les buvons par tous nos pores, que nous sommes ce qui manque de tout le reste, et qu'avec notre néant central est donné en nous un principe général d'aliénation. Nizan l'a vitalement précédé dans ce pantragisme, dans cette marée d'angoisse qui est aussi le flux de l'histoire.

Mais pour cette raison même et parce qu'il ne vivait pas dans le tragique, Sartre a compris beaucoup plus tôt les artifices du salut et du retour au positif. Il n'était pas exactement optimiste : jamais il n'a identifié le Bien et l'Être. Pas davantage sauvé, élu. Il était vigoureux, gai, entreprenant, toutes choses devant lui étaient neuves et intéressantes. Exactement, il était *supralapsaire*, en deçà du tragique et de l'espoir, et bien armé donc pour défaire leurs nœuds clandestins. L'expérience de Nizan dans les dix ans qui précédèrent la guerre est une démonstration par le fait de ses prémonitions, et quand il la raconte aujourd'hui, — quand il la reprend à son compte, profondément, fraternellement —, il ne peut faire qu'il ne retrouve exactement ce qu'il nous disait dès lors des

conversions. On se déclare un jour chrétien communiste. Que veut-on dire au juste ? On n'est pas tout entier changé sur l'instant. Simplement, en reconnaissant une cause extérieure de sa destinée, l'homme reçoit son pain permission et même mission, — comme disait, je crois, Maritain —, de *vivre au sein de la foi de sa vie nouvelle*. Il n'est ni nécessaire ni possible que ses remous cessent : ils sont désormais « consacrés »¹. Ses tourments sont maintenant les stigmates dont le marque une immense Vérité. Le mal dont il mourait l'aide, et aide les autres, à vivre. Il ne lui est pas demandé de renoncer à ses dons, s'il en a. Au contraire, on les délivre en dénouant l'angoisse qui lui serrait la gorge. Vivre, être heureux, écrire, c'était consentir au sommeil, c'était suspect, et c'était bas. Maintenant, c'est reprendre au péché ce qu'il s'était arrogé, ou, disait Lénine, voler à la bourgeoisie ce qu'elle a volé. Le communisme entrevoit dans la perspective un homme autre, une société autre. Mais, pour le moment, et pour toute une longue phase dite négative, c'est l'appareil d'Etat qu'il tourne contre l'Etat bourgeois. Ce sont les moyens du mal qu'il tourne contre le mal. Dès lors, chaque chose se double selon qu'on la considère dans son origine mauvaise ou dans la perspective de l'avenir qu'elle appelle. Le marxiste est le misérable qu'il fut, — il est aussi cette misère remise à sa place dans la totalité, et connue par ses causes. Comme écrivain de la « démoralisation », il continue la décadence bourgeoise ; mais en cela même il témoigne, il la dépasse vers un avenir autre. Nizan communiste « voyait le monde et s'y voyait »². Il était sujet et il était objet. Comme objet, perdu avec son temps, comme sujet, sauvé avec l'avenir. Cette vie en partie double est pourtant une seule vie. L'homme marxiste est un produit de l'histoire, et aussi il participe du dedans à l'histoire comme production d'une autre société et d'un autre homme. Comment est-ce possible ? Il faudrait que comme être fini il fût réintégré à la productivité infinie. C'est pourquoi bien des marxistes ont été tentés par le spinozisme, et Nizan fut du nombre. Sartre comme lui a aimé Spinoza, mais contre le transcen-

1. Préface à *Aden Arabie*, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 48.

dant, contre les conciliateurs, et il ne tarda pas à reconnaître chez Spinoza l'équivalent de leurs artifices, « la plénitude affirmative du mode fini qui, du même coup, brise ses limites et retourne à l'infinie substance »¹. En fin de compte Spinoza fait tout pour masquer la vertu propre et le travail du négatif, et le marxisme spinoziste est simplement une manière frauduleuse de nous assurer dès cette vie le retour au positif. L'adhésion à une positivité infinie, c'est un pseudonyme de l'angoisse nue, la prétention d'avoir traversé le négatif et abordé sur l'autre rive, d'avoir épuisé, totalisé, intériorisé la mort, « Nous n'avons pas même cela, pas même cette communication sans intermédiaire avec notre néant »². Cette formulation philosophique, Sartre l'a trouvée plus tard. Mais il sentait à vingt-cinq ans qu'il y a ruse et falsification quand l'homme du salut se défalque du compte. Nizan voulait ne plus penser à soi et y parvint, il n'eut d'attention que pour l'enchaînement des causes. Mais c'est encore lui le négateur, lui l'irremplaçable, qui s'écrasait dans les choses³. La vraie négativité ne peut être faite de deux positivités jointes : mon être comme produit du capitalisme et l'affirmation à travers moi d'un autre avenir. Car il y a rivalité entre elles, et il faut que l'une ou l'autre l'emporte. Ou bien, devenue moyen d'édification, thème professionnel, la révolte n'est plus sentie, n'est plus vécue. L'homme marxiste est sauvé par la doctrine et par le mouvement, il s'installe dans le métier, — selon ses critères anciens, il est perdu. Ou bien, et c'est ce qui arrive aux meilleurs, il n'oublie pas, il ne se ment pas, c'est de sa souffrance à chaque instant que renaît sa sagesse, c'est son incrédulité qui est sa foi, mais il ne peut le dire, et c'est alors aux autres qu'il doit mentir. De là cette impression que nous laissaient tant de conversations avec les communistes : de la pensée la plus objective qui soit, mais la plus angoissée, et, sous la dureté, d'une mollesse, d'une humidité secrète. Sartre a toujours su, toujours dit, et c'est ce qui l'a détourné d'être communiste, que la négation communiste,

1. Préface à *Aden Arabie*, p. 55.

2. *Ibid.*, p. 41.

3. *Ibid.*, p. 55.

étant positivité retournée, est autre chose que ce qu'elle dit, ou qu'elle dit deux choses, qu'elle est ventriloque.

Voyant si bien les subterfuges de l'« homme négatif », on pourrait s'étonner qu'il ait quelquefois des mots de nostalgie pour parler de la phase toute critique d'avant 1930 : aussi bien que dans sa phase « constructive », la Révolution avait déjà sa fausse monnaie. C'est qu'il en a pris son parti, plus tard, à la réflexion, comme d'un moindre mal. Jamais il n'a simplement réoccupé les positions que Nizan tenait il y a trente ans. Il les légitime à la seconde puissance, pour des raisons qui restent siennes, au nom d'une expérience qui l'a conduit à l'engagement sans changer ce qu'il a toujours pensé du salut. Mais ceci, qui commence en 1939, il nous reste à le retracer.

En 1939, Nizan va découvrir brusquement qu'on n'est pas si vite sauvé, que l'adhésion au communisme ne délivre pas des dilemmes et des déchirements, — pendant que Sartre, qui le savait, commence cet apprentissage du positif et de l'histoire qui devait plus tard le conduire à une sorte de communisme du dehors. Ainsi se croisent leurs chemins. Nizan revient de la politique communiste à la révolte et Sartre apolitique fait connaissance avec le social. Il faut lire ce beau récit. Il faut le lire par-dessus l'épaule de Sartre, à mesure que sa plume le trace, tout mêlé à ses réflexions, et en y mêlant aussi les nôtres.

Nizan, dit-il, avait admis que l'homme nouveau, que la société nouvelle ne sont pas encore, que peut-être il ne les verrait pas lui-même, qu'il fallait se dévouer à cet avenir inconnu, sans mesurer le sacrifice, sans lésiner, sans contester à chaque instant les moyens de la Révolution. Sur les procès de Moscou, il n'avait rien dit. Vient une autre épreuve pour lui plus claire. Chargé de la politique extérieure dans un journal du Parti, il a cent fois expliqué que l'alliance soviétique écarterait à la fois le fascisme et la guerre. Il le redit en juillet 1939 à Marseille, où Sartre le rencontre par hasard. — Ici on demande à ajouter un mot : Nizan savait que peut-être nous n'éviterions pas à la fois le fascisme et la guerre, et il avait en lui-même accepté la guerre, si elle était le seul moyen de contenir le fascisme. Il se trouve que je puis en témoigner. Trois semai-

nes peut-être après sa rencontre avec Sartre, je vis à mon tour Nizan. C'était en Corse, à Porto, chez Casanova, si je ne me trompe. Il était gai, souriant, comme Sartre l'avait vu. Mais, — ses amis le préparaient-ils au tournant ou étaient-ils eux-mêmes travaillés de plus haut, je ne sais —, il ne disait plus qu'à l'automne le fascisme serait à genoux. Il dit : nous aurons la guerre contre l'Allemagne, mais avec l'alliance de l'U.R.S.S., et finalement nous la gagnons. Il le dit fermement, sereinement, j'entends encore sa voix, comme s'il était enfin délivré de lui-même... Quinze jours plus tard, c'était le pacte germano-russe et Nizan quittait le parti communiste. Non pas, expliqua-t-il, à cause du pacte, qui battait à leur jeu les amis occidentaux d'Hitler. Mais le parti français aurait dû sauver sa dignité, feindre l'indignation, se désolidariser en apparence. Nizan s'apercevait qu'être communiste, ce n'est pas jouer un rôle qu'on a choisi, c'est être pris dans un drame où l'on en reçoit sans le savoir un autre, c'est une entreprise de vie, qui continue dans la foi ou qui finit dans l'arrachement, mais qui passe en tout cas les limites convenues, les promesses de tête. Si c'est ainsi, et s'il est vrai que dans la vie communiste comme dans l'autre on ne fait jamais rien pour de bon, si des années de travail et d'action peuvent en un instant être frappées de dérision, alors, pense-t-il, je ne puis, et c'est non.

Au même moment, que pense Sartre ? Il voudrait croire que Nizan l'a trompé. Mais non. Nizan démissionne. C'est lui qui a été trompé. Ils sont deux enfants dans le monde de la politique. Monde sévère, où l'on ne peut mesurer les risques, où la paix n'est donnée peut-être qu'à ceux qui ne craignent pas la guerre. On n'agit en montrant sa force que si l'on est décidé à s'en servir. Si on la montre peureusement, on a la guerre, et on a la défaite. « Je découvrais... l'erreur monumentale de toute une génération... : on nous poussait vers les massacres, à travers une féroce avant-guerre, et nous pensions marcher sur les pelouses de la paix »¹. Ainsi, chez lui et chez Nizan, la déception est autre, et autre la leçon. Nizan avait accepté la force et la

1. Préface à *Aden Arabie*, p. 57.

guerre et la mort pour une cause très claire; l'événement se jouait de son sacrifice; il n'avait plus d'asile qu'en lui-même. Sartre, qui avait cru à la paix, découvrait une adversité sans nom, dont il faudrait bien tenir compte. Leçon qu'il n'oubliera pas. Elle est à l'origine de son pragmatisme en politique. La question dans un monde ensorcelé n'est pas de savoir qui a raison, qui va le plus droit, mais qui est à la mesure du Grand Trompeur, quelle action sera assez souple, assez dure pour le mettre à la raison.

On comprend alors les objections que Sartre fait aujourd'hui au Nizan de 1939, et pourquoi elles sont sans force contre lui. Nizan, dit-il, était en colère. Mais cette colère, est-ce un fait d'humeur? C'est un mode de connaissance qui ne convient pas mal quand il s'agit du fondamental. Pour qui s'est fait communiste et a agi dans le parti jour après jour, il y a un poids des choses dites et faites, parce que c'est aussi lui qui les a dites et faites. Pour prendre comme il faut le tournant de 1939, il aurait fallu que Nizan fût un mannequin, qu'il fût brisé et ce n'est pas pour jouer les sceptiques qu'il s'était fait communiste. Ou encore il aurait fallu qu'il ne fût que sympathisant. Mais le parti n'est pas en cause, dit encore Sartre. Ce n'est pas par le parti que la mort lui vient. « Le massacre fut enfanté par la Terre et naquit partout.¹ » Je le crois. Mais c'est justifier le parti dans le relatif, comme un fait de l'histoire de la Terre. Pour Nizan, qui en est, il est tout ou rien... « Coup de tête », reprend Sartre. « S'il eût vécu, je me dis que la Résistance l'eût comme d'autres ramené dans le rang². » Dans le rang, bien sûr. Mais dans les rangs du parti? C'est autre chose. C'est presque l'opposé : une fonction d'autorité, une marque distinctive. Même rallié, il n'eût pas oublié l'épisode. Le communisme qu'il avait quitté, c'était la sage doctrine qui reprend la patrie et la famille dans la Révolution. Il aurait retrouvé un communisme aventureux qui jouait le rôle de la Révolution par la résistance, après celui du défaitisme, et en attendant, après la guerre, celui de la reconstruction et du compromis. Même

1. Préface à *Aden Arabie*, p. 60.

2. *Ibid.*, p. 58.

s'il l'avait voulu, aurait-il pu suivre ce train, lui qui avait cru à la vérité du marxisme ? Il l'aurait pu à condition de n'avoir pas pris position chaque fois. C'est une chose, du dehors ou après coup (ce qui revient au même), de justifier pièces en main les détours du communisme, c'en est une autre d'organiser la ruse et d'être le trompeur. Je me rappelle avoir écrit en octobre 1939, de Lorraine, des lettres prophétiques qui machiavéliquement répartissaient les rôles entre l'U.R.S.S. et nous. Mais je n'avais pas passé des années à prêcher l'alliance soviétique. Comme Sartre, j'étais sans parti : bonne position pour rendre sereinement justice au plus dur des partis. Nous n'avions pas tort, mais Nizan avait raison. Le communisme du dehors n'a pas de leçons à donner aux communistes. Tantôt plus cynique qu'eux et tantôt moins, révolté là où ils consentent, résigné là où ils refusent, il est dans une incompréhension naturelle de la vie communiste. Nizan « désapprenait », mais c'est aussi apprendre. Fondée sur ses raisons d'être et d'être communiste, si sa révolte de 1939 était un recul, alors appelons recul l'insurrection de Budapest.

Partis, l'un, de l'angoisse, l'autre, de l'allégresse, cheminant l'un vers le bonheur, l'autre vers le tragique, approchant tous deux le communisme l'un par sa face classique, l'autre par sa face d'ombre, enfin rejetés tous deux par l'événement, jamais peut-être Sartre et Nizan n'ont été plus près l'un de l'autre qu'aujourd'hui, à l'heure où leurs expériences s'éclairent l'une l'autre dans ces pages profondes. Pour dire maintenant vers quelle conclusion tout cela va, il faudrait prolonger quelques mots étincelants que cette méditation arrache à Sartre. Ce qui est inentamé chez lui, c'est le sens du nouveau et de la liberté : « On ne retrouvera pas la liberté perdue à moins de l'inventer ; défense de regarder en arrière, fût-ce pour prendre la mesure de nos besoins « authentiques »¹. Mais, de cette négativité vraie, celle qui ne se contente pas de mettre d'autres noms sur les mêmes choses, où trouver dans le présent les emblèmes et les armes ? Ce que la Russie de la génération d'Octobre n'a pas donné au monde, faut-il

1. Préface à *Aden Arabie*, pp. 44-45.

l'attendre du nouveau cours, ou des peuples nouveaux ?
 Pouvons-nous déplacer notre radicalisme ? Mais il n'y a pas de report pur et simple en histoire. Disons-nous aux jeunes gens : « Soyez cubains, soyez russes ou chinois, selon votre goût, soyez africains ? Ils nous répondront qu'il est bien tard pour changer de naissance »¹. Ce qui est peut-être clair en Chine est ici au moins implicite et confus, les deux histoires n'embrayent pas l'une sur l'autre. Qui oserait soutenir, même si elle en a un jour le pouvoir, que la Chine *libérera*, disons la Hongrie ou la France ? Et dans la France de 1960, où trouver le sens de la liberté sauvage ? Quelques jeunes gens le maintiennent dans leur vie, quelques Diogènes dans leurs livres. Où est-il, ne disons pas même dans la vie publique, mais dans les masses ? La liberté, l'invention sont minoritaires, sont opposition. L'homme est caché, bien caché, et cette fois il ne faut pas se méprendre : cela ne veut pas dire qu'il est là sous un masque, prêt à paraître. L'aliénation n'est pas simple privation de ce qui nous était propre par droit de nature, et il ne suffit pas, pour la faire cesser, de voler ce qui a été volé, de nous reverser notre dû. C'est bien plus grave : sous les masques, il n'y a pas de visages, l'homme historique n'a jamais été homme, et pourtant nul homme n'est seul..

On voit donc à quel titre, en quel sens Sartre peut reprendre aujourd'hui et offrir, aux jeunes gens révoltés, la revendication du jeune Nizan. « Nizan parlait avec amertume des vieux qui baisaient nos femmes et prétendaient nous châtrer². » Il a écrit : « Aussi longtemps que les hommes ne seront pas complets et libres, ils réveilleront la nuit³. » Il a dit « que l'amour était vrai et qu'on nous empêchait d'aimer; que la vie pouvait être vraie, qu'elle pouvait enfanter une vraie mort, mais qu'on nous faisait mourir avant même que d'être nés »⁴. Ainsi notre frère l'amour est là, notre sœur la vie, et même notre sœur la mort corporelle, aussi prometteuse qu'un enfan-

1. Préface à *Aden Arabie*, p. 17.

2. *Ibid.*, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 30.

4. *Ibid.*, p. 45.

tement. L'Être est là à portée de la main, il n'est que de le délivrer du règne des vieillards et des riches. Désirez, soyez insatiables, « dirigez votre rage sur ceux qui l'ont provoquée, n'essayez pas d'échapper à votre mal, cherchez ses causes et cassez-les »¹. Hélas ! L'histoire de Nizan, qu'il raconte ensuite, montre assez qu'il n'est pas si facile de trouver les vraies causes, — et *cassez-les*, c'est justement le mot d'une guerre où l'ennemi est insaisissable. L'homme complet, celui qui ne rêve pas, qui peut mourir bien parce qu'il vit bien et qui peut aimer sa vie parce qu'il envisage sa mort, c'est, comme le mythe des androgynes, le symbole de ce qui nous manque.

Simplement, comme cette vérité serait trop âpre, Sartre la retraduit dans le langage des jeunes gens, dans celui du jeune Nizan. « Dans une société qui réserve ses femmes aux vieillards et aux riches²... » C'est le langage des fils. C'est le mot œdipien que l'on entend à chaque génération. Sartre dit très bien : chaque enfant, en se faisant père, à la fois tue son père et le recommence. Ajoutons : le bon père est complice de l'enfantillage immémorial ; il s'offre lui-même au meurtre où son enfance revit et qui le confirme comme père. Plutôt être coupable qu'avoir été impuissant. Noble ruse pour cacher la vie aux enfants. Ce monde mauvais, c'est celui « que nous leur avons fait »³. Ces vies abîmées, ce sont celles « qu'on a faites... qu'on fabrique aujourd'hui aux jeunes gens »⁴. Mais ce n'est pas vrai. Il n'est pas vrai qu'à aucun moment nous ayons été maîtres des choses, ni que, ayant devant nous des problèmes clairs, nous ayons tout gâché par futilité. Les jeunes gens apprendront justement en lisant cette préface que leurs aînés n'ont pas eu la vie si facile. Sartre les gâte. Ou plutôt, suivant exactement le modèle de toujours, sévère pour les fils de son esprit, déjà quadragénaires, il cède tout aux suivants, — et les relance dans l'éternel retour de la rivalité. C'est Nizan qui avait raison, voilà votre homme, lisez-le... Je voulais ajouter : lisez aussi Sartre. Par exemple

1. Préface à *Aden Arabie*, p. 18.

2. *Ibid.*, p. 29.

3. *Ibid.*, p. 18.

4. *Ibid.*, p. 61.

cette petite phrase, qui pèse si lourd : « Les mêmes raisons nous ôtent le bonheur et nous rendent pour toujours incapables d'en jouir¹. » Veut-il dire les mêmes causes, et que c'est une autre humanité qui sera heureuse, non celle-ci ? Ce serait, comme Pascal, tout miser sur un au-delà. D'ailleurs il dit les mêmes raisons. La chute n'est donc pas un accident, les causes ont des complices en nous. Il y a égale faiblesse à ne s'en prendre qu'à soi-même et à ne croire qu'aux causes extérieures. D'une façon ou de l'autre, c'est toujours tomber à côté. Le mal n'est pas créé par nous ou par d'autres, il naît dans ce tissu que nous avons filé entre nous, et qui nous étouffe. Quels nouveaux hommes assez durs seront assez patients pour le refaire vraiment ?

La conclusion, ce n'est pas la révolte, c'est la virtu sans aucune résignation. Déception pour qui a cru au salut, et à un seul moyen de salut dans tous les ordres. Notre histoire, où reparait l'espace, où la Chine, l'Afrique, la Russie, l'Occident ne vont pas du même pas, c'est une décadence pour qui a cru que l'histoire, comme un éventail, allait se replier sur elle-même. Mais si cette philosophie du temps était encore une rêverie de la vieille misère, pourquoi donc en son nom jugerions-nous de si haut le présent ? Il n'y a pas d'horloge universelle, mais des histoires locales, sous nos yeux, prennent forme, et commencent de se régler elles-mêmes, et à tâtons se relient l'une à l'autre, et exigent de vivre, et confirment les puissants dans la sagesse que leur avaient donnée l'immensité des risques et la conscience de leur propre désordre. Le monde est plus présent à lui-même dans toutes ses parties qu'il ne le fut jamais. Il circule plus de vérité qu'il y a vingt ans dans le capitalisme mondial et dans le communisme mondial et entre eux. L'histoire n'avoue jamais, et pas même ses illusions perdues, mais elle ne les recommence pas.

(Février et septembre 1960.)

1. Préface à *Aden Arabie*, p. 51.

LE LANGAGE INDIRECT
ET LES VOIX DU SILENCE

A JEAN-PAUL SARTRE

Ce que nous avons appris dans Saussure, c'est que les signes un à un ne signifient rien, que chacun d'eux exprime moins un sens qu'il ne marque un écart de sens entre lui-même et les autres. Comme on peut en dire autant de ceux-ci, la langue est faite de différences sans termes, ou plus exactement les termes en elle ne sont engendrés que par les différences qui apparaissent entre eux. Idée difficile, car le bon sens répond que si le terme A et le terme B n'avaient pas du tout de sens, on ne voit pas comment il y aurait contraste de sens entre eux, et si vraiment la communication allait du tout de la langue parlée au tout de la langue entendue, il faudrait savoir la langue pour l'apprendre... Mais l'objection est du même genre que les paradoxes de Zénon : comme eux par l'exercice du mouvement, elle est surmontée par l'usage de la parole. Et cette sorte de cercle qui fait que la langue se précède auprès de ceux qui l'apprennent, s'enseigne elle-même et suggère son propre décryptement, est peut-être le prodige qui définit le langage.

La langue s'apprend et, en ce sens, on est bien obligé d'aller des parties au tout. Le tout qui est premier dans

Saussure, ce ne peut être le tout explicite et articulé de la langue complète, tel que l'enregistrent les grammaires et les dictionnaires. Il n'a pas davantage en vue une totalité logique comme celle d'un système philosophique dont tous les éléments peuvent (en principe) être déduits d'une seule idée. Puisqu'il est justement en train de refuser aux signes tout autre sens que « diacritique », il ne peut fonder la langue sur un système d'idées positives. L'unité dont il parle est unité de coexistence, comme celle des éléments d'une voûte qui s'épaulent l'un l'autre. Dans un ensemble de ce genre, les parties apprises de la langue valent d'emblée comme tout et les progrès se feront moins par addition et juxtaposition que par l'articulation interne d'une fonction déjà complète à sa manière. On sait depuis longtemps que le mot, chez l'enfant, fonctionne d'abord comme phrase, et même peut-être certains phonèmes comme mots. Mais la linguistique d'aujourd'hui pense plus précisément l'unité de la langue en isolant à l'origine des mots, — peut-être même des formes et du style, — des principes « oppositifs » et « relatifs » auxquels la définition saussurienne du signe s'applique encore plus rigoureusement qu'aux mots, puisqu'il s'agit là de composantes du langage qui n'ont pas pour leur compte de sens assignable et qui ont pour seule fonction de rendre possible la discrimination des signes proprement dits. Or ces premières oppositions phonématiques peuvent bien être lacunaires, elles pourront bien s'enrichir dans la suite d'autres dimensions et la chaîne verbale trouvera d'autres moyens de se différencier d'elle-même; l'important est que les phonèmes sont d'emblée des variations d'un unique appareil de parole et qu'avec eux l'enfant semble avoir « attrapé » le principe d'une différenciation mutuelle des signes et acquis du même coup *le sens du signe*. Car les oppositions phonématiques, — contemporaines des premières tentatives de communication, — apparaissent et se développent sans relation aucune avec le babillage, qui est souvent refoulé par elles, qui en tout cas ne garde désormais qu'une existence marginale et dont les matériaux ne sont pas intégrés au nouveau système de la parole vraie, comme si ce n'était pas la même chose de posséder un son à titre d'élément

du babillage, qui ne s'adresse qu'à soi, et comme moment d'une entreprise de communication. On peut donc dire dès lors que l'enfant *parle* et qu'il n'apprendra par la suite qu'à appliquer diversement le principe de la parole. L'intuition de Saussure se précise : avec les premières oppositions phonématiques l'enfant est initié à la liaison latérale du signe au signe comme fondement d'un rapport final du signe au sens, — sous la forme spéciale qu'elle a reçue dans la langue dont il s'agit. Si les phonologues parviennent à étendre leur analyse au-delà des mots, jusqu'aux formes, à la syntaxe et même aux différences stylistiques, c'est la langue tout entière comme style d'expression, comme manière unique de jouer de la parole, qui est anticipée par l'enfant avec les premières oppositions phonématiques. Le tout de la langue parlée autour de lui le happerait comme un tourbillon, le tenterait par ses articulations internes et le conduirait *presque* jusqu'au moment où tout ce bruit voudra dire quelque chose. Le recouplement inlassable de la chaîne verbale par elle-même, l'émergence un jour irrécusable d'une certaine gamme phonématique selon laquelle le discours est visiblement composé ferait enfin basculer l'enfant du côté de ceux qui parlent. La langue comme tout permet seule de comprendre comment le langage l'attire à soi et comment il en vient à entrer dans ce domaine dont les portes, croirait-on, ne s'ouvrent que de l'intérieur. C'est parce que d'emblée le signe est diacritique, c'est parce qu'il se compose et s'organise avec lui-même, qu'il a un intérieur et qu'il finit par réclamer un sens.

Ce sens naissant au bord des signes, cette imminence du tout dans les parties se retrouvent dans toute l'histoire de la culture. Il y a ce moment où Brunelleschi construit la coupole de la cathédrale de Florence dans un rapport défini avec la configuration du site. Faut-il dire qu'il a rompu avec l'espace clos du Moyen Age et trouvé l'espace universel de la Renaissance¹ ? Mais il reste beaucoup à faire pour passer d'une opération de l'art à l'emploi délié de l'espace comme milieu d'univers. Faut-il donc dire

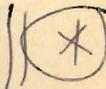
1. Pierre FRANCASTEL : *Peinture et Société*, pp. 17 et suivantes.

que cet espace n'est pas encore là ? Mais Brunelleschi s'était construit un étrange engin¹ où deux vues du Baptistère et du Palais de la Seigneurie, avec les rues et les places qui les encadrent, se reflétaient dans un miroir, pendant qu'un plateau de métal poli projetait là-dessus la lumière du ciel. Il y a donc chez lui une recherche, une question de l'espace. Il est tout aussi difficile de dire quand commence le nombre généralisé dans l'histoire des mathématiques : en soi (c'est-à-dire, comme parle Hegel, pour nous qui l'y projetons), il est déjà dans le nombre fractionnaire qui, avant le nombre algébrique, insère le nombre entier dans une série continue, — mais il y est comme à son insu, il n'y est pas pour soi. De même il faut renoncer à fixer le moment où le latin devient du français parce que les formes grammaticales commencent d'être efficaces et de se dessiner avant d'être systématiquement employées, que la langue quelquefois reste longtemps imprégnée des transformations qui vont advenir et qu'en elle le dénombrement des moyens d'expression n'a pas de sens, ceux qui tombent en désuétude continuant d'y mener une vie diminuée et la place de ceux qui vont les remplacer étant quelquefois déjà marquée, ne serait-ce que sous la forme d'une lacune, d'un besoin ou d'une tendance. Même quand il est possible de dater l'émergence d'un *principe pour soi*, il était auparavant présent dans la culture à titre de hantise ou d'anticipation, et la prise de conscience qui le pose comme signification explicite ne fait qu'achever sa longue incubation dans un sens opérant. Or, elle n'est jamais sans reste : l'espace de la Renaissance à son tour sera pensé plus tard comme un cas très particulier de l'espace pictural possible. La culture ne nous donne donc jamais de significations absolument transparentes, la genèse du sens n'est jamais achevée. Ce que nous appelons à bon droit notre vérité, nous ne le contemplons jamais que dans un contexte de symboles qui datent notre savoir. Nous n'avons jamais affaire qu'à des architectures de signes dont le sens ne peut être posé à part, n'étant rien d'autre que la manière dont ils se comportent l'un

1. Pierre FRANCASTEL : *Peinture et Société*, pp. 17 et suivantes.

envers l'autre, dont ils se distinguent l'un de l'autre, — sans que nous ayons même la consolation morose d'un vague relativisme, puisque chacune de ces démarches est bel et bien une vérité et sera sauvée dans la vérité plus compréhensive de l'avenir...

En ce qui concerne le langage, si c'est le rapport latéral du signe au signe qui rend chacun d'eux signifiant, le sens n'apparaît donc qu'à l'intersection et comme dans l'intervalle des mots. Ceci nous interdit de concevoir comme on le fait d'habitude la distinction et l'union du langage et de son sens. On croit le sens transcendant par principe aux signes comme la pensée le serait à des indices sonores ou visuels, — et on le croit immanent aux signes en ceci que, chacun d'eux, ayant une fois pour toutes son sens, ne saurait entre lui et nous glisser aucune opacité, ni même nous donner à penser : les signes n'auraient qu'un rôle de monition, ils avertiraient l'auditeur d'avoir à considérer telle de ses pensées. A la vérité, ce n'est pas ainsi que le sens habite la chaîne verbale et pas ainsi qu'il s'en distingue. Si le signe ne veut dire quelque chose qu'en tant qu'il se profile sur les autres signes, son sens est tout engagé dans le langage, la parole joue toujours sur fond de parole, elle n'est jamais qu'un pli dans l'immense tissu du parler. Nous n'avons pas, pour la comprendre, à consulter quelque lexique intérieur qui nous donnât, en regard des mots ou des formes, de pures pensées qu'ils recouvraient : il suffit que nous nous prêtions à sa vie, à son mouvement de différenciation et d'articulation, à sa gestulation éloquente. Il y a donc une opacité du langage : nulle part il ne cesse pour laisser place à du sens pur, il n'est jamais limité que par du langage encore et le sens ne paraît en lui que serti dans les mots. Comme la charade, il ne se comprend que par l'interaction des signes, dont chacun pris à part est équivoque ou banal, et dont la réunion seule fait sens. En celui qui parle non moins qu'en celui qui écoute, il est bien autre chose qu'une technique de chiffrement ou de déchiffrement pour des significations toutes faites : il faut d'abord qu'il les fasse exister à titre d'entités repérables en les installant à l'entrecroisement des gestes linguistiques comme ce qu'ils montrent d'un



commun accord. Nos analyses de la pensée font comme si, avant d'avoir trouvé ses mots, elle était déjà une sorte de texte idéal que nos phrases chercheraient à traduire. Mais l'auteur lui-même n'a aucun texte qu'il puisse confronter avec son écrit, aucun langage avant le langage. Si sa parole le satisfait, c'est par un équilibre dont elle définit elle-même les conditions, par une perfection sans modèle. Beaucoup plus qu'un moyen, le langage est quelque chose comme un être et c'est pourquoi il peut si bien nous rendre présent quelqu'un : la parole d'un ami au téléphone nous le donne lui-même, comme s'il était tout dans cette manière d'interpeller et de prendre congé, de commencer et de finir ses phrases, de cheminer à travers les choses non dites. Le sens est le mouvement total de la parole et c'est pourquoi notre pensée traîne dans le langage. C'est pourquoi aussi elle le traverse comme le geste dépasse ses points de passage. Au moment même où le langage emplit notre esprit jusqu'aux bords, sans laisser la plus petite place à une pensée qui ne soit prise dans sa vibration, et dans la mesure justement où nous nous abandonnons à lui, il passe au-delà des « signes » vers leur sens. Et, de ce sens, rien ne nous sépare plus : le langage ne *présuppose* pas sa table de correspondance, il dévoile lui-même ses secrets, il les enseigne à tout enfant qui vient au monde, il est tout entier monstration. Son opacité, son obstinée référence à lui-même, ses retours et ses replis sur lui-même sont justement ce qui fait de lui un pouvoir spirituel : car il devient à son tour quelque chose comme un univers, capable de loger en lui les choses mêmes, — après les avoir changées en leur sens.

Or, si nous chassons de notre esprit l'idée d'un *texte original* dont notre langage serait la traduction ou la version chiffrée, nous verrons que l'idée d'une expression complète fait non-sens, que tout langage est indirect ou allusif, est, si l'on veut, silence. Le rapport du sens à la parole ne peut plus être cette correspondance point par point que nous avons toujours en vue. Saussure encore remarque que l'anglais disant *the man I love* s'exprime aussi complètement que le français disant l'homme que j'aime. Le relatif, dira-t-on, n'est pas exprimé par l'anglais. La vérité

est qu'au lieu de l'être par un mot, c'est par un blanc entre les mots qu'il passe dans le langage. Mais ne disons pas même qu'il y est sous-entendu. Cette notion du sous-entendu exprime naïvement notre conviction qu'une langue (généralement notre langue natale) est parvenue à capter dans ses formes les choses mêmes, et que toute autre langue, si elle veut aussi les atteindre, doit user au moins tacitement d'instruments de même sorte. Or, si le français pour nous va aux choses mêmes, ce n'est assurément pas qu'il ait copié les articulations de l'être : il a un mot distinct pour exprimer la relation, mais il ne marque pas la fonction complétement par une désinence spéciale; on pourrait dire qu'il sous-entend la déclinaison, que l'allemand exprime (et l'aspect, que le russe exprime, et l'optatif, que le grec exprime). Si le français nous paraît calqué sur les choses, ce n'est pas qu'il le soit, c'est qu'il nous en donne l'illusion par les rapports internes de signe à signe. Mais cela, *the man I love* le fait aussi bien. L'absence de signe peut être un signe et l'expression n'est pas l'ajustage à chaque élément du sens d'un élément du discours, mais une opération du langage sur le langage qui soudain se décentre vers son sens. Dire, ce n'est pas mettre un mot sous chaque pensée : si nous le faisons, rien ne serait jamais dit, nous n'aurions pas le sentiment de vivre dans le langage et nous resterions dans le silence, parce que le signe s'effacerait aussitôt devant un sens qui serait le sien et que la pensée ne rencontrerait jamais que des pensées : celle qu'elle veut exprimer, et celle qu'elle formerait d'un langage tout explicite. Au contraire, nous avons quelquefois le sentiment qu'une pensée a été dite, — non pas remplacée par des indices verbaux, mais incorporée aux mots et rendue en eux disponible, — et enfin il y a un pouvoir des mots, parce que, travaillant les uns contre les autres, ils sont hantés à distance par elle comme les marées par la lune, et dans ce tumulte évoquent leur sens beaucoup plus impérieusement que si chacun d'eux ramenait seulement une signification languissante dont il serait l'indice indifférent et prédestiné. Le langage dit péremptoirement quand il renonce à dire la chose même. Comme l'algèbre fait entrer en compte des grandeurs dont on ne

sait pas ce qu'elles sont, la parole différencie des significations dont chacune à part n'est pas connue, et c'est à force de les traiter comme connues, de nous donner d'elles et de leur commerce un portrait abstrait, qu'il finit par nous imposer, dans un éclair, l'identification la plus précise. Le langage signifie quand, au lieu de copier la pensée, il se laisse défaire et refaire par elle. Il porte son sens comme la trace d'un pas signifie le mouvement et l'effort d'un corps. Distinguons l'usage empirique du langage déjà fait, et l'usage créateur, dont le premier, d'ailleurs, ne peut être qu'un résultat. Ce qui est parole au sens du langage empirique, — c'est-à-dire le rappel opportun d'un signe préétabli, — ne l'est pas au regard du langage authentique. C'est, comme Mallarmé l'a dit, la pièce usée que l'on met en silence dans ma main. Au contraire la parole vraie, celle qui signifie, qui rend enfin présente l'« absente de tous bouquets » et délivre le sens captif dans la chose, elle n'est, au regard de l'usage empirique, que silence, puisqu'elle ne va pas jusqu'au nom commun. Le langage est de soi oblique et autonome, et, s'il lui arrive de signifier directement une pensée ou une chose, ce n'est là qu'un pouvoir second, dérivé de sa vie intérieure. Comme le tisserand donc, l'écrivain travaille à l'envers : il n'a affaire qu'au langage, et c'est ainsi que soudain il se trouve environné de sens.

Si cela est vrai, son opération n'est pas très différente de celle du peintre. On dit d'ordinaire que le peintre nous atteint à travers le monde tacite des couleurs et des lignes, s'adresse en nous à un pouvoir de déchiffrement informulé et dont nous n'aurons justement le contrôle qu'après l'avoir exercé aveuglément, après avoir aimé l'œuvre. L'écrivain au contraire s'installe dans des signes déjà élaborés, dans un monde déjà parlant, et ne requiert de nous qu'un pouvoir de réordonner nos significations selon l'indication des signes qu'il nous propose. Mais si le langage exprime autant par ce qui est entre les mots que par les mots ? Par ce qu'il ne « dit » pas que par ce qu'il « dit » ? S'il y a, caché dans le langage empirique, un langage à la seconde puissance, où de nouveau les signes mènent la vie vague

des couleurs, et où les significations ne se libèrent pas tout à fait du commerce des signes ?

L'acte de peindre est à deux faces : il y a la tache ou le trait de couleur que l'on met en un point de la toile, et il y a leur effet dans l'ensemble, sans commune mesure avec eux, puisqu'ils ne sont presque rien et suffisent à changer un portrait ou un paysage. Celui qui observerait le peintre de trop près, le nez sur son pinceau, ne verrait que l'envers de son travail. L'envers, c'est un faible mouvement du pinceau ou de la plume de Poussin, l'endroit c'est la percée de soleil qu'il déclenche. Une caméra a enregistré au ralenti le travail de Matisse. L'impression était prodigieuse, au point que Matisse lui-même en fut ému, dit-on. Ce même pinceau qui, vu à l'œil nu, sautait d'un acte à l'autre, on le voyait méditer, dans un temps dilaté et solennel, dans une imminence de commencement du monde, tenter dix mouvements possibles, danser devant la toile, la frôler plusieurs fois, et s'abattre enfin comme l'éclair sur le seul tracé nécessaire. Il y a, bien entendu, quelque chose d'artificiel dans cette analyse, et Matisse se trompait s'il a cru, sur la foi du film, qu'il eût vraiment opté, ce jour-là, entre tous les tracés possibles et résolu, comme le Dieu de Leibniz, un immense problème de minimum et de maximum; il n'était pas démiurge, il était homme. Il n'a pas tenu, sous le regard de l'esprit, tous les gestes possibles, et pas eu besoin de les éliminer tous sauf un, en rendant raison de son choix. C'est le ralenti qui énumère les possibles. Matisse, installé dans un temps et dans une vision d'homme, a regardé l'ensemble ouvert de sa toile commencée et porté le pinceau vers le tracé qui l'appelait pour que le tableau fût enfin ce qu'il était en train de devenir. Il a résolu par un geste simple le problème qui après coup paraît impliquer un nombre infini de données, comme, selon Bergson, la main dans la timaille de fer obtient d'un coup l'arrangement compliqué qui lui fera place. Tout s'est passé dans le monde humain de la perception et du geste, et si la caméra nous donne de l'événement une version fascinante, c'est en nous faisant croire que la main du peintre opérait dans le monde physique où une infinité d'options sont possibles. Cependant,

il est vrai que la main de Matisse a hésité, il est donc vrai qu'il y a eu choix et que le trait choisi l'a été de manière à observer vingt conditions éparses sur le tableau, informulées, informulables pour tout autre que Matisse, puisqu'elles n'étaient définies et imposées que par l'intention de faire *ce tableau-là qui n'existait pas encore*.

Il n'en va pas autrement de la parole vraiment expressive et donc de tout langage dans sa phase d'établissement. Elle ne choisit pas seulement un signe pour une signification déjà définie, comme on va chercher un marteau pour enfoncer un clou ou une tenaille pour l'arracher. Elle tâtonne autour d'une intention de signifier qui ne se guide pas sur un texte, qui justement est en train de l'écrire. Si nous voulons lui rendre justice, il nous faut évoquer quelques-unes de celles qui auraient pu être à sa place, et ont été rejetées, sentir comme elles auraient autrement touché et ébranlé la chaîne du langage, à quel point cette parole-ci était vraiment la seule possible, si cette signification devait venir au monde... Enfin, il nous faut considérer la parole avant qu'elle soit prononcée, le fond de silence qui ne cesse pas de l'entourer, sans lequel elle ne dirait rien, ou encore mettre à nu les fils de silence dont elle est entremêlée. Il y a, pour les expressions déjà acquises, un sens direct, qui correspond point par point à des tournures, des formes, des mots institués. En apparence, point de lacune ici, aucun silence parlant. Mais le sens des expressions en train de s'accomplir ne peut être de cette sorte : c'est un sens latéral ou oblique, qui fuse entre les mots, — c'est une autre manière de secouer l'appareil du langage ou du récit pour lui arracher un son neuf. Si nous voulons comprendre le langage dans son opération d'origine il nous faut feindre de n'avoir jamais parlé, le soumettre à une réduction sans laquelle il nous échapperait encore en nous reconduisant à ce qu'il nous signifie, le *regarder* comme les sourds regardent ceux qui parlent, comparer l'art du langage aux autres arts de l'expression, tenter de le voir comme l'un de ces arts muets. Il se peut que le sens du langage ait un privilège décisif, mais c'est en essayant le parallèle que nous apercevrons ce qui le rend peut-être

impossible à la fin. Commençons par comprendre qu'il y a un langage tacite et que la peinture parle à sa façon.

**

Malraux observe que la peinture et le langage ne sont comparables que lorsqu'on les a détachés de ce qu'ils « représentent » pour les réunir sous la catégorie de l'expression créatrice. C'est alors qu'ils se reconnaissent l'un l'autre comme deux figures de la même tentative. Pendant des siècles les peintres et les écrivains ont travaillé sans soupçonner leur parenté. Mais c'est un fait qu'ils ont connu la même aventure. L'art et la poésie sont d'abord voués à la cité, aux dieux, au sacré, ils ne voient naître leur propre miracle que dans le miroir d'une puissance extérieure. L'un et l'autre connaissent plus tard un âge classique qui est la sécularisation de l'âge du sacré : l'art est alors la représentation d'une nature qu'il peut tout au plus embellir, mais selon des recettes qu'elle-même lui enseigne; comme le voulait La Bruyère, la parole n'a d'autre rôle que de retrouver l'expression juste d'avance assignée à chaque pensée par un langage des choses mêmes, et ce double recours à un art d'avant l'art, à une parole d'avant la parole prescrit à l'œuvre un certain point de perfection, d'achèvement ou de plénitude qui l'imposera à l'assentiment de tous comme les choses qui tombent sous nos sens. Malraux a bien analysé ce préjugé « objectiviste » que l'art et la littérature modernes remettent en question, — mais peut-être n'a-t-il pas mesuré à quelle profondeur il s'enracine, peut-être lui a-t-il trop vite concédé le domaine du monde visible, peut-être est-ce là ce qui l'amène à définir au contraire la peinture moderne comme retour au sujet, — au « monstre incomparable », — et à l'enfouir dans une vie secrète hors du monde... Il faut reprendre son analyse.

Donc le privilège de la peinture à l'huile, qui permet, mieux qu'une autre, d'attribuer à chaque élément de l'objet ou du visage humain un représentant pictural distinct, la recherche de signes qui puissent donner l'illusion de la profondeur ou du volume, celle du mouvement, des formes, des valeurs tactiles et des différentes sortes de matière

la nature ou par la référence à « nos sens », ni donc la peinture moderne par la référence au subjectif. Déjà la perception des classiques relevait de leur culture, notre culture peut encore informer notre perception du visible, il ne faut pas abandonner le monde visible aux recettes classiques, ni enfermer la peinture moderne dans le réduit de l'individu, il n'y a pas à choisir entre le monde et l'art, entre « nos sens » et la peinture absolue : ils passent l'un dans l'autre.

Malraux parle quelquefois comme si les « données des sens » à travers les siècles n'avaient jamais varié, et comme si, tant que la peinture se référait à elles, la perspective classique s'imposait. Il est pourtant sûr que cette perspective est une des manières inventées par l'homme de projeter devant lui le monde perçu, et non pas son décalque. Elle est une interprétation facultative de la vision spontanée, non que le monde perçu démente ses lois et en impose d'autres, mais plutôt parce qu'il n'en exige aucune et qu'il n'est pas de l'ordre des lois. Dans la perception libre, les objets échelonnés en profondeur n'ont aucune « grandeur apparente » définie. Il ne faut même pas dire que la perspective « nous trompe » et que les objets éloignés sont « plus grands » à l'œil nu que ne le ferait croire leur projection sur un dessin ou sur une photographie, — du moins pas de cette grandeur qui serait une mesure commune aux lointains et aux plans les plus proches. La grandeur de la lune à l'horizon n'est pas mesurable par un certain nombre de parties aliquotes de la pièce de monnaie que je tiens dans ma main, il s'agit d'une « grandeur-à-distance », d'une sorte de qualité qui adhère à la lune comme le chaud et le froid à d'autres objets. Nous sommes ici dans l'ordre des « ultra-choses » dont parle H. Wallon, et qui ne se rangent pas, avec les objets proches, dans une seule perspective graduée. Passée une certaine grandeur et une certaine distance, vient l'absolu de la grandeur, où toutes les « ultra-choses » se rejoignent, et c'est pourquoi les enfants disent du soleil qu'il est « grand comme une maison ». Si je veux revenir de là à la perspective, il faut que je cesse de percevoir le tout librement, que je circoncrive ma vision, que je repère, sur un étalon

de mesure que je tiens, ce que j'appelle la « grandeur apparente » de la lune et de la pièce de monnaie, et qu'enfin je reporte ces mesures sur le papier. Mais pendant ce temps le monde perçu a disparu, avec la simultanéité vraie des objets, qui n'est pas leur appartenance paisible à une seule échelle de grandeurs. Quand je voyais ensemble la pièce de monnaie et la lune, il fallait que mon regard fût fixé sur l'une des deux, l'autre alors m'apparaissait en marge, — « objet petit-vu-de-près » ou « objet-grand-vu-de-loin », — incommensurable avec le premier. Ce que je reporte sur le papier, ce n'est pas cette coexistence des choses perçues, leur rivalité devant mon regard. Je trouve le moyen d'arbitrer leur conflit, qui fait la profondeur. Je décide de les rendre compossibles sur un même plan et j'y parviens en coagulant sur le papier une série de visions locales et monoculaires dont aucune n'est superposable aux moments du champ perceptif vivant. Alors que les choses se disputaient mon regard et que, ancré en l'une d'elles, je sentais sur lui la sollicitation des autres qui les faisait coexister avec la première, l'exigence d'un horizon et sa prétention à l'existence, je construis maintenant une représentation où chaque chose cesse d'appeler sur soi toute la vision, fait aux autres des concessions et consent à n'occuper plus sur le papier que l'espace qui lui est laissé par elles. Alors que mon regard, parcourant librement la profondeur, la hauteur et la largeur, n'était assujéti à aucun point de vue parce qu'il les adoptait et les rejetait tous tour à tour, je renonce à cette ubiquité et je conviens de ne faire figurer dans mon dessin que ce qui pourrait être vu d'un certain point de station par un œil immobile fixé sur un certain « point de fuite » d'une certaine « ligne d'horizon ». (Modestie trompeuse, car si je renonce au monde même en précipitant sur le papier l'étroit secteur d'une perspective, je cesse aussi de voir comme un homme, qui est ouvert au monde parce qu'il y est situé, je pense et domine ma vision comme Dieu peut le faire quand il considère l'idée qu'il a de moi.) Alors que j'avais l'expérience d'un monde de choses fourmillantes, exclusives, qui ne saurait être embrassé que moyennant un parcours temporel où chaque gain est perte en même temps, voilà

de mesure que je tiens, ce que j'appelle la « grandeur apparente » de la lune et de la pièce de monnaie, et qu'enfin je reporte ces mesures sur le papier. Mais pendant ce temps le monde perçu a disparu, avec la simultanéité vraie des objets, qui n'est pas leur appartenance paisible à une seule échelle de grandeurs. Quand je voyais ensemble la pièce de monnaie et la lune, il fallait que mon regard fût fixé sur l'une des deux, l'autre alors m'apparaissait en marge, — « objet petit-vu-de-près » ou « objet-grand-vu-de-loin », — incommensurable avec le premier. Ce que je reporte sur le papier, ce n'est pas cette coexistence des choses perçues, leur rivalité devant mon regard. Je trouve le moyen d'arbitrer leur conflit, qui fait la profondeur. Je décide de les rendre compossibles sur un même plan et j'y parviens en coagulant sur le papier une série de visions locales et monoculaires dont aucune n'est superposable aux moments du champ perceptif vivant. Alors que les choses se disputaient mon regard et que, ancré en l'une d'elles, je sentais sur lui la sollicitation des autres qui les faisait coexister avec la première, l'exigence d'un horizon et sa prétention à l'existence, je construis maintenant une représentation où chaque chose cesse d'appeler sur soi toute la vision, fait aux autres des concessions et consent à n'occuper plus sur le papier que l'espace qui lui est laissé par elles. Alors que mon regard, parcourant librement la profondeur, la hauteur et la largeur, n'était assujéti à aucun point de vue parce qu'il les adoptait et les rejetait tous tour à tour, je renonce à cette ubiquité et je conviens de ne faire figurer dans mon dessin que ce qui pourrait être vu d'un certain point de station par un œil immobile fixé sur un certain « point de fuite » d'une certaine « ligne d'horizon ». (Modestie trompeuse, car si je renonce au monde même en précipitant sur le papier l'étroit secteur d'une perspective, je cesse aussi de voir comme un homme, qui est ouvert au monde parce qu'il y est situé, je pense et domine ma vision comme Dieu peut le faire quand il considère l'idée qu'il a de moi.) Alors que j'avais l'expérience d'un monde de choses fourmillantes, exclusives, qui ne saurait être embrassé que moyennant un parcours temporel où chaque gain est perte en même temps, voilà

que l'être inépuisable cristallise en une perspective ordonnée où les lointains se résignent à n'être que des lointains, inaccessibles et vagues comme il convient, où les objets proches abandonnent quelque chose de leur agressivité, ordonnent leurs lignes intérieures selon la loi commune du spectacle et se préparent déjà, dès qu'il le faudra, à devenir lointains, — où rien en somme ne retient le regard et ne fait figure de présent. Tout le tableau est dans le mode du révolu ou de l'éternité; tout prend un air de décence et de discrétion; les choses ne m'interpellent plus et je ne suis plus compromis par elles. Et si j'ajoute à cet artifice celui de la perspective aérienne, on sent à quel point moi qui peins et ceux qui regardent mon paysage dominons la situation. La perspective est beaucoup plus qu'un secret technique pour imiter une réalité qui se donnerait telle quelle à tous les hommes; elle est l'invention d'un monde dominé, possédé de part en part dans une synthèse instantanée dont le regard spontané nous donne tout au plus l'ébauche quand il essaie vainement de tenir ensemble toutes ces choses dont chacune le veut en entier. Les visages du portrait classique, toujours au service d'un caractère, d'une passion ou d'une humeur, — toujours signifiants, — les bébés et les animaux de la peinture classique, si désireux d'entrer dans le monde humain, si peu soucieux de le récuser, manifestent le même rapport « adulte » de l'homme au monde, si ce n'est quand, cédant à son bienheureux démon, le grand peintre ajoute une nouvelle dimension à ce monde trop sûr de soi en y faisant vibrer la contingence...

Or, si la peinture « objective » elle-même est une création, il n'y a plus de raisons de comprendre la peinture moderne, parce qu'elle veut être création, comme un passage au subjectif, une cérémonie à la gloire de l'individu, — et l'analyse de Malraux nous paraît ici peu sûre. Il n'y a plus, dit-il, qu'un sujet en peinture : le peintre lui-même¹. Ce n'est plus le velouté des pêches que l'on cherche, comme Chardin, c'est, comme Braque, le velouté du tableau.

1. *Le Musée Imaginaire*, p. 59. Ces pages étaient écrites quand a paru l'édition définitive de la *Psychologie de l'Art (Les Voix du Silence)*, édit. Gallimard). Nous citons d'après l'édition Skira.

Les classiques étaient eux-mêmes à leur insu; le peintre moderne veut d'abord être original et son pouvoir d'expression se confond pour lui avec sa différence individuelle¹. *Puisque* la peinture n'est plus pour la foi ou pour la beauté, elle est pour l'individu², elle est « l'annexion du monde par l'individu »³. L'artiste sera donc « de la famille de l'ambitieux, du drogué »⁴, voué comme eux au plaisir têtue de soi-même, au plaisir du démon, c'est-à-dire de tout ce qui, dans l'homme, détruit l'homme... Il est pourtant clair qu'on serait bien en peine d'appliquer ces définitions à Cézanne ou à Klee par exemple. Et quand à ceux des modernes qui livrent comme tableaux des esquisses, et dont chaque toile, signature d'un moment de vie, demande à être vue, en « exposition », dans la série des toiles successives, — cette tolérance de l'inachevé peut vouloir dire deux choses : ou bien qu'en effet ils ont renoncé à l'œuvre et ne cherchent plus que l'immédiat, le senti, l'individuel, « l'expression brute », comme dit Malraux — ou bien que l'achèvement, la présentation objective et convaincante pour *les sens* n'est plus le moyen ni le signe de l'œuvre vraiment faite, parce que l'expression désormais va de l'homme à l'homme à travers le monde commun qu'ils vivent, sans passer par le domaine anonyme des sens ou de la Nature. Baudelaire a écrit, — d'un mot que Malraux rappelle très opportunément, — « qu'une œuvre faite n'était pas nécessairement finie et une œuvre finie pas nécessairement faite »⁵. L'œuvre accomplie n'est donc pas celle qui existe en soi comme une chose, mais celle qui atteint son spectateur, l'invite à reprendre le geste qui l'a créée et, sautant les intermédiaires, sans autre guide qu'un mouvement de la ligne inventée, un tracé presque incorporé, à rejoindre le monde silencieux du peintre, désormais proféré et accessible. Il y a l'improvisation des peintres-enfants, qui n'ont pas appris leur propre geste, et, sous prétexte qu'un peintre est une main, croient qu'il

1. *Le Musée imaginaire*, p. 79.

2. *Ibid.*, p. 83.

3. *La Monnaie de l'absolu*, p. 118.

4. *La Création esthétique*, p. 144.

5. *Le Musée imaginaire*, p. 63.

suffit d'avoir une main pour peindre. Ils tirent de leur corps de menus prodiges comme un jeune homme morose peut toujours tirer du sien, pourvu qu'il l'observe avec assez de complaisance, quelque petite étrangeté bonne à nourrir sa religion de lui-même. Mais il y a aussi l'improvisation de celui qui, tourné vers le monde qu'il veut dire, a fini, chaque parole en appelant une autre, par se constituer une voix apprise qui est plus sienne que son cri des origines. Il y a l'improvisation de l'écriture automatique et il y a celle de la *Chartreuse de Parme*. Puisque la perception même n'est jamais finie, puisque nos perspectives nous donnent à exprimer et à penser un monde qui les englobe, les déborde, et s'annonce par des signes fulgurants comme une parole ou comme une arabesque, pourquoi l'expression du monde serait-elle assujettie à la prose des *sens* ou du concept ? Il faut qu'elle soit poésie, c'est-à-dire qu'elle réveille et reconvoque en entier notre pur pouvoir d'exprimer, au-delà des choses déjà dites ou déjà vues. La peinture moderne pose un tout autre problème que celui du retour à l'individu : le problème de savoir comment on peut communiquer sans le secours d'une Nature préétablie et sur laquelle nos sens à tous ouvriraient, comment nous sommes entés sur l'universel par ce que nous avons de plus propre.

C'est là l'une des philosophies vers lesquelles on peut prolonger l'analyse de Malraux. Il faut seulement la détacher de la philosophie de l'individu ou de la mort qui chez lui tient le premier plan, non sans quelques mouvements de nostalgie pour les civilisations du sacré. Ce que le peintre met dans le tableau, ce n'est pas le soi immédiat, la nuance même du sentir, c'est son *style*, et il n'a pas moins à le conquérir sur ses propres essais que sur la peinture des autres ou sur le monde. Combien de temps, dit Malraux, avant qu'un écrivain ait appris à parler avec sa propre voix. De même, combien de temps avant que le peintre qui n'a pas, comme nous, l'œuvre déployée devant lui, mais qui la fait, reconnaisse dans ses premiers tableaux les linéaments de ce qui sera, mais seulement s'il ne se trompe pas sur lui-même, son œuvre faite. Davantage : il n'est pas plus capable de *voir* ses tableaux que l'écrivain

de se lire. C'est dans les autres que l'expression prend son relief et devient vraiment signification. Pour l'écrivain ou pour le peintre, il n'y a qu'allusion de soi à soi, familiarité du ronron personnel, qu'on appelle aussi monologue intérieur. Le peintre travaille et fait son sillage, et, sauf quand il s'agit d'œuvres anciennes où il s'amuse à retrouver ce qu'il est devenu, il n'aime pas tant le regarder : il a mieux par devers soi, le langage de sa maturité contient éminemment le faible accent de ses premières œuvres. Sans se retourner vers elles, et par le seul fait qu'elles ont accompli certaines opérations expressives, il se trouve doué de nouveaux organes et, éprouvant l'excès de ce qui est à dire sur leur pouvoir déjà vérifié, il est capable, — à moins qu'une mystérieuse fatigue n'intervienne, dont il y a plus d'un exemple, — d'aller dans le même sens « plus loin », comme si chaque pas fait exigeait et rendait possible un autre pas, comme si chaque expression réussie prescrivait à l'automate spirituel une autre tâche ou encore fondait une institution dont il n'aura jamais fini d'éprouver l'efficacité. Ce « schéma intérieur » toujours plus impérieux à chaque nouveau tableau, — au point que la fameuse chaise devient, dit Malraux, « un brutal idéogramme du nom même de Van Gogh », — pour Van Gogh il n'est lisible ni dans ses premières œuvres, ni même dans sa « vie intérieure » (car alors Van Gogh n'aurait pas besoin de la peinture pour se rejoindre, il cesserait de peindre), il est cette vie même en tant qu'elle sort de son inhérence, cesse de jouir d'elle-même, et devient moyen universel de comprendre et de faire comprendre, de voir et de donner à voir, — non pas donc renfermé aux tréfonds de l'individu muet, mais diffus dans tout ce qu'il voit. Avant que le style devienne pour les autres objet de prédilection, pour l'artiste même (au grand dommage de son œuvre) objet de délectation, il faut qu'il y ait eu ce moment fécond où il a germé à la surface de son expérience, où un sens opérant et latent s'est trouvé les emblèmes qui devaient le délivrer et le rendre maniable pour l'artiste en même temps qu'accessible aux autres. Même quand le peintre a déjà peint, et s'il est devenu à quelque égard maître de lui-même, ce qui lui est donné avec son style, ce n'est pas une manière,

un certain nombre de procédés ou de tics dont il puisse faire l'inventaire, c'est un mode de formulation aussi reconnaissable pour les autres, aussi peu visible pour lui que sa silhouette ou ses gestes de tous les jours. Quand donc Malraux écrit que le style, c'est le « moyen de recréer le monde selon les valeurs de l'homme qui le découvre¹ » ou qu'il est « l'expression d'une signification prêtée au monde, appel, et non conséquence d'une vision² », ou enfin, qu'il est « la réduction à une fragile perspective humaine du monde éternel qui nous entraîne dans une dérive d'astres selon un rythme mystérieux »³, — il ne s'installe pas dans l'opération même du style; comme le public, il la regarde du dehors; il en indique certaines conséquences, à vrai dire sensationnelles, — la victoire de l'homme sur le monde, — mais que le peintre n'a pas en vue. Le peintre au travail ne sait rien de l'antithèse de l'homme et du monde, de la signification et de l'absurde, du style et de la « représentation » : il est bien trop occupé d'exprimer son commerce avec le monde pour s'enorgueillir d'un style qui naît comme à son insu. Il est bien vrai que le style est, pour les modernes, beaucoup plus qu'un moyen de représenter : il n'a pas de modèle extérieur, la peinture n'existe pas avant la peinture. Mais il ne faut pas en conclure, comme le fait Malraux, que la représentation du monde ne soit pour le peintre qu'un moyen de style⁴, comme si le style pouvait être connu et voulu hors de tout contact avec le monde, comme s'il était une fin. Il faut le voir apparaître au creux de la perception du peintre comme peintre : c'est une exigence issue d'elle. Malraux le dit dans ses meilleurs passages : la perception déjà stylise. Une femme qui passe n'est pas d'abord pour moi un contour corporel, un mannequin colorié, un spectacle, c'est « une expression individuelle, sentimentale, sexuelle », c'est une certaine manière d'être chair donnée tout entière dans la démarche ou même dans le seul choc du talon sur le sol, comme la tension de l'arc est présente

1. *La Création esthétique*, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 154.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 158.

à chaque fibre du bois, — une variation très remarquable de la norme du marcher, du regarder, du toucher, du parler que je possède par devers moi parce que je suis corps. Si de plus je suis peintre, ce qui passera sur la toile, ce ne sera plus seulement une valeur vitale ou sensuelle, il n'y aura pas seulement sur le tableau « une femme », ou « une femme malheureuse », ou « une modiste », il y aura l'emblème d'une manière d'habiter le monde, de le traiter, de l'interpréter par le visage comme par le vêtement, par l'agilité du geste comme par l'inertie du corps, bref d'un certain rapport à l'être. Mais ce style et ce sens vraiment pictural, s'ils ne sont pas dans la femme vue, — car alors le tableau serait déjà fait, — sont du moins appelés par elle. « Tout style est la mise en forme des éléments du monde qui permettent d'orienter celui-ci vers une de ses parts essentielles ». Il y a signification lorsque les données du monde sont par nous soumises à une « déformation cohérente »¹. Cette convergence de tous les vecteurs visibles et moraux du tableau vers une même signification X, elle est déjà ébauchée dans la perception du peintre. Elle commence dès qu'il perçoit, — c'est-à-dire dès qu'il ménage dans l'inaccessible plein des choses certains creux, certaines fissures, des figures et des fonds, un haut et un bas, une norme et une déviation, dès que certains éléments du monde prennent valeur de dimensions sur lesquelles désormais nous reportons tout le reste, dans le *langage* desquelles nous l'exprimons. Le style est chez chaque peintre le système d'équivalences qu'il se constitue pour cette œuvre de manifestation, l'indice universel de la « déformation cohérente » par laquelle il concentre le sens encore épars dans sa perception et le fait exister expressément. L'œuvre ne se fait pas loin des choses et dans quelque laboratoire intime dont le peintre aurait et aurait seul la clef : que ce soit en regardant de vraies fleurs ou des fleurs de papier, il se reporte toujours à son monde comme si le principe des équivalences par lesquelles il va le manifester y était depuis toujours enseveli.

1. *La Création esthétique*, p. 152.

coin. » Malraux commente : « Le bleu de la mer était devenu celui du ruisseau des *Lavandières*... Sa vision, c'était moins une façon de regarder la mer que la secrète élaboration d'un monde auquel appartenait cette profondeur de bleu qu'il reprenait à l'immensité¹ ». Encore est-il que Renoir regardait la mer. Et pourquoi le bleu de la mer appartenait-il au monde de sa peinture ? Comment pouvait-il lui enseigner quelque chose touchant le ruisseau des *Lavandières* ? C'est que chaque fragment du monde, — et en particulier la mer, tantôt criblée de tourbillons et de rides, empanachée d'aigrettes, tantôt massive et immobile en elle-même, contient toutes sortes de figures de l'être, et, par la manière qu'il a de répondre à l'attaque du regard, évoque une série de variantes possibles et enseigne, outre lui-même, une manière générale de dire l'être. On peut peindre des baigneuses et un ruisseau d'eau douce devant la mer à Cassis parce qu'on ne demande à la mer, — mais elle seule peut l'enseigner — que sa façon d'interpréter la substance liquide, de l'exhiber, de la composer avec elle-même, en somme une typique des manifestations de l'eau. On peut faire de la peinture en regardant le monde parce que le style qui définira le peintre aux yeux des autres, il lui semble le trouver dans les apparences mêmes et qu'il croit épeler la nature au moment où il la recrée. « Un certain équilibre ou déséquilibre péremptoire de couleurs et de lignes bouleverse celui qui découvre que la porte entrouverte là est celle d'un autre monde² ». *Un autre monde*, — entendons : le même que le peintre voit, et parlant son propre langage, seulement libéré du poids sans nom qui le retenait en arrière et le maintenait dans l'équivoque. Comment le peintre ou le poète diraient-ils autre chose que leur rencontre avec le monde ? De quoi l'art abstrait lui-même parle-t-il, sinon d'une négation ou d'un refus du monde ? Or l'austérité, la hantise des surfaces et des formes géométriques (ou celle des infusoires et des microbes, car l'interdit jeté sur la vie ne commence, curieusement, qu'au métazoaire) ont encore une odeur de vie, même s'il s'agit d'une vie honteuse ou désespérée. Toujours

1. *La Création esthétique*, p. 113.

2. *Ibid.*, p. 142.

donc le tableau dit quelque chose, c'est un nouveau système d'équivalences qui exige précisément ce bouleversement-ci, et c'est au nom d'un rapport plus vrai entre les choses que leurs liens ordinaires sont dénoués. Une vision, une action enfin libres décentrent et regroupent les objets du monde chez le peintre, les mots chez le poète. Mais il ne suffit pas de briser ou d'incendier le langage pour écrire les *Illuminations* et Malraux remarque profondément des peintres modernes que « bien qu'aucun ne parlât de vérité, tous, devant les œuvres de leurs adversaires, parlaient d'imposture¹ ». Ils ne veulent pas d'une vérité qui soit la ressemblance de la peinture et du monde. Ils accepteraient l'idée d'une vérité qui soit la cohésion d'une peinture avec elle-même, la présence en elle d'un principe unique qui affecte chaque moyen d'expression d'une certaine valeur d'emploi. Or quand une zébrure du pinceau remplace la reconstitution en principe complète des apparences pour nous introduire à la laine ou à la chair, ce qui remplace l'objet, ce n'est pas le sujet, c'est la logique allusive du monde perçu. On veut toujours signifier, il y a toujours quelque chose à dire, dont on approche plus ou moins. Simplement le « aller plus loin » de Van Gogh au moment où il peint les *Corbeaux* n'indique plus quelque réalité vers laquelle il faudrait marcher, mais ce qu'il reste à faire pour restituer la rencontre du regard avec les choses qui le sollicitent, de celui qui a à être avec ce qui est. Et ce rapport n'est certes pas de ceux qui se copient. « Comme toujours en art, mentir pour être vrai », dit Sartre avec raison. On dit que l'enregistrement exact d'une conversation qui avait paru brillante donne ensuite l'impression de l'indigence. Il y manque la présence de ceux qui parlaient, les gestes, les physionomies, le sentiment d'un événement en train de survenir, d'une improvisation continuée. La conversation désormais n'existe plus, elle est, aplatie dans l'unique dimension du sonore, d'autant plus décevante ainsi que ce médium tout auditif est celui d'un texte lu. Pour que l'œuvre d'art, justement, qui ne s'adresse souvent qu'à l'un de nos sens et qui ne nous investit jamais de tous

1. *La Monnaie de l'absolu*, p. 125.

côtés comme le vécu, nous remplisse l'esprit comme elle le fait, il faut donc qu'elle soit autre chose que de l'existence refroidie, qu'elle soit, comme dit Gaston Bachelard, de la « surexistence ». Mais elle n'est pas de l'arbitraire ou, comme on dit, de la fiction. La peinture moderne, comme en général la pensée moderne, nous oblige à admettre une vérité qui ne ressemble pas aux choses, qui soit sans modèle extérieur, sans instruments d'expression prédestinés, et qui soit cependant vérité.

Si l'on remet, comme nous essayons de le faire, le peintre au contact de son monde, peut-être trouvera-t-on moins énigmatique la métamorphose qui, à travers lui, transforme le monde en peinture, celle qui, de ses débuts à sa maturité, le change en lui-même et enfin celle qui, à chaque génération, donne à certaines œuvres du passé un sens dont on ne s'était pas aperçu. Quand un écrivain considère la peinture et les peintres, il est un peu dans la position des lecteurs envers l'écrivain, ou dans celle de l'amoureux qui pense à la femme absente. Nous concevons l'écrivain à partir de l'œuvre, l'amoureux résume l'absente dans les quelques mots, les quelques attitudes où elle s'est le plus purement exprimée. Quand il la retrouve, il est tenté de redire le fameux : « Quoi, ce n'est que cela ? » de Stendhal. Quand nous faisons la connaissance de l'écrivain, nous sommes sottement déçus de ne pas retrouver en chaque instant de sa présence cette essence, cette parole sans bavures que nous avons pris l'habitude de désigner par son nom. Voilà donc ce qu'il fait de son temps ? Voilà donc la laide maison qu'il habite ? Voilà donc ses amis, la femme dont il partage la vie ? Voilà ses médiocres soucis ? — Mais tout cela n'est que rêverie, — ou même envie, haine secrète. On n'admire où il faut qu'après avoir compris qu'il n'y a pas de surhommes, aucun homme qui n'ait à vivre une vie d'homme, et que le secret de la femme aimée, de l'écrivain ou du peintre n'est pas dans quelque au-delà de sa vie empirique, mais si mêlé à ses médiocres expériences, si pudiquement confondu avec sa perception du monde qu'il ne saurait être question de le rencontrer à part, face à face. En lisant la *Psychologie de l'Art*, on songe quelquefois que Malraux qui, comme écri-

vain, sait assurément tout cela, l'oublie quand il s'agit des peintres, leur voue le même genre de culte qu'il n'accepterait pas, croyons-nous, de ses lecteurs, enfin les divinise. « Quel génie n'est fasciné par cette extrémité de la peinture, par cet appel devant lequel le temps vacille ? C'est l'instant de la possession du monde. Que la peinture ne puisse aller plus loin, et le vieux Hals devient Dieu¹. » Cela, c'est peut-être le peintre vu par les autres. Le peintre lui-même est un homme au travail qui retrouve chaque matin dans la figure des choses la même interrogation, le même appel auquel il n'a jamais fini de répondre. A ses yeux, son œuvre n'est jamais faite, elle est toujours en cours, de sorte que personne ne peut s'en prévaloir contre le monde. Un jour, la vie se dérobe, le corps se défalque; d'autres fois, et plus tristement, c'est la question éparse à travers le spectacle du monde qui cesse de se prononcer. Alors le peintre n'est plus ou il est devenu peintre honoraire. Mais tant qu'il peint, c'est toujours à propos des choses visibles, ou s'il est ou devient aveugle, à propos de ce monde irrécusable auquel il accède par d'autres sens et dont il parle en termes de voyant. Et c'est pourquoi son travail, obscur pour lui-même, est cependant guidé et orienté. Il ne s'agit jamais que de mener plus loin le trait du même sillon déjà ouvert, de reprendre et de généraliser un accent qui a déjà paru dans le coin d'un tableau antérieur ou dans quelque instant de son expérience, sans que le peintre lui-même puisse jamais dire, parce que la distinction n'a pas de sens, ce qui est de lui et ce qui est des choses, ce que le nouvel ouvrage ajoute aux anciens, ce qu'il a pris aux autres et ce qui est sien. Cette triple reprise qui fait de l'opération expressive comme une éternité provisoire, elle n'est pas seulement métamorphose au sens des contes de fées, — miracle, magie, création absolue dans une solitude agressive, — elle est aussi réponse à ce que le monde, le passé, les œuvres faites demandaient, accomplissement, fraternité. Husserl a employé le beau mot de *Stiftung*, — fondation ou établissement, — pour désigner d'abord la fécondité illimitée de chaque présent qui, jus-

1. *La Création esthétique*, p. 150.

tement parce qu'il est singulier et qu'il passe, ne pourra jamais cesser d'avoir été et donc d'être universellement, — mais surtout celle des produits de la culture qui continuent de valoir après leur apparition et ouvrent un champ de recherches où ils revivent perpétuellement. C'est ainsi que le monde dès qu'il l'a vu, ses premières tentatives de peindre et tout le passé de la peinture livrent au peintre une *tradition, c'est-à-dire*, commente Husserl, *le pouvoir d'oublier les origines* et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais une nouvelle vie, qui est la forme noble de la mémoire.

Malraux insiste sur ce qu'il y a de trompeur et de dérisoire dans la comédie de l'esprit : ces contemporains ennemis, Delacroix et Ingres, en qui la postérité reconnaîtra des jumeaux, ces peintres qui se veulent classiques et ne sont que néo-classiques, c'est-à-dire le contraire, ces styles qui échappent au regard du créateur et ne deviennent visibles que quand le Musée rassemble des œuvres dispersées par toute la terre, quand la photographie agrandit les miniatures, transforme par ses cadrages un morceau de tableau, transforme en tableaux les vitraux, les tapis et les monnaies, et apporte à la peinture une conscience d'elle-même qui est toujours rétrospective... Mais si l'expression recrée et métamorphose, cela était déjà vrai des temps qui ont précédé le nôtre et même de notre perception du monde avant la peinture, puisqu'elle marquait déjà dans les choses la trace d'une élaboration humaine. Les productions du passé, qui sont les données de notre temps, dépassaient elles aussi les productions antérieures vers un avenir que nous sommes et en ce sens appelaient parmi d'autres la métamorphose que nous leur imposons. On ne peut pas plus faire l'inventaire d'une peinture, — dire ce qui y est et ce qui n'y est pas, — que, selon les linguistes, on ne peut recenser un vocabulaire, et pour la même raison : ici et là, il ne s'agit pas d'une somme finie de signes, mais d'un champ ouvert ou d'un nouvel organe de la culture humaine. Peut-on nier qu'en peignant tel fragment de tableau ce peintre classique ait inventé déjà le geste même de ce moderne ? Mais peut-on oublier qu'il n'en avait pas fait le principe de sa peinture et qu'en ce

sens il ne l'avait pas inventé, comme saint Augustin n'avait pas inventé le Cogito à titre de pensée centrale et l'avait seulement rencontré ? La rêverie par laquelle chaque temps, comme disait Aron, se cherche des ancêtres n'est cependant possible que parce que tous les temps appartiennent à un même univers. Le classique et le moderne appartiennent à l'univers de la peinture conçu comme une seule tâche depuis les premiers dessins sur la paroi des cavernes jusqu'à notre peinture « consciente ». Si celle-ci trouve à reprendre quelque chose dans des arts qui sont liés à une expérience très différente de la nôtre, c'est sans doute qu'elle les transfigure, mais c'est aussi qu'ils la préfigurent, qu'ils ont du moins quelque chose à lui dire, et que leurs artistes, croyant continuer des terreurs primitives ou celles de l'Asie et de l'Égypte, inauguraient secrètement une autre histoire qui est encore la nôtre et qui nous les rend présents, tandis que les empires et les croyances auxquels ils pensaient *appartenir* ont depuis longtemps disparu. L'unité de la peinture, elle n'est pas seulement au Musée, elle est dans cette tâche unique qui se propose à tous les peintres, qui fait qu'un jour au Musée, ils *seront* comparables, et que ces feux se répondent l'un à l'autre dans la nuit. Les premiers dessins aux murs des cavernes posaient le monde comme « à peindre » ou « à dessiner », appelaient un avenir indéfini de la peinture, et c'est ce qui fait qu'ils nous parlent et que nous leur répondons par des métamorphoses où ils collaborent avec nous. Il y a donc deux historicités, l'une ironique ou même dérisoire, et faite de contresens, parce que chaque temps lutte contre les autres comme contre des étrangers en leur imposant ses soucis, ses perspectives. Elle est oubli plutôt que mémoire, elle est morcellement, ignorance, extériorité. Mais l'autre, sans laquelle la première serait impossible, est constituée et reconstituée de proche en proche par l'intérêt qui nous porte vers ce qui n'est pas nous, par cette vie que le passé, dans un échange continu, nous apporte et trouve en nous, et qu'il continue de mener dans chaque peintre qui ranime, reprend et relance à chaque œuvre nouvelle l'entreprise entière de la peinture.

Cette histoire cumulative, où les peintures se rejoignent

par ce qu'elles affirment, Malraux la subordonne souvent à l'histoire cruelle, où les peintres s'opposent parce qu'ils nient. Pour lui, la réconciliation n'a lieu que dans la mort et c'est toujours après coup que l'on perçoit l'unique problème auquel les peintures rivales répondent et qui les fait contemporaines. Mais si vraiment il n'était déjà présent et opérant dans les peintres, — sinon au centre de leur conscience, du moins à l'horizon de leur travail, — on ne voit pas d'où le Musée de l'avenir le ferait surgir. On peut dire du peintre à peu près ce que Valéry disait du prêtre : qu'il mène une vie double et que la moitié de son pain est consacrée. Il est bien cet homme irascible et souffrant pour qui toute autre peinture est rivale. Mais ses colères et ses haines sont le rebut d'une œuvre. Le malheureux voué à la jalousie porte partout avec lui ce double invisible, délivré de ses hantises : lui-même tel que sa peinture le définit, et l'« inscription historique », comme disait Péguy, ne fera que manifester des filiations ou des parentés que le peintre peut bien reconnaître si seulement il consent à ne pas se prendre pour Dieu et à ne pas vénérer comme unique chaque geste de son pinceau. Ce qui fait pour nous « un Vermeer », — Malraux le montre parfaitement, — ce n'est pas que cette toile peinte un jour soit tombée des mains de l'homme Vermeer, c'est que le tableau observe le système d'équivalences selon lequel chacun de ses éléments, comme cent aiguilles sur cent cadrans, marque la même déviation, c'est qu'il parle la langue Vermeer. Et si le faussaire réussissait à reprendre non seulement les procédés, mais le style même des grands Vermeer, — il ne serait plus un faussaire, il serait l'un de ces peintres qui peignaient pour le maître dans l'atelier des classiques. Il est vrai que ce n'est pas possible : on ne peut peindre spontanément comme Vermeer après des siècles d'autre peinture et quand le problème même de la peinture a changé de sens. Mais, que le tableau ait été secrètement fabriqué par un de nos contemporains, ce fait n'intervient pour qualifier le faussaire que dans la mesure où il l'empêche de rejoindre vraiment le style de Vermeer. C'est que le nom de Vermeer et celui de chaque grand peintre en vient à désigner quelque chose comme une institution,

et de même que l'histoire a charge de découvrir, derrière « le Parlement sous l'ancien régime » ou derrière « la révolution française » ce qu'ils signifient vraiment dans la dynamique des rapports humains, quelle modulation de ces rapports ils représentent, et doit, pour le faire, désigner ceci comme accessoire et cela comme essentiel, de même une vraie histoire de la peinture devrait rechercher, à travers l'aspect immédiat des toiles dites de Vermeer, une structure, un style, un sens contre lesquels ne peuvent prévaloir, s'il en est, les détails discordants arrachés à son pinceau par la fatigue, la circonstance ou l'imitation de soi-même. Si elle ne peut juger de l'authenticité d'une toile que par l'examen du tableau, ce n'est pas seulement parce que les renseignements d'origine nous manquent, c'est que le catalogue complet de l'œuvre d'un maître n'est pas suffisant pour savoir ce qui est vraiment *de lui*, c'est que lui-même est une certaine parole dans le discours de la peinture, qui éveille des échos vers le passé et vers l'avenir dans la mesure même où elle ne le cherche pas, c'est qu'il se relie à toutes les autres tentatives dans la mesure même où il s'occupe résolument de son monde. La rétrospection peut bien être indispensable pour que cette histoire vraie émerge de l'histoire empirique, qui n'est attentive qu'aux événements et reste aveugle aux avènements, — mais elle est tracée d'abord dans le vouloir total du peintre, l'histoire ne regarde vers le passé que parce que le peintre d'abord a regardé vers l'œuvre à venir, il n'y a de fraternité des peintres dans la mort que parce qu'ils vivent le même problème.

A cet égard la fonction du Musée, comme celle de la Bibliothèque, n'est pas uniquement bienfaisante. Il nous donne bien le moyen de voir ensemble, comme moments d'un seul effort, des productions qui gisaient à travers le monde, enlisées dans les cultes ou dans les civilisations dont elles voulaient être l'ornement, en ce sens il fonde notre conscience de la peinture comme peinture. Mais elle est d'abord dans chaque peintre qui travaille, et elle y est à l'état pur, tandis que le Musée la compromet avec les sombres plaisirs de la rétrospection. Il faudrait aller au Musée comme les peintres y vont, dans la joie sobre

du travail, et non pas comme nous y allons, avec une révérence qui n'est pas tout à fait de bon aloi. Le Musée nous donne une conscience de voleurs. L'idée nous vient de temps à autre que ces œuvres n'ont tout de même pas été faites pour *finir* entre ces murs moroses, pour le plaisir des promeneurs du dimanche ou des « intellectuels » du lundi. Nous sentons bien qu'il y a déperdition et que ce recueillement de nécropole n'est pas le milieu vrai de l'art, que tant de joies et de peines, tant de colères, tant de travaux n'étaient pas *destinés* à refléter un jour la lumière triste du Musée. Le Musée, transformant des tentatives en « œuvres », rend possible une histoire de la peinture. Mais peut-être est-il essentiel aux hommes de n'atteindre à la grandeur dans leurs ouvrages que quand ils ne la cherchent pas trop, peut-être n'est-il pas mauvais que le peintre et l'écrivain ne sachent pas trop qu'ils sont en train de fonder l'humanité, peut-être enfin ont-ils, de l'histoire de l'art, un sentiment plus vrai et plus vivant quand ils la continuent dans leur travail que quand ils se font « amateurs » pour la contempler au Musée. Le Musée ajoute un faux prestige à la vraie valeur des ouvrages en les détachant des hasards au milieu desquels ils sont nés et en nous faisant croire que des fatalités guidaient la main des artistes depuis toujours. Alors que le style en chaque peintre vivait comme la pulsation de son cœur et le rendait justement capable de reconnaître tout autre effort que le sien, — le Musée convertit cette historicité secrète, pudique, non délibérée, involontaire, vivante enfin, en histoire officielle et pompeuse. L'imminence d'une régression donne à notre amitié pour tel peintre une nuance pathétique qui lui était bien étrangère. Pour lui, il a *travaillé* toute une vie d'homme, — et nous, nous voyons son œuvre comme des fleurs au bord d'un précipice. Le Musée rend les peintres aussi mystérieux pour nous que les pieux ou les langoustes. Ces œuvres qui sont nées dans la chaleur d'une vie, il les transforme en prodiges d'un autre monde, et le souffle qui les portait n'est plus, dans l'atmosphère pensive du Musée et sous ses glaces protectrices, qu'une faible palpitation à leur surface. Le Musée tue la véhémence de la peinture comme la bibliothèque,

disait Sartre, transforme en « messages » des écrits qui ont été d'abord les gestes d'un homme. Il est l'historicité de mort. Et il y a une historicité de vie, dont il n'offre que l'image déchue : celle qui habite le peintre au travail, quand il noue d'un seul geste la tradition qu'il reprend et la tradition qu'il fonde, celle qui le rejoint d'un coup à tout ce qui s'est jamais peint dans le monde, sans qu'il ait à quitter sa place, son temps, son travail béni et maudit, et qui réconcilie les peintures en tant que chacune exprime l'existence entière, en tant qu'elles sont toutes réussies, — au lieu de les réconcilier en tant qu'elles sont toutes finies et comme autant de gestes vains.

Si l'on remet la peinture au présent, on verra qu'elle n'admet pas les barrières que notre purisme voudrait multiplier entre le peintre et les autres, entre le peintre et sa propre vie. Même si l'hôtelier de Cassis ne comprend pas la transmutation que Renoir opère du bleu de la Méditerranée dans l'eau des *Lavandières*, toujours est-il qu'il a voulu voir travailler Renoir, cela l'intéresse lui aussi, et rien n'empêche après tout qu'il retrouve le chemin que les habitants des cavernes ont un jour ouvert sans tradition. Renoir aurait eu bien tort de lui demander conseil et de tâcher de lui plaire. En ce sens, il ne peignait pas pour l'hôtelier. Il définissait lui-même, par sa peinture, les conditions sous lesquelles il entendait être approuvé. Mais enfin il peignait, il interrogeait le visible et faisait du visible. C'est au monde, à l'eau de la mer qu'il redemandait le secret de l'eau des *Lavandières* et, le passage de l'une à l'autre, il l'ouvrait pour ceux qui, avec lui, étaient pris dans le monde. Comme le dit J. Vuillemin, il n'était pas question de parler leur langage, mais de les exprimer en s'exprimant. Et le rapport du peintre à sa propre vie est du même ordre : son style n'est pas le style de sa vie, mais il la tire, elle aussi, vers l'expression. On comprend que Malraux n'aime pas les *explications* psychanalytiques en peinture. Même si le manteau de Sainte Anne est un vautour, même si l'on admettait que pendant que Vinci le peignait comme manteau, un second Vinci dans Vinci, la tête penchée, le déchiffrait comme vautour à la façon d'un lecteur de devinettes (après tout, ce n'est pas impos-

sible : il y a, dans la vie de Vinci, un goût de la mystification effrayante qui pouvait bien lui inspirer d'enchâsser ses monstres dans une œuvre d'art), — personne ne parlerait plus de ce vautour si le tableau n'avait un autre sens. L'explication ne rend compte que de détails, tout au plus des matériaux. Etant admis que le peintre aime manier les couleurs, le sculpteur la glaise, parce qu'il est un « anal », — cela ne nous dit toujours pas ce que c'est que peindre ou sculpter¹. Mais l'attitude toute contraire, la dévotion des artistes qui nous défend de rien savoir de leur vie et met leur œuvre comme un miracle hors de l'histoire privée ou publique et hors du monde, elle nous masque aussi leur vraie grandeur. Si Léonard est autre chose que l'une des innombrables victimes d'une enfance malheureuse, ce n'est pas qu'il ait un pied dans l'au-delà, c'est que, de tout ce qu'il avait vécu, il a réussi à faire un moyen d'interpréter le monde, — ce n'est pas qu'il n'eût pas de corps ou de vision, c'est que sa situation corporelle ou vitale a été constituée par lui en langage. Quand on passe de l'ordre des événements à celui de l'expression, on ne change pas de monde : les mêmes données qui étaient subies deviennent système signifiant. Creusées, travaillées de l'intérieur, délivrées enfin de ce poids sur nous qui les rendait douloureuses ou blessantes, devenues transparentes ou même lumineuses, et capables d'éclairer non seulement les aspects du monde qui leur ressemblent, mais encore les autres, elles ont beau être métamorphosées, elles ne cessent pas d'être là. La connaissance qu'on peut en prendre ne remplacera jamais l'expérience de l'œuvre elle-même. Mais elle aide à mesurer la création et elle nous enseigne ce dépassement sur place qui est le seul dépassement sans retour. Si nous nous installons dans le peintre pour assister à ce moment décisif où ce qui lui a été donné de destinée corporelle, d'aventures personnelles ou d'événements historiques cristallise sur « le motif », nous reconnaitrons que son œuvre, qui n'est jamais un effet, est toujours une réponse à ces

1. Aussi Freud n'a-t-il jamais dit qu'il expliquât Vinci par le vautour : il a dit à peu près que l'analyse s'arrêtait où commence la peinture.

révèle dans la médaille ou dans la miniature le style même des grandes œuvres parce que la main porte partout son style, qui est indivis dans le geste, et n'a pas besoin, pour marquer de sa zébrure la matière, de s'appesantir en chaque point du tracé. Notre écriture se reconnaît, que nous tracions les lettres sur du papier, avec trois doigts de la main, ou à la craie, sur le tableau, avec tout notre bras, parce qu'elle n'est pas dans notre corps un automatisme lié à certains muscles, destiné à accomplir certains mouvements matériellement définis, mais une puissance générale de formulation motrice capable des transpositions qui font la constance du style. Ou plutôt, il n'y a même pas transposition : simplement, nous n'écrivons pas dans l'espace en soi, avec une main-chose, un corps-chose auxquels chaque situation nouvelle poserait des problèmes neufs. Nous écrivons dans l'espace perçu, où les résultats de même forme sont d'emblée analogues, les différences d'échelle ignorées, comme la même mélodie exécutée à différentes hauteurs est immédiatement identifiée. Et la main avec laquelle nous écrivons est une main-phénomène, qui possède, avec la formule d'un mouvement, comme la loi efficace des cas particuliers où il peut avoir à se réaliser. Toute la merveille du style déjà présent dans les éléments invisibles d'une œuvre revient donc à ceci que, travaillant dans le monde humain des choses perçues, l'artiste se trouve mettre sa marque jusque dans le monde inhumain que révèlent les appareils d'optique, comme le nageur survole à son insu tout un univers enseveli qu'il s'effraie de découvrir à la lunette sous-marine, — ou comme Achille effectue, dans la simplicité d'un pas, une sommation infinie d'espaces et d'instant. Et certes, c'est là une grande merveille, dont le mot d'homme ne doit pas nous masquer l'étrangeté. Du moins pouvons-nous voir ici que ce miracle nous est naturel, qu'il commence avec notre vie incarnée, et qu'il n'y a pas lieu d'en chercher l'explication dans quelque Esprit du Monde, qui opérerait en nous sans nous, et percevrait à notre place, au-delà du monde perçu, à l'échelle microscopique. Ici, l'esprit du monde, c'est nous, dès que nous savons *nous mouvoir*, dès que nous savons *regarder*. Ces actes simples renferment déjà le secret de l'action

expressive : je meus mon corps sans même savoir quels muscles, quels trajets nerveux doivent intervenir, ni où il faudrait chercher les instruments de cette action, comme l'artiste fait rayonner son style jusqu'aux fibres de la matière qu'il travaille. Je veux aller là-bas, et m'y voici, sans que je sois entré dans le secret inhumain de la machinerie corporelle, sans que je l'aie ajustée aux données du problème, et par exemple à l'emplacement du but défini par son rapport à quelque système de coordonnées. Je regarde le but, je suis aspiré par lui, et l'appareil corporel fait ce qu'il y a à faire pour que je m'y trouve. Tout se passe à mes yeux dans le monde humain de la perception et du geste, mais mon corps « géographique » ou « physique » obéit aux exigences de ce petit drame qui ne cesse de susciter en lui mille prodiges naturels. Mon regard vers le but a déjà, lui aussi, ses miracles : lui aussi, il s'installe avec autorité dans l'être et s'y conduit comme en pays conquis. Ce n'est pas l'objet qui obtient de mes yeux les mouvements d'accommodation et de convergence : on a pu montrer qu'au contraire je ne verrais jamais rien nettement, et il n'y aurait pas d'objet pour moi, si je ne disposais mes yeux de manière à rendre possible la vision de l'unique objet. Et ce n'est pas ici l'esprit qui relaie le corps et anticipe ce que nous allons voir. Non, ce sont mes regards eux-mêmes, c'est leur synergie, leur exploration, leur prospection, qui mettent au point l'objet imminent, et jamais nos corrections ne seraient assez rapides et précises si elles devaient se fonder sur un véritable calcul des effets. Il faut donc reconnaître sous le nom de regard, de main et en général de corps un système de systèmes voué à l'inspection d'un monde, capable d'enjamber les distances, de percevoir l'avenir perceptif, de dessiner dans la platitude inconcevable de l'être des creux et des reliefs, des distances et des écarts, un sens... Le mouvement de l'artiste traçant son arabesque dans la matière infinie amplifie, mais aussi continue, la simple merveille de la locomotion dirigée ou des gestes de prise. Dans le geste de désignation, déjà, non seulement le corps déborde sur un monde dont il porte en lui le schéma : il le possède à distance plutôt qu'il n'en est possédé. A plus forte

raison le geste d'expression, qui se charge de dessiner lui-même et de faire paraître au-dehors ce qu'il vise, récupère-t-il le monde. Mais déjà, avec notre premier geste orienté, les rapports infinis de *quelqu'un* avec sa situation avaient envahi notre médiocre planète et ouvert à notre conduite un champ inépuisable. Toute perception, toute action qui la suppose, bref tout usage humain du corps est déjà expression primordiale, — non pas ce travail dérivé qui substitue à l'exprimé des signes donnés par ailleurs avec leur sens et leur règle d'emploi, mais l'opération première qui d'abord constitue les signes en signes, fait habiter en eux l'exprimé par la seule éloquence de leur arrangement et de leur configuration, implante un sens dans ce qui n'en avait pas, et qui donc, loin de s'épuiser dans l'instant où elle a lieu, inaugure un ordre, fonde une institution ou une tradition...

Or si la présence du style dans des miniatures que personne n'avait jamais vues, *et en un sens jamais faites*, se confond avec le fait de notre corporéité et n'appelle aucune explication occulte, il nous semble qu'on peut en dire autant des convergences singulières qui font paraître, hors de toute influence, d'un bout à l'autre du monde des œuvres qui *se ressemblent*. Nous demandons une cause qui explique ces ressemblances, et nous parlons d'une Raison dans l'histoire ou de Surartistes qui mènent les artistes. Mais d'abord, c'est mal poser le problème que de parler de ressemblances : elles sont après tout peu de chose en regard des innombrables différences et de la variété des cultures. La probabilité, même faible, d'une réinvention sans guide ni modèle suffit pour rendre compte de ces recoupements exceptionnels. Le vrai problème est de comprendre pourquoi des cultures si différentes s'engagent dans la même recherche, se proposent la même tâche (sur le chemin de laquelle elles rencontreront, à l'occasion, les mêmes modes d'expression), pourquoi ce que produit une culture a un sens pour d'autres cultures, même si ce n'est pas son sens d'origine, pourquoi nous nous donnons la peine de métamorphoser en art des fétiches, enfin pourquoi il y a *une* peinture ou *un* univers de la peinture. Mais cela ne fait problème que si l'on a commencé par se placer dans le

monde géographique ou physique, et par y placer les œuvres, comme autant d'événements séparés dont la ressemblance ou seulement l'apparement est alors improbable et exige un principe d'explication. Nous proposons au contraire d'admettre l'ordre de la culture ou du sens comme un ordre original de l'avènement¹, qui ne doit pas être dérivé de celui, s'il existe, des événements purs, ni traité comme le simple effet de rencontres extraordinaires. Si le propre du geste humain est de signifier au-delà de sa simple existence de fait, d'inaugurer un sens, il en résulte que tout geste est comparable à tout autre, qu'ils relèvent tous d'une seule syntaxe, que chacun d'eux est un commencement (et une suite), annonce une suite ou des recommencements, en tant qu'il n'est pas, comme l'événement, fermé sur sa différence et une fois pour toutes révolu, qu'il vaut au-delà de sa simple présence et qu'en cela il est par avance allié ou complice de toutes les autres tentatives d'expression. Le difficile et l'essentiel est ici de comprendre qu'en posant un champ distinct de l'ordre empirique des événements, nous ne posons pas un Esprit de la Peinture qui se posséderait dans l'envers du monde où il se manifesterait peu à peu. Il n'y a pas, au-dessus de celle des événements, une seconde causalité qui ferait du monde de la peinture un « monde supra-sensible » avec ses lois propres. La création de culture est sans efficace si elle ne trouve un véhicule dans les circonstances extérieures. Mais, pour peu qu'ils s'y prêtent, une peinture conservée et transmise développe dans ses héritiers une puissance de suscitation qui est sans proportion avec ce qu'elle est, non seulement comme morceau de toile peinte, mais même comme ouvrage doué par son créateur d'une signification définie. Cet excès de l'œuvre sur les intentions délibérées l'insère dans une multitude de rapports dont la petite histoire de la peinture et même la psychologie du peintre ne portent que quelques reflets, comme le geste du corps vers le monde l'introduit dans un ordre de relations que la physiologie et la biologie pures ne soupçonnent pas. Malgré la diversité de ses parties, qui le

1. L'expression est de P. Ricœur.

rend fragile et vulnérable, le corps est capable de se rassembler en un geste qui domine pour un temps leur dispersion et impose son monogramme à tout ce qu'il fait. C'est de la même manière que, par-delà les distances de l'espace et du temps, on peut parler d'une unité de style humain qui rassemble les gestes de tous les peintres en une seule tentative, leurs productions en une seule histoire cumulative, en un seul art. L'unité de la culture étend au-delà des limites d'une vie individuelle le même genre d'enveloppement qui réunit par avance tous les moments de celle-ci à l'instant de son institution ou de sa naissance, lorsqu'une conscience (comme on dit) est scellée dans un corps et qu'apparaît au monde un nouvel être à qui adviendra l'on ne sait quoi, mais à qui désormais quelque chose ne saurait manquer d'advenir, ne serait-ce que la fin de cette vie à peine commencée. La pensée analytique brise la transition perceptive d'un moment à un autre, d'un lieu à un autre, d'une perspective à une autre, et cherche ensuite du côté de l'esprit la garantie d'une unité qui est déjà là quand nous percevons. Elle brise aussi l'unité de la culture et cherche ensuite à la reconstituer du dehors. Après tout, dit-elle, il n'y a que des œuvres, qui par elles-mêmes sont lettre morte, et des individus qui leur donnent librement un sens. D'où vient donc que des œuvres se ressemblent, que des individus se comprennent ? C'est alors que l'on introduit l'Esprit de la Peinture. Mais de même que nous devons reconnaître comme un fait dernier l'enjambement du divers par l'existence et en particulier la possession corporelle de l'espace, et que notre corps, en tant qu'il vit et se fait geste, ne s'appuie que sur son effort pour être au monde, tient debout parce que son penchant est vers le haut, que ses champs perceptifs le tirent vers cette position risquée, et ne saurait recevoir d'un esprit séparé ce pouvoir, — de même l'histoire de la peinture qui court d'une œuvre à une autre repose sur elle-même et n'est portée que par la cariatide de nos efforts qui convergent du seul fait qu'ils sont efforts d'expression. L'ordre intrinsèque du sens n'est pas éternel : s'il ne suit pas chaque zigzag de l'histoire empirique, il dessine, il appelle une série de démarches successives. Car il ne se

définit pas seulement, comme nous le disions provisoirement, par la parenté de tous ses moments en une seule tâche : précisément parce qu'ils sont tous des moments de la peinture, chacun d'eux, s'il est conservé et transmis, modifie la situation de l'entreprise et exige que ceux qui viendront après lui soient justement autres que lui. Deux gestes culturels ne peuvent être identiques qu'à condition de s'ignorer l'un l'autre. Il est donc essentiel à l'art de se développer, c'est-à-dire à la fois de changer et, comme dit Hegel, de « retourner en soi-même », donc de se présenter sous forme d'histoire, et le sens du geste expressif sur lequel nous avons fondé l'unité de la peinture est par principe un sens en genèse. L'avènement est une promesse d'événements. La domination de l'un sur le multiple dans l'histoire de la peinture, comme celle que nous avons rencontrée dans l'exercice du corps percevant, ne consume pas la succession dans une éternité : elle exige au contraire la succession, elle en a besoin en même temps qu'elle la fonde en signification. Et il ne s'agit pas, entre ces deux problèmes, d'une simple *analogie* : c'est l'opération expressive du corps, commencée par la moindre perception, qui s'amplifie en peinture et en art. Le champ des significations picturales est ouvert depuis qu'un homme a paru dans le monde. Et le premier dessin aux murs des cavernes ne fondait une tradition que parce qu'il en recueillait une autre : celle de la perception. La quasi-éternité de l'art se confond avec la quasi-éternité de l'existence incarnée et nous avons dans l'exercice de notre corps et de nos sens, en tant qu'ils nous insèrent dans le monde, de quoi comprendre notre gesticulation culturelle en tant qu'elle nous insère dans l'histoire. Les linguistes disent quelquefois que, puisqu'il n'y a à la rigueur aucun moyen de marquer dans l'histoire la date où, par exemple, le latin cesse et le français commence, il n'y a qu'un seul langage et presque qu'une seule langue en travail continu. Disons plus généralement que la tentative continuée de l'expression fonde une seule histoire, — comme la prise de notre corps sur tout objet possible fonde un seul espace.

Comprise ainsi, l'histoire échapperait, — nous ne pouvons ici que l'indiquer, — aux confuses discussions dont

elle est aujourd'hui l'objet et redeviendrait ce qu'elle doit être pour le philosophe : le centre de ses réflexions, non certes comme une « nature simple », absolument claire par elle-même, mais au contraire comme le lieu de nos interrogations et de nos étonnements. Que ce soit pour l'adorer ou pour la haïr, on conçoit aujourd'hui l'histoire et la dialectique historique comme une Puissance extérieure. Entre elle et nous, il faut alors choisir, et choisir l'histoire, cela veut dire se dévouer corps et âme à l'avènement d'un homme futur dont nous ne sommes pas même l'ébauche, renoncer, en faveur de cet avenir, à tout jugement sur les moyens, en faveur de l'efficacité, à tout jugement de valeur, et au « consentement de soi-même à soi-même ». Cette histoire-idole sécularise une conception rudimentaire de Dieu, et ce n'est pas par hasard que les discussions contemporaines reviennent si volontiers à un parallèle entre ce qu'on appelle la « transcendance horizontale » de l'histoire et la « transcendance verticale » de Dieu.

A la vérité, c'est deux fois mal poser le problème. Les plus belles encycliques du monde ne peuvent rien contre ce fait : voilà vingt siècles au moins que l'Europe et une bonne partie du monde ont renoncé à la transcendance dite verticale, et il est un peu fort d'oublier que le christianisme est, entre autres choses, la reconnaissance d'un mystère dans les relations de l'homme et de Dieu, qui tient justement à ce que le Dieu chrétien ne veut pas d'un rapport vertical de subordination. Il n'est pas simplement un principe dont nous serions les conséquences, une volonté dont nous serions les instruments, ou même un modèle dont les valeurs humaines ne seraient que le reflet; il y a comme une impuissance de Dieu sans nous, et le Christ atteste que Dieu ne serait pas pleinement Dieu sans épouser la condition d'homme. Claudel va jusqu'à dire que Dieu n'est pas au-dessus, mais au-dessous de nous, — voulant dire que nous ne le trouvons pas comme une idée supra-sensible, mais comme un autre nous-même, qui habite et authentifie notre obscurité. La transcendance ne surplombe plus l'homme : il en devient étrangement le porteur privilégié.

Par ailleurs aucune philosophie de l'histoire n'a jamais reporté sur l'avenir toute la substance du présent ni détruit

le soi pour faire place à l'autre. Cette névrose de l'avenir serait exactement la non-philosophie, le refus délibéré de savoir à quoi l'on croit. Aucune philosophie n'a jamais consisté à choisir entre des transcendances, — par exemple entre celle de Dieu et celle de l'avenir humain, — elles sont toutes occupées à les médiatiser, à comprendre par exemple comment Dieu se fait homme ou comment l'homme se fait Dieu, à élucider cet étrange enveloppement qui fait que le choix des moyens est déjà choix d'une fin, que le soi se fait monde, culture, histoire, mais que la culture dépérit en même temps que lui. Chez Hegel, comme on le répète sans cesse, tout ce qui est réel est rationnel, et donc justifié, — mais justifié tantôt comme acquisition véritable, tantôt comme pause, tantôt comme reflux et repli pour un nouvel élan, bref justifié relativement, à titre de moment de l'histoire totale, sous condition que cette histoire se fasse, et donc au sens où l'on dit que nos erreurs mêmes portent pierre, et que nos progrès sont nos erreurs comprises, ce qui n'efface pas la différence des croissances et des déclins, des naissances et des morts, des régressions et des progrès.

Il est vrai que la théorie de l'État et la théorie de la guerre chez Hegel semblent réserver au savoir absolu du philosophe, initié au secret de l'histoire, le jugement de l'œuvre historique, et en dessaisir les autres hommes. Ce n'est pas une raison pour oublier que, même dans sa *Philosophie du Droit*, Hegel rejette aussi bien le jugement de l'action par les seuls effets que le jugement de l'action par les seules intentions : « Le principe : dans l'action ne pas tenir compte des conséquences, et cet autre : juger les actions d'après leurs suites et les prendre pour mesure de ce qui est juste et bon, appartiennent tous deux à l'entendement abstrait¹ ». Des vies tellement séparées que l'on puisse limiter la responsabilité de chacune aux suites délibérées et nécessaires de ce qu'elle a rêvé, une Histoire qui serait celle d'échecs et de succès également immérités et qui donc noterait les hommes de gloire ou d'infamie au gré des hasards extérieurs qui sont venus défigurer ou

1. *Principes de la Philosophie du Droit*, § 118.

embellir ce qu'ils faisaient, — ce sont là les abstractions jumelles dont Hegel ne veut pas. Ce qu'il a en vue, lui, c'est le moment où l'intérieur se fait extérieur, le virage ou le virement par lequel nous passons en autrui et dans le monde comme le monde et autrui en nous, en d'autres termes l'action. Par l'action, je me fais responsable de tout, j'accepte le secours comme la trahison des hasards extérieurs, « la transformation de la nécessité en contingence et inversement¹ ». Je me prétends maître non seulement de mes intentions, mais encore de ce que les choses vont en faire, je prends le monde, les autres comme ils sont, je me prends moi-même comme je suis et je me porte fort pour tout cela. « *Agir est... se livrer à cette loi².* » L'action fait si bien l'événement sien que l'on punit plus légèrement le crime manqué que le crime réussi, et qu'Édipe lui-même se sent parricide, incestueux, quoiqu'il ne le soit que de fait. Devant cette folie de l'action, qui prend à son compte le cours des choses, on peut être tenté de conclure indifféremment qu'il n'y a que des coupables, puisque agir ou même vivre est déjà accepter le risque d'infamie avec la chance de gloire, — et qu'il n'y a que des innocents puisque rien, et pas même le crime, n'a été voulu *ex nihilo*, personne n'ayant choisi de naître. Mais, par-delà ces philosophies de l'intérieur et de l'extérieur, devant lesquelles tout est équivalent, ce que Hegel suggère, — puisque, quand tout est dit, il y a une différence entre le valable et le non-valable, entre ce que nous acceptons et ce que nous refusons, — c'est un jugement de la tentative, de l'entreprise, ou de l'œuvre — non de l'intention seule ou des conséquences seules, mais de l'emploi que nous avons fait de notre bonne volonté, de la manière dont nous avons évalué la situation de fait. Ce qui juge un homme, ce n'est pas l'intention et ce n'est pas le fait, c'est qu'il ait ou non fait passer des valeurs dans les faits. Quand cela arrive, le sens de l'action ne s'épuise pas dans la situation qui en a été l'occasion, ni dans quelque vague jugement de valeur, elle demeure exemplaire et survivra dans d'autres situations, sous une autre

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

apparence. Elle ouvre un champ, quelquefois même elle institue un monde, en tout cas elle dessine un avenir. L'histoire est chez Hegel cette maturation d'un avenir dans le présent, non le sacrifice du présent à un avenir inconnu, et la règle de l'action chez lui n'est pas d'être efficace à tout prix, mais d'abord d'être féconde.

Les polémiques contre la « transcendance horizontale » au nom de la « transcendance verticale » (admise ou seulement regrettée) ne sont donc pas moins inéquitables envers Hegel qu'envers le christianisme et, jetant par-dessus bord, avec l'histoire, non seulement, comme elles le croient, une idole barbouillée de sang, mais encore le devoir de faire passer les principes dans les choses, elles ont l'inconvénient de ramener une fausse ingénuité qui n'est pas un remède aux abus de la dialectique. C'est le pessimisme des néo-marxistes, mais aussi la paresse de la pensée non-marxiste, chacun complice de l'autre comme toujours, qui présente aujourd'hui la dialectique, en nous et hors de nous, comme une puissance de mensonge et d'échec, transformation du bien en mal, fatalité de déception. Ce n'était là, chez Hegel, qu'une de ses faces : elle était aussi bien quelque chose comme une grâce de l'événement qui nous tire du mal vers le bien, qui par exemple nous jette à l'universel quand nous ne croyons poursuivre que notre intérêt. C'était, Hegel le dit à peu près, *une marche qui crée elle-même son cours et retourne en soi-même*, — un mouvement donc sans autre guide que sa propre initiative et qui pourtant ne s'échappe pas hors de lui-même, se recoupe et se confirme de loin en loin. C'était donc ce que nous appelons, d'un autre nom, le phénomène d'expression, qui se reprend et se relance par un mystère de rationalité. Et l'on retrouverait sans doute le concept d'histoire dans son vrai sens si l'on s'habituaient à le former sur l'exemple des arts et du langage. Car l'intimité de toute expression à toute expression, leur appartenance à un seul ordre, obtiennent par le fait la jonction de l'individuel et de l'universel. Le fait central auquel la dialectique de Hegel revient de cent façons, c'est que nous n'avons pas à choisir entre le *pour soi* et le *pour autrui*, entre la pensée selon nous-mêmes et la pensée selon autrui, mais que dans

le moment de l'expression, l'autre à qui je m'adresse et moi qui m'exprime sommes liés sans concession. Les autres tels qu'ils sont (ou tels qu'ils seront) ne sont pas seuls juges de ce que je fais : si je voulais me nier à leur profit, je les nierais aussi comme « Moi » ; ils valent exactement ce que je vauX, et tous les pouvoirs que je leur donne, je me les donne du même coup. Je me sou mets au jugement d'un autre *qui soit lui-même digne de ce que j'ai tenté*, c'est-à-dire en fin de compte, d'un pair choisi par moi-même. L'histoire est juge, — mais non pas l'histoire comme Pouvoir d'un moment ou d'un siècle : l'histoire comme inscription et accumulation, par-delà les limites des pays et des temps, de ce que, compte tenu des situations, nous avons fait et dit de plus vrai et de plus valable. Les autres jugeront de ce que j'ai fait parce que j'ai peint dans le visible et parlé pour ceux qui ont des oreilles, mais ni l'art ni la politique ne consistent à leur plaire ou à les flatter. Ce qu'ils attendent de l'artiste ou du politique, c'est qu'il les entraîne vers des valeurs où ils ne reconnaîtront qu'en suite leurs valeurs. Le peintre ou le politique forme les autres bien plus qu'il ne les suit, le public qu'il vise n'est pas donné, c'est celui que son œuvre justement suscitera, — les autres auxquels il pense ne sont pas « les autres » empiriques, définis par l'attente qu'ils tournent en ce moment vers lui (et encore moins *l'humanité* conçue comme une espèce qui aurait pour elle la « dignité humaine » ou « l'honneur d'être homme » ainsi que d'autres espèces ont la carapace ou la vessie natatoire), — ce sont les autres devenus tels qu'il puisse vivre avec eux. L'histoire à laquelle l'écrivain s'associe (et d'autant mieux qu'il ne pense pas trop à « faire historique », à marquer dans l'histoire des lettres, et produit honnêtement *son œuvre*), ce n'est pas un pouvoir devant lequel il ait à plier le genou, c'est l'entretien perpétuel qui se poursuit entre toutes les paroles et toutes les actions valables, chacune de sa place contestant et confirmant l'autre, chacune recréant toutes les autres. L'appel au jugement de l'histoire n'est pas appel à la complaisance du public, — et encore moins, faut-il le dire, appel au bras séculier : il se confond avec la certitude intérieure d'avoir dit ce qui dans les choses attendait

d'être dit, et qui donc ne saurait manquer d'être entendu par X... Je serai lu dans cent ans, pense Stendhal. Ceci signifie qu'il veut être lu, mais aussi qu'il consent à attendre un siècle, et que sa liberté provoque un monde encore dans les limbes à se faire aussi libre que lui en reconnaissant comme acquis ce qu'il a eu à inventer. Ce pur appel à l'histoire est une invocation de la vérité, qui n'est jamais créée par l'inscription historique, mais qui l'exige en tant que vérité. Il n'habite pas seulement la littérature ou l'art, mais aussi toute entreprise de vie. Sauf peut-être chez quelques malheureux qui ne pensent qu'à gagner, ou à avoir raison, toute action, tout amour est hanté par l'attente d'un récit qui les changerait en leur vérité, du moment où enfin on saurait ce qu'il en a été, — si tel jour, sous couleur de respect d'autrui, c'est la réserve de l'un qui a définitivement rejeté l'autre et qu'il a désormais reflétée au centuple sur lui, ou si au contraire dès ce moment les jeux étaient faits et cet amour impossible... Peut-être cette attente sera-t-elle toujours déçue en quelque chose : les emprunts de l'homme à l'homme sont si constants que chaque mouvement de notre volonté et de notre pensée prend son élan dans les autres et qu'en ce sens il est impossible de faire, autrement qu'en gros, le compte de ce qui revient à chacun. Toujours est-il que ce vœu d'une manifestation totale anime la vie comme la littérature et que, par-delà les petits motifs, c'est lui qui fait que l'écrivain veut être lu, que l'homme quelquefois se fait écrivain, qu'en tout cas il parle, que chacun veut rendre compte de soi devant X..., ce qui est penser sa vie et toutes les vies comme quelque chose que l'on peut raconter, dans tous les sens du mot comme une histoire. L'histoire vraie vit donc tout entière de nous. C'est dans notre présent qu'elle prend la force de remettre au présent tout le reste. L'autre que je respecte vit de moi comme moi de lui. Une philosophie de l'histoire ne m'ôte aucun de mes droits, aucune de mes initiatives. Il est vrai seulement qu'elle ajoute à mes obligations de solitaire celle de comprendre d'autres situations que la mienne, de créer un chemin entre ma vie et celle des autres, c'est-à-dire de m'exprimer. Par l'action de culture, je m'installe dans des vies

qui ne sont pas la mienne, je les confronte, je manifeste l'une à l'autre, je les rends compossibles dans un ordre de vérité, je me fais responsable de toutes, je suscite une vie universelle, comme je m'installe d'un coup dans l'espace par la présence vivante et épaisse de mon corps. Et comme l'opération du corps, celle des mots ou des peintures me reste obscure : les mots, les traits, les couleurs qui m'expriment sortent de moi comme mes gestes, ils me sont arrachés par ce que je veux dire comme mes gestes par ce que je veux faire. En ce sens, il y a dans toute expression une spontanéité qui ne souffre pas de consignes, et pas même celles que je voudrais me donner à moi-même. Les mots, même dans l'art de la prose, transportent celui qui parle et celui qui les entend dans un univers commun en les entraînant vers une signification nouvelle par une puissance de désignation qui excède leur définition reçue, par la vie sourde qu'ils ont menée et continuent de mener en nous, par ce que Ponge appelait heureusement leur « épaisseur sémantique » et Sartre leur « humus signifiant ». Cette spontanéité du langage qui nous unit n'est pas une consigne, l'histoire qu'elle fonde n'est pas une idole extérieure : elle est nous-mêmes avec nos racines, notre poussée et, comme on dit, les fruits de notre travail.

Perception, histoire, expression, ce n'est qu'en rapprochant ces trois problèmes qu'on pourra rectifier dans leur propre sens les analyses de Malraux. Et l'on verra en même temps pourquoi il est légitime de traiter la peinture comme un langage : ce traitement met en évidence un sens perceptif, captif de la configuration visible, et cependant capable de recueillir dans une éternité toujours à refaire une série d'expressions antérieures. La comparaison ne profite pas seulement à notre analyse de la peinture, mais aussi à notre analyse du langage. Car elle va peut-être nous faire déceler sous le langage parlé une langage opérant ou parlant dont les mots vivent d'une vie mal connue, s'unissent et se séparent comme l'exige leur signification latérale ou indirecte, même si, une fois l'expression accomplie, ces rapports nous paraissent évidents. La transparence du langage parlé, cette brave clarté du mot qui n'est que son et du sens qui n'est que sens, la propriété

qu'il a apparemment d'extraire le sens des signes, de l'isoler à l'état pur (peut-être simple anticipation de plusieurs formules différentes où il resterait vraiment *le même*), son pouvoir prétendu de résumer et d'enfermer réellement dans un seul acte tout un devenir d'expression, ne seraient-ils que le plus haut point d'une accumulation tacite et implicite du genre de celle de la peinture ?



Un roman exprime tacitement comme un tableau. On peut raconter le sujet du roman comme celui du tableau. Mais ce qui compte, ce n'est pas tant que Julien Sorel, apprenant qu'il est trahi par Mme de Rênal, aille à Verrières et essaie de la tuer, — c'est, après la nouvelle, ce silence, ce voyage de rêve, cette certitude sans pensées, cette résolution éternelle. Or cela n'est *dit* nulle part. Il n'est pas besoin de « Julien pensait », « Julien voulait ». Il suffit, pour exprimer, que Stendhal se glisse en Julien et fasse paraître sous nos yeux, à la vitesse du voyage, les objets, les obstacles, les moyens, les hasards. Il suffit qu'il décide de raconter en une page au lieu de raconter en cinq. Cette brièveté, cette proportion inusitée des choses omises aux choses dites, ne résulte pas même d'un *choix*. Consultant sa propre sensibilité à autrui, Stendhal lui a trouvé soudain un corps imaginaire plus agile que son propre corps, il a fait comme dans une vie seconde le voyage de Verrières selon une cadence de passion sèche qui choisissait pour lui le visible et l'invisible, ce qu'il y avait à dire et à taire. La volonté de mort, elle n'est donc nulle part dans les mots : elle est entre eux, dans les creux d'espace, de temps, de significations qu'ils délimitent, comme le mouvement au cinéma est entre les images immobiles qui se suivent. Le romancier tient à son lecteur, et tout homme à tout homme, un langage d'initiés : initiés au monde, à l'univers de possibles que détient un corps humain, une vie humaine. Ce qu'il a à dire, il le suppose connu, il s'installe dans la conduite d'un personnage et n'en donne au lecteur que la griffe, la trace nerveuse et péremptoire dans l'entourage. Si l'auteur est écrivain, c'est-à-dire capable de trouver les

élisions et les césures qui signent la conduite, le lecteur répond à son appel et le rejoint au centre virtuel de l'écrit, même si l'un ni l'autre ne le connaissent. Le roman comme compte rendu d'événements, comme énoncé d'idées, thèses ou conclusions, comme signification manifeste ou prosaïque, et le roman comme opération d'un style, signification oblique ou latente, sont dans un simple rapport d'homonymie. C'est ce que Marx avait bien compris quand il adopta Balzac. Il ne s'agissait pas là, on peut le croire, de quelque retour de libéralisme. Marx voulait dire qu'une certaine manière de *faire voir* le monde de l'argent et les conflits de la société moderne importait plus que les thèses, même politiques, de Balzac, et que cette vision, une fois acquise, amènerait ses conséquences, avec ou sans l'assentiment de Balzac.

On a bien raison de condamner le formalisme, mais on oublie d'habitude que son tort n'est pas d'estimer trop la forme, mais de l'estimer si peu qu'il la détache du sens. En quoi il n'est pas différent d'une littérature du « sujet », qui, elle aussi, sépare le sens de l'œuvre de sa configuration. Le vrai contraire du formalisme est une bonne théorie du style, ou de la parole, qui les mette au-dessus de la « technique » ou de l'« instrument ». La parole n'est pas un moyen au service d'une fin extérieure, elle a en elle-même sa règle d'emploi, sa morale, sa vue du monde, comme un geste quelquefois porte toute la vérité d'un homme. Cet usage vivant du langage, ignoré du formalisme aussi bien que de la littérature à « sujets », est la littérature même comme recherche et acquisition. Un langage, en effet, qui ne chercherait qu'à reproduire les choses mêmes, si importantes soient-elles, épuiserait son pouvoir d'enseignement dans des énoncés de fait. Un langage au contraire qui donne nos perspectives sur les choses et ménage en elles un relief inaugure une discussion qui ne finit pas avec lui, suscite lui-même la recherche. Ce qui n'est pas remplaçable dans l'œuvre d'art, ce qui fait d'elle beaucoup plus qu'un moyen de plaisir : un organe de l'esprit, dont l'analogie se retrouve en toute pensée philosophique ou politique si elle est productive, c'est qu'elle contient, mieux que des idées, des matrices d'idées, qu'elle

nous fournit d'emblèmes dont nous n'avons jamais fini de développer le sens, que, justement parce qu'elle s'installe et nous installe dans un monde dont nous n'avons pas la clef, elle nous apprend à voir et finalement nous donne à penser comme aucun ouvrage analytique ne peut le faire, parce que l'analyse ne trouve dans l'objet que ce que nous y avons mis. Ce qu'il y a de hasardeux dans la communication littéraire, et d'ambigu, d'irréductible à la thèse dans toutes les grandes œuvres de l'art n'est pas une faiblesse provisoire, dont on pourrait espérer les affranchir, c'est le prix qu'il faut payer pour avoir une littérature, c'est-à-dire un langage conquérant, qui nous introduise à des perspectives étrangères, au lieu de nous confirmer dans les nôtres. Nous ne verrions rien si nous n'avions, avec nos yeux, le moyen de surprendre, d'interroger et de mettre en forme des configurations d'espace et de couleur en nombre indéfini. Nous ne ferions rien si nous n'avions avec notre corps de quoi sauter par-dessus tous les moyens nerveux et musculaires du mouvement pour nous porter au but. C'est un office du même genre que remplit le langage littéraire, c'est de la même manière impérieuse et brève que l'écrivain, sans transitions ni préparations, nous transporte du monde déjà dit à autre chose. Et comme notre corps ne nous guide parmi les choses qu'à condition que nous cessions de l'analyser pour user de lui, le langage n'est littéraire, c'est-à-dire productif, qu'à condition que nous cessions de lui demander à chaque instant des justifications pour le suivre où il va, que nous laissons les mots et tous les moyens d'expression du livre s'envelopper de cette auréole de signification qu'ils doivent à leur arrangement singulier, et tout l'écrit virer vers une valeur seconde où il rejoint presque le rayonnement muet de la peinture. Le sens du roman n'est d'abord perceptible, lui aussi, que comme une *déformation cohérente* imposée au visible. Et il ne le sera jamais qu'ainsi. La critique pourra bien confronter le mode d'expression d'un romancier avec celui d'un autre, faire rentrer tel type de récit dans une famille d'autres possibles. Ce travail n'est légitime que s'il est précédé par une perception du roman, où les particularités de la « technique » se confondent avec celles du projet d'en-

semble et du sens, et s'il est destiné seulement à nous expliquer à nous-mêmes ce que nous avons perçu. Comme le signalement d'un visage ne permet pas de l'imaginer, même s'il en précise certains caractères, le langage du critique, qui prétend posséder son objet, ne remplace pas celui du romancier qui montre ou fait transparaître le vrai et ne le touche pas. Il est essentiel au vrai de se présenter d'abord et toujours dans un mouvement qui décentre, distend, sollicite vers plus de sens notre image du monde. C'est ainsi que la ligne auxiliaire introduite dans une figure ouvre le chemin à de nouveaux rapports, c'est ainsi que l'œuvre d'art opère et opérera toujours sur nous, tant qu'il y aura des œuvres d'art.

Ces remarques, cependant, sont bien loin d'épuiser la question : restent les formes exactes du langage, reste la philosophie. On peut se demander si leur ambition d'obtenir une vraie possession de ce qui est dit, et de récupérer la prise glissante que la littérature nous donne sur notre expérience, n'exprime pas justement, beaucoup mieux qu'elle, l'essentiel du langage. Ce problème exigerait des analyses logiques qui ne peuvent trouver place ici. Sans le traiter complètement, nous pouvons du moins le situer, et montrer qu'en tout cas nul langage ne se détache tout à fait de la précarité des formes d'expression muettes, ne résorbe sa propre contingence, ne se consume pour faire paraître les choses mêmes, qu'en ce sens le privilège du langage sur la peinture ou sur l'usage de la vie reste relatif, qu'enfin l'expression n'est pas une des curiosités que l'esprit peut se proposer d'examiner, qu'elle est son existence en acte.

Certes, l'homme qui décide d'écrire prend à l'égard du passé une attitude qui n'est qu'à lui. Toute culture continue le passé : les parents d'aujourd'hui voient leur enfance dans celle de leurs propres enfants et reprennent envers eux les conduites de leurs propres parents. Ou bien, par rancune, ils passent à l'extrême opposé; s'ils ont subi l'éducation autoritaire, ils pratiquent l'éducation libertaire, — et, par ce détour, ils rejoignent souvent la tradition, puisque le vertige de la liberté ramènera l'enfant au système de la sécurité et fera de lui, dans vingt-cinq ans, un père

autoritaire. La nouveauté des arts de l'expression est qu'ils font sortir la culture tacite de son cercle mortel. L'artiste déjà ne se contente pas de continuer le passé par la vénération ou la révolte. Il recommence sa tentative de fond en comble. Si le peintre prend le pinceau, c'est qu'en un sens la peinture est encore à faire. Mais les arts du langage vont beaucoup plus loin dans la vraie création. Justement si la peinture est toujours à faire, les œuvres que le nouveau peintre va produire s'ajouteront aux œuvres déjà faites : elles ne les rendent pas inutiles, elles ne les contiennent pas expressément, elles rivalisent avec elles. La peinture présente nie trop délibérément le passé pour pouvoir se libérer vraiment de lui : elle ne peut que l'oublier tout en profitant de lui. La rançon de sa nouveauté, c'est que, faisant apparaître ce qui est venu avant elle comme une tentative manquée, elle laisse pressentir une autre peinture demain qui la fera apparaître elle-même comme une autre tentative manquée. La peinture entière se présente donc comme un effort avorté pour dire quelque chose qui reste toujours à dire. L'homme qui écrit, s'il ne se contente pas de continuer la langue, ne veut pas davantage la remplacer par un idiome qui, comme le tableau, se suffise et se ferme sur son intime signification. Il détruit, si l'on veut, la langue commune, mais en la réalisant. La langue donnée, qui le pénètre de part en part et dessine déjà une figure générale de ses pensées les plus secrètes, n'est pas devant lui comme une ennemie, elle est tout entière *prête pour* convertir en acquisition tout ce que lui, écrivain, signifie de nouveau. C'est comme si elle avait été faite pour lui, et lui pour elle, comme si la tâche de parler à laquelle il a été voué en apprenant la langue était lui-même à plus juste titre que le battement de son cœur, comme si la langue instituée appelait à l'existence, avec lui, l'un de ses possibles. La peinture accomplit un vœu du passé, elle a de lui procuration, elle agit en son nom, mais elle ne le contient pas à l'état manifeste, elle est mémoire pour nous, si nous connaissons par ailleurs l'histoire de la peinture, elle n'est pas mémoire pour soi, elle ne prétend pas totaliser ce qui l'a rendue possible. La parole, non contente d'aller au-delà du passé, prétend le récapituler, le récu-

pérer, le contenir en substance, et, comme elle ne saurait, à moins de le répéter textuellement, nous le donner dans sa présence, elle lui fait subir une préparation qui est le propre du langage : elle nous en offre la vérité. Elle ne se contente pas de le pousser en se faisant place dans le monde. Elle veut le conserver dans son esprit ou dans son sens. Elle se noue donc sur elle-même, se reprend et se ressaisit. Il y a un usage critique, philosophique, universel du langage qui prétend récupérer les choses comme elles sont, au lieu que la peinture les transforme en peinture, — récupérer tout, et le langage lui-même, et l'usage qu'en ont fait d'autres doctrines. Du moment qu'il vise la vérité, le philosophe ne pense pas qu'elle l'ait attendu pour être vraie; il la vise donc comme vérité de tous depuis toujours. Il est essentiel à la vérité d'être intégrale, alors qu'aucune peinture ne s'est jamais prétendue intégrale. L'Esprit de la peinture n'apparaît qu'au Musée, parce qu'il est un Esprit hors de soi. La parole au contraire cherche à se posséder, à conquérir le secret de ses propres inventions, l'homme ne peint pas la peinture, mais il parle sur la parole, et l'esprit du langage voudrait ne rien tenir que de soi. Le tableau installe d'emblée son charme dans une éternité rêveuse où, bien des siècles plus tard, nous n'avons pas de peine à le rejoindre, même sans connaître l'histoire du costume, du mobilier, des ustensiles, de la civilisation dont il porte la marque. L'écrit au contraire ne nous livre son sens le plus durable qu'à travers une histoire précise dont il nous faut avoir quelque connaissance. Les *Provinciales* remettent au présent les discussions théologiques du xvii^e siècle, le *Rouge et le Noir* les ténèbres de la Restauration. Mais cet accès immédiat au durable que la peinture s'octroie, elle le paie curieusement en subissant, beaucoup plus que l'écrit, le mouvement du temps. Un plaisir d'anachronisme se mêle à notre contemplation des tableaux, au lieu que Stendhal et Pascal sont tout au présent. Dans la mesure même où elle renonce à l'éternité hypocrite de l'art, où elle affronte bravement le temps, où elle le montre au lieu de l'évoquer vaguement, la littérature en surgit victorieuse et le fonde en signification. Les statues d'Olympie, qui font tant pour nous attacher à la Grèce, nourrissent

cependant aussi, dans l'état où elles nous sont parvenues, — blanchies, brisées, détachées de l'œuvre entière, — un mythe frauduleux de la Grèce, elles ne savent pas résister au temps comme le fait un manuscrit, même incomplet, déchiré, presque illisible. Le texte d'Héraclite jette pour nous des éclairs comme aucune statue en morceaux ne peut le faire, parce que la signification en lui est autrement déposée, autrement concentrée qu'en elles, et que rien n'égale la ductilité de la parole. Enfin le langage dit, et les voix de la peinture sont les voix du silence.

C'est que l'énoncé prétend dévoiler la chose même, c'est qu'il se dépasse vers ce qu'il signifie. Chaque parole a beau tirer son sens de toutes les autres, comme l'explique Saussure, encore est-il qu'au moment où elle se produit, la tâche d'exprimer n'est plus différée, renvoyée à d'autres paroles, elle est accomplie et nous comprenons quelque chose. Saussure peut bien montrer que chaque acte d'expression ne devient signifiant que comme modulation d'un système général d'expression et en tant qu'il se différencie des autres gestes linguistiques, — la merveille est qu'avant lui nous n'en savions rien, et que nous l'oublions encore chaque fois que nous parlons, et pour commencer quand nous parlons des idées de Saussure. Cela prouve que chaque acte partiel d'expression, comme acte commun du tout de la langue, ne se borne pas à dépenser un pouvoir expressif accumulé en elle, mais le recrée et la recrée, en nous faisant vérifier, dans l'évidence du sens donné et reçu, le pouvoir qu'ont les sujets parlants de dépasser les signes vers le sens. Les signes n'évoquent pas seulement pour nous d'autres signes et cela sans fin, le langage n'est pas comme une prison où nous soyons enfermés, ou comme un guide qu'il faudrait suivre aveuglément, puisque, à l'intersection de tous ces gestes linguistiques, apparaît enfin ce qu'ils veulent dire et à quoi ils nous ménagent un accès si complet qu'il nous semble n'avoir plus besoin d'eux pour nous y référer. Quand donc on compare le langage aux formes muettes de l'expression, — au geste, à la peinture, — il faut ajouter qu'il ne se contente pas, comme elles, de dessiner à la surface du monde des directions, des vecteurs, une « déformation cohérente », un sens tacite, —

à la manière de l'« intelligence » animale, qui s'épuise à produire, comme dans un kaléidoscope, un nouveau paysage d'action : nous n'avons pas seulement ici remplacement d'un sens par un autre, mais substitution de sens équivalents, la nouvelle structure se donne comme déjà présente dans l'ancienne, celle-ci subsiste en elle, le passé maintenant est compris...

Que le langage soit la présomption d'une accumulation totale, c'est certain, et la parole présente pose au philosophe le problème de cette provisoire possession de soi, qui est provisoire, mais qui n'est pas rien. Toujours est-il que le langage ne pourrait livrer la chose même que s'il cessait d'être dans le temps et dans la situation. Hegel est le seul à penser que son système contienne la vérité de tous les autres, et celui qui ne les connaîtrait qu'à travers sa synthèse ne les connaîtrait pas du tout. Même si Hegel est vrai d'un bout à l'autre, rien ne dispense de lire les « pré-hegeliens », car il ne peut les contenir que « dans ce qu'ils affirment ». Par ce qu'ils nient, ils offrent au lecteur une autre situation de pensée qui n'est pas dans Hegel éminemment, qui n'y est pas du tout, et d'où Hegel est visible dans un jour qu'il ignore lui-même. Hegel est le seul à penser qu'il n'ait pas de Pour-autrui et soit aux yeux des autres exactement ce qu'il se sait être. Même si l'on admet qu'il y a progrès d'eux à lui, il a pu y avoir dans tel mouvement des *Méditations* de Descartes ou des dialogues de Platon, et justement à cause des « naïvetés » qui les tenaient encore à l'écart de la « vérité » hegelienne, un contact avec les choses, une étincelle de signification qu'on ne retrouvera chez Hegel qu'à condition de les avoir trouvés en eux et auxquels il faudra toujours revenir, ne serait-ce que pour comprendre Hegel. Hegel, c'est le Musée, c'est toutes les philosophies, si l'on veut, mais privées de leur finitude et de leur puissance d'impact, embaumées, transformées, croit-il, en elles-mêmes, à vrai dire transformées en lui. Il suffit de voir comment une vérité dépérit quand elle est intégrée à d'autres, — comment par exemple le Cogito, en passant de Descartes aux Cartésiens, devient presque un rituel que l'on répète distraitement, — pour convenir que la synthèse ne contient pas effectivement

toutes les pensées révolues, qu'elle n'est pas tout ce qu'elles ont été, enfin qu'elle n'est jamais synthèse en et pour soi à la fois, c'est-à-dire une synthèse qui du même mouvement soit et connaisse, soit ce qu'elle connaît, connaisse ce qu'elle est, conserve et supprime, réalise et détruit. Si Hegel veut dire que le passé, à mesure qu'il s'éloigne, se change en son sens, et que nous pouvons après coup retracer une histoire intelligible de la pensée, il a raison, mais c'est à condition que dans cette synthèse chaque terme demeure le tout du monde à la date considérée, et que l'enchaînement des philosophies les maintienne toutes à leur place comme autant de significations ouvertes et laisse subsister entre elles un échange d'anticipations et de métamorphoses. Le sens de la philosophie est le sens d'une genèse, il ne saurait donc se totaliser hors du temps, et il est encore expression. A plus forte raison, hors de la philosophie, l'écrivain ne peut-il avoir le sentiment d'atteindre les choses mêmes que par l'usage du langage et non au-delà du langage. Mallarmé lui-même sait bien que rien ne tomberait de sa plume s'il restait absolument fidèle à son vœu de dire tout sans reste, et qu'il n'a pu écrire de petits livres qu'en renonçant au Livre qui dispenserait de tous les autres. La signification sans aucun signe, la chose même, — ce comble de clarté serait l'évanouissement de toute clarté, et ce que nous pouvons avoir de clarté n'est pas au début du langage, comme un âge d'or, mais au bout de son effort. Le langage et le système de la vérité, s'ils déplacent le centre de gravité de notre vie en nous suggérant de recouper et de reprendre l'une par l'autre nos opérations, de telle manière que chacune passe en toutes et qu'elles paraissent indépendantes des formulations une à une que nous en avons d'abord données, — si par là ils déclassent les autres opérations expressives comme « muettes » et subordonnées, ne sont cependant pas sans réticence, et le sens est impliqué par l'édifice des mots plutôt qu'il n'est désigné par eux.

Il nous faut donc dire du langage par rapport au sens ce que Simone de Beauvoir dit du corps par rapport à l'esprit : qu'il n'est ni premier, ni second. Personne n'a jamais fait du corps un simple instrument ou un moyen,

ni soutenu par exemple que l'on pût aimer par principes. Et comme ce n'est pas davantage le corps tout seul qui aime, on peut dire qu'il fait tout et qu'il ne fait rien, qu'il est nous et qu'il n'est pas nous. Ni fin ni moyen, toujours mêlé à des affaires qui le dépassent, toujours jaloux cependant de son autonomie, il est assez puissant pour s'opposer à toute fin qui ne serait que délibérée, mais il n'en a aucune à nous proposer si enfin nous nous tournons vers lui et le consultons. Quelquefois, et c'est alors que nous avons le sentiment d'être nous-mêmes, il se laisse animer, il prend à son compte une vie qui n'est pas absolument la sienne. Il est alors heureux et spontané, et nous avec lui. Le langage, de même, n'est pas au service du sens et ne gouverne pourtant pas le sens. Il n'y a pas de subordination entre eux. Ici personne ne commande et personne n'obéit. Ce que nous voulons dire n'est pas devant nous, hors de toute parole, comme une pure signification. Ce n'est que l'excès de ce que nous vivons sur ce qui a été déjà dit. Nous nous installons, avec notre appareil d'expression, dans une situation à laquelle il est sensible, nous le confrontons avec elle, et nos énoncés ne sont que le bilan final de ces échanges. La pensée politique elle-même est de cet ordre : c'est toujours l'élucidation d'une perception historique où jouent toutes nos connaissances, toutes nos expériences et toutes nos valeurs à la fois, et dont nos thèses ne sont que la formulation schématique. Toute action et toute connaissance qui ne passent pas par cette élaboration, et qui voudraient poser des valeurs qui n'aient pas pris corps dans notre histoire individuelle ou collective *ou bien*, ce qui revient au même, choisir les moyens par un calcul et par un procédé tout technique, retombent en deçà des problèmes qu'elles voulaient résoudre. La vie personnelle, l'expression, la connaissance et l'histoire avancent obliquement, et non pas droit vers des fins ou vers des concepts. Ce qu'on cherche trop délibérément, on ne l'obtient pas, et les idées, les valeurs ne manquent pas, au contraire, à celui qui a su dans sa vie méditante en délivrer la source spontanée.

LE PHILOSOPHE ET SON OMBRE

La tradition est oubli des origines, disait le dernier Husserl. Justement si nous lui devons beaucoup, nous sommes hors d'état de voir au juste ce qui est à lui. A l'égard d'un philosophe dont l'entreprise a éveillé tant d'échos, et apparemment si loin du point où il se tenait lui-même, toute commémoration est aussi trahison, soit que nous lui fassions l'hommage très superflu de nos pensées, comme pour leur trouver un garant auquel elles n'ont pas droit, — soit qu'au contraire, avec un respect qui n'est pas sans distance, nous le réduisons trop strictement à ce qu'il a lui-même voulu et dit... Mais ces difficultés, qui sont celles de la communication entre les « ego », Husserl justement les connaissait bien, et il ne nous laisse pas sans ressource en face d'elles. Je m'emprunte à autrui, je le fais de mes propres pensées : ce n'est pas là un échec de la perception d'autrui, c'est la perception d'autrui. Nous ne l'accablerions pas de nos commentaires importuns, nous ne le réduirions pas avarement à ce qui de lui est objectivement attesté, si d'abord il n'était là pour nous, non sans doute avec l'évidence frontale d'une chose, mais installé en travers de notre pensée, détenant en nous, comme autre nous-mêmes, une région qui n'est à nul autre que lui. Entre une histoire de la philosophie « objective », qui mutilerait les grands philosophes de ce qu'ils ont donné à penser aux autres, et une méditation déguisée en dialogue, où nous ferions les

questions et les réponses, il doit y avoir un milieu, où le philosophe dont on parle et celui qui parle sont ensemble présents, bien qu'il soit, même en droit, impossible de départager à chaque instant ce qui est à chacun.

Si l'on croit que l'interprétation est astreinte ou à déformer ou à reprendre littéralement, c'est qu'on veut que la signification d'une œuvre soit toute positive, et susceptible en droit d'un inventaire qui délimite ce qui y est et ce qui n'y est pas. Mais c'est là se tromper sur l'œuvre et sur le penser. « Quand il s'agit du penser, écrit à peu près Heidegger, plus grand est l'ouvrage fait, — qui ne coïncide nullement avec l'étendue et le nombre des écrits, — plus riche est, dans cet ouvrage, l'impensé, c'est-à-dire ce qui, à travers cet ouvrage et par lui seul, vient vers nous comme jamais encore pensé¹. » Quand Husserl termine sa vie, il y a un impensé de Husserl, qui est bel et bien à lui, et qui pourtant ouvre sur autre chose. Penser n'est pas posséder des objets de pensée, c'est circonscrire par eux un domaine à penser, que nous ne pensons donc pas encore. Comme le monde perçu ne tient que par les reflets, les ombres, les niveaux, les horizons entre les choses, qui ne sont pas des choses et qui ne sont pas rien, qui au contraire délimitent seuls les champs de variation possible dans la même chose et le même monde, — de même l'œuvre et la pensée d'un philosophe sont faites aussi de certaines articulations entre les choses dites, à l'égard desquelles il n'y a pas dilemme de l'interprétation objective et de l'arbitraire, puisque ce ne sont pas là des *objets* de pensée, puisque, comme l'ombre et le reflet, on les détruirait en les soumettant à l'observation analytique ou à la pensée isolante, et qu'on ne peut leur être fidèle et les retrouver qu'en pensant derechef.

Nous voudrions tâcher d'évoquer cet impensé de Husserl, en marge de quelques pages anciennes. Ceci paraîtra téméraire de la part de quelqu'un qui n'a connu ni la conver-

1. « Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Ungedachte, d.h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt. » (Der Satz vom Grund, pp. 123-124.)

sation quotidienne, ni même l'enseignement de Husserl. Peut-être pourtant cet essai a-t-il sa place à côté d'autres approches. Car, aux difficultés de la communication avec une œuvre s'ajoute, pour ceux qui ont connu le Husserl visible, celles de la communication avec un auteur. Certains souvenirs apportent ici le secours d'une incidente, d'un court-circuit de la conversation. Mais d'autres masqueraient plutôt le Husserl « transcendantal », celui qui à présent s'installe solennellement dans l'histoire de la philosophie, — non qu'il soit une fiction, mais parce que c'est Husserl délivré de sa vie, rendu à l'entretien avec ses pairs et à son audace omnitemporelle. Comme tous nos proches, — et avec, en outre, le pouvoir de fascination et de déception du génie, — Husserl présent en personne ne pouvait, j'imagine, laisser en repos ceux qui l'entouraient : toute leur vie philosophique a dû être pour un temps dans cette occupation extraordinaire et inhumaine d'assister à la naissance continuée d'une pensée, de la guetter jour après jour, de l'aider à s'objectiver ou même à exister comme pensée communicable. Comment ensuite, quand la mort de Husserl et leur propre croissance les a rendus à la solitude adulte, pourraient-ils retrouver aisément le sens plein de leurs méditations d'autrefois, — qu'ils poursuivaient certes librement, selon Husserl ou contre Husserl, mais en tout cas à partir de lui ? Ils le rejoignent à travers leur passé. Ce chemin est-il plus court que celui de l'œuvre ? Pour avoir mis d'abord toute la philosophie dans la phénoménologie, ne risquent-ils pas maintenant d'être trop sévères pour elle en même temps que pour leur jeunesse, et de réduire à ce qu'ils ont été dans leur contingence originelle et dans leur humilité empirique tels motifs phénoménologiques qui au contraire, pour le spectateur étranger, gardent tout leur relief ?

**

Soit le thème de la réduction phénoménologique, — dont on sait qu'elle n'a jamais cessé d'être pour Husserl une possibilité énigmatique, et qu'il y est toujours revenu. Dire qu'il n'a jamais réussi à assurer les bases de la phéno-

ménologie, ce serait se tromper sur ce qu'il cherchait. Les problèmes de la réduction ne sont pas pour lui un préalable ou une préface : ils sont le commencement de la recherche, ils en sont en un sens le tout, puisque la recherche est, il l'a dit, commencement continué. Il ne faut pas s'imaginer Husserl gêné ici par des obstacles malencontreux : le repérage des obstacles est le sens même de sa recherche. Un de ses « résultats » est de comprendre que le mouvement de retour à nous-mêmes, — de « rentrée en nous-mêmes », disait saint Augustin, — est comme déchiré par un mouvement inverse *qu'il suscite*. Husserl redécouvre cette identité du « rentrer en soi » et du « sortir de soi » qui, pour Hegel, définissait l'absolu. Réfléchir, — il l'a dit dans les *Ideen I*, — c'est dévoiler un irréfléchi qui est à distance, puisque nous ne sommes plus naïvement lui, — et dont nous ne pouvons douter cependant que la réflexion l'atteigne, puisque c'est par elle-même que nous en avons notion. Ce n'est donc pas l'irréfléchi qui conteste la réflexion, c'est la réflexion qui se conteste elle-même, parce que son effort de reprise, de possession, d'intériorisation ou d'immanence n'a par définition de sens qu'à l'égard d'un terme déjà donné, et qui se retire dans sa transcendance sous le regard même qui va l'y chercher.

Ce n'est donc pas hasard ou naïveté si Husserl reconnaît à la réduction des caractères contradictoires. Il dit là ce qu'il veut dire, ce qui est imposé par la situation de fait. C'est à nous de ne pas oublier une moitié de la vérité. D'un côté donc, la réduction dépasse l'attitude naturelle. Elle n'est pas « de nature » (*natural*)¹, ce qui veut dire que la pensée réduite ne regarde plus la Nature des sciences de la Nature, mais en un sens le « contraire de la Nature »², à savoir la Nature comme « sens pur des actes qui composent l'attitude naturelle »³, — la Nature redevenue le noème qu'elle a toujours été, réintégrée à la conscience qui l'a toujours et de part en part constituée. En régime de « réduction », il n'y a plus que la conscience,

1. *Ideen II*, *Husserliana*, Bd IV, p. 180.

2. « *Ein Widerspiel der Natur* », *ibid.*

3. *Ibid.*, p. 174 : « *Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende Akte.* »

ses actes et leur objet intentionnel. Ce qui permet à Husserl d'écrire qu'il y a une relativité de la Nature à l'esprit, que la Nature est le relatif et l'esprit l'absolu¹.

Mais ceci n'est pas la vérité entière : qu'il n'y ait pas de Nature *sans* esprit, ou qu'on puisse *supprimer* en pensée la Nature *sans* supprimer l'esprit, cela ne veut pas dire que la Nature soit une production de l'esprit, ni qu'aucune combinaison, même subtile, de ces deux concepts suffise à donner la formule philosophique de notre situation dans l'être. On peut penser l'esprit sans la Nature et l'on ne peut penser la Nature sans l'esprit. Mais peut-être n'est-ce pas selon la bifurcation de la Nature et de l'esprit que nous avons à penser le monde et nous-mêmes. Le fait est que les descriptions les plus célèbres de la phénoménologie vont dans une direction qui n'est pas celle de la « philosophie de l'esprit ». Quand Husserl dit que la réduction dépasse l'attitude naturelle, c'est pour ajouter aussitôt que ce dépassement conserve « le monde entier de l'attitude naturelle ». La transcendance même de ce monde doit garder un sens au regard de la conscience « réduite », et l'immanence transcendentale ne peut en être la simple antithèse. Dès les *Ideen II*, il semble clair que la réflexion ne nous installe pas dans un milieu fermé et transparent, qu'elle ne nous fait pas passer, au moins immédiatement, de l'« objectif » au « subjectif », qu'elle a plutôt pour fonction de dévoiler une troisième dimension où cette distinction devient problématique. Il y a bien un Je qui se fait « indifférent », pur « connaisseur », pour saisir sans reste, étaler devant lui, « objectiver » toutes choses et en acquérir la possession intellectuelle, — une « attitude théorique » pure, qui vise à « rendre visibles les rapports qui peuvent procurer le savoir de l'être à l'état naissant »². Mais précisément ce Je n'est pas le philosophe, cette attitude n'est pas la philosophie : c'est la science de la Nature, — plus profondément, une certaine philosophie d'où sont nées les sciences de la Nature, qui revenait au Je pur et à son corrélatif les « choses simplement choses » (*blosze*

1. *Ideen II*, p. 297.

2. *Ibid.*, p. 26 : « *Zusammenhänge sichtbar zu machen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten.* »

Sachen), dépouillées de tout prédicat praxique et de tout prédicat de valeur. Dès les *Ideen II* la réflexion husserlienne élude ce tête-à-tête du sujet pur et des pures choses. Elle cherche *au-dessous* le fondamental. C'est peu de dire que la pensée de Husserl va ailleurs : elle n'ignore pas la pure corrélation du sujet et de l'objet, elle la dépasse très délibérément, puisqu'elle la présente comme relativement fondée, vraie à titre dérivé, comme un résultat constitutif qu'elle s'engage à justifier à son rang et à son heure.

Mais à partir de quoi et devant quelle instance plus profonde ? Ce qui est faux dans l'ontologie des *blosze Sachen*, c'est qu'elle absolutise une attitude de pure théorie (ou d'idéalisation), c'est qu'elle omet ou prend comme allant de soi un rapport avec l'être qui fonde celui-là et en mesure la valeur. Relativement à ce naturalisme, l'attitude naturelle comporte une vérité supérieure qu'il faut retrouver. Car elle n'est rien moins que naturaliste. Nous ne vivons pas naturellement dans l'univers des *blosze Sachen*. Avant toute réflexion, dans la conversation, dans l'usage de la vie, nous tenons une « attitude personaliste » dont le naturalisme ne peut rendre compte, et les choses sont alors pour nous, non pas nature en soi, mais « notre entourage »¹. Notre vie d'hommes la plus naturelle vise un milieu ontologique qui est autre que celui de l'en soi, et qui donc, dans l'ordre constitutif, ne peut être dérivé de lui. Même touchant les choses, nous en savons, dans l'attitude naturelle, beaucoup plus que l'attitude théorique ne peut nous en dire, — et surtout nous le savons autrement. La réflexion parle de notre rapport naturel au monde comme d'une « attitude », c'est-à-dire d'un ensemble d'« actes ». Mais c'est là une réflexion qui se présuppose dans les choses, qui ne voit pas plus loin qu'elle-même. En même temps qu'elle tente la reprise universelle, celle de Husserl note qu'il y a là, dans l'irréfléchi, « des synthèses qui résident en deçà de toute thèse »². L'attitude naturelle ne devient vraiment une attitude, — un tissu d'actes judicatoires et propositionnels, — que quand elle

1. *Ideen II*, p. 183 : « *Unsere Umgebung.* »

2. *Ibid.*, p. 22 : « *Synthesen, die vor aller Thesis liegen.* »

se fait thèse naturaliste. Elle-même est indemne des griefs que l'on peut faire au naturalisme, parce qu'elle est « avant tout thèse », parce qu'elle est le mystère d'une *Weltthesis* avant toutes les thèses, — d'une foi primordiale, d'une opinion originaire (*Urglaube, Urdoxa*), dit ailleurs Husserl, qui donc ne sont pas, même en droit, traduisibles en termes de savoir clair et distinct, et qui, plus vieilles que toute « attitude », tout « point de vue », nous donnent, non pas une représentation du monde, mais le monde même. Cette ouverture au monde, la réflexion ne peut la « dépasser », sinon en usant des pouvoirs qu'elle lui doit. Il y a une clarté, une évidence propre à la zone de la *Weltthesis* qui ne dérive pas de celle de nos thèses, un dévoilement du monde précisément par sa dissimulation dans le clair-obscur de la doxa. Si Husserl dit avec insistance que la réflexion phénoménologique commence dans l'attitude naturelle, — il le redit dans les *Ideen II* pour renvoyer au constitué l'analyse qu'il vient de faire des implications corporelle et intersubjective des *blosze Sachen*¹ — ce n'est pas là seulement une manière d'exprimer qu'il faut bien commencer et passer par l'opinion avant d'arriver au savoir : la doxa de l'attitude naturelle est une *Urdoxa*, elle oppose à l'originaire de la conscience théorique l'originaire de notre existence, ses titres de priorité sont définitifs et la conscience réduite doit en rendre compte. La vérité est que les rapports de l'attitude naturelle et de l'attitude transcendente ne sont pas simples, qu'elles ne sont pas l'une à côté de l'autre, ou l'une après l'autre, comme le faux ou l'apparent et le vrai. Il y a une préparation de la phénoménologie dans l'attitude naturelle. C'est l'attitude naturelle, en réitérant ses propres démarches, qui bascule dans la phénoménologie. C'est elle-même qui se dépasse dans la phénoménologie, — et elle ne se dépasse donc pas. Réciproquement, l'attitude transcendente est encore et malgré tout « naturelle » (*natürlich*)². Il y a une vérité de l'attitude naturelle, — une vérité même, seconde et dérivée, du naturalisme. « La réalité de l'âme est fondée

1. *Ideen II*, p. 174.

2. *Ibid.*, p. 180 : « Eine Einstellung... die in gewissem Sinn sehr natürlich... ist. »

sur la matière corporelle, et non pas celle-ci sur l'âme. Plus généralement, le monde matériel est, à l'intérieur du monde objectif total, que nous appelons Nature, un monde fermé sur soi et particulier, qui n'a besoin de l'appui d'aucune autre réalité. Au contraire l'existence de réalités spirituelles, d'un monde de l'esprit réel, est liée à l'existence d'une nature au sens premier, celui de la nature matérielle, et cela non pour des raisons contingentes, mais pour des raisons de principe. Tandis que la *res extensa*, quand nous en interrogeons l'essence, ne contient rien qui relève de l'esprit, ni rien qui exige médiatement (*über sich hinaus*) une connexion avec un esprit réel, nous trouvons au contraire qu'un esprit réel, par essence, ne peut être que lié à la matérialité, comme esprit réel d'un corps¹. » Nous ne citons ces lignes que pour faire contrepoids à celles qui affirmaient la relativité de la Nature et l'irrelativité de l'esprit, et détruisaient la suffisance de la Nature et la vérité de l'attitude naturelle ici réaffirmées. La phénoménologie n'est en fin de compte ni un matérialisme, ni une philosophie de l'esprit. Son opération propre est de dévoiler la couche pré-théorique où les deux idéalizations trouvent leur droit relatif et sont dépassées.

Comment cette infrastructure, secret des secrets, en deçà de nos thèses et de notre théorie, pourra-t-elle à son tour reposer sur les actes de la conscience absolue ? La descente au domaine de notre « archéologie » laisse-t-elle intacts nos instruments d'analyse ? Ne change-t-elle rien à notre conception de la noèse, du noème, de l'intentionnalité, à notre ontologie ? Après comme avant, sommes-nous fondés à chercher dans une analytique des actes ce qui porte en dernier ressort notre vie et celle du monde ? On sait que Husserl ne s'est jamais expliqué beaucoup là-dessus. Quelques mots sont là, comme des index qui indiquent le problème, — qui signalent un impensé à penser. Celui d'abord d'une « constitution préthéorique »², chargée de rendre compte des « pré-données »³, de ces noyaux de signification autour desquels gravitent le monde et l'homme, et

1. *Ideen III, Husserliana*, Bd V, Beilage I, p. 117.

2. *Ideen II*, p. 5 : « Vortheoretische Konstituierung. »

3. *Ibid.* : « Vorgegebenheiten. »

dont on peut dire indifféremment (comme Husserl le dit du corps) qu'ils sont toujours pour nous « déjà constitués » ou qu'ils ne sont « jamais complètement constitués », — bref qu'à leur égard la conscience est toujours en retard ou en avance, jamais contemporaine. C'est sans doute en pensant à ces êtres singuliers que Husserl évoquait ailleurs une constitution qui ne procéderait pas par saisie d'un contenu comme exemplaire d'un sens ou d'une essence (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), une intentionnalité opérante ou latente comme celle qui anime le temps, plus vieille que l'intentionnalité des *actes* humains. Il faut qu'il y ait pour nous des êtres qui ne sont pas encore portés dans l'être par l'activité centrifuge de la conscience, des significations qu'elle ne confère pas spontanément aux contenus, des contenus qui participent obliquement à un sens, qui l'indiquent sans le rejoindre, et sans qu'il soit encore lisible en eux comme le monogramme ou la frappe de la conscience thétique. Il y a bien encore ici groupement des fils intentionnels autour de certains nœuds qui les commandent, mais la série des rétro-références (*Rückdeutungen*) qui nous mène toujours plus profond ne saurait s'achever par la possession intellectuelle d'un noème : il y a une suite ordonnée de démarches, mais elle est sans fin comme sans commencement. Autant que par le tourbillon de la conscience absolue, la pensée de Husserl est attirée par l'écécité de la Nature. A défaut de thèses explicites sur le rapport de l'une à l'autre, il ne nous reste qu'à interroger les échantillons de « constitution préthéorétique » qu'il nous livre, et à formuler, — à nos risques, — l'impensé que nous croyons y deviner. Il y a incontestablement quelque chose entre la Nature transcendante, l'en soi du naturalisme, et l'immanence de l'esprit, de ses actes et de ses noèmes. C'est dans cet entre-deux qu'il faut essayer d'avancer.

*
**

Les *Ideen II* mettent au jour, sous la « chose matérielle objective », un laciis d'implications où l'on ne sent plus la pulsation de la conscience constituante. Entre les mouvements de mon corps et les « propriétés » de la chose

qu'ils révèlent, le rapport est celui du « je peux » aux merveilles qu'il est en son pouvoir de susciter. Il faut bien pourtant que mon corps soit engrené lui-même sur le monde visible : son pouvoir, il le tient justement de ce qu'il a une place d'où il voit. C'est donc une chose, mais une chose où je réside. Il est, si l'on veut, du côté du sujet, mais n'est pas étranger à la localité des choses : entre lui et elles, le rapport est celui de l'ici absolu au là, de l'origine des distances à la distance. Il est le champ où mes pouvoirs perceptifs se sont localisés. Mais quel est donc le lien entre eux et lui, si ce n'est pas la co-variation objective ? Si une conscience, dit Husserl, éprouvait de la satiété quand le réservoir d'eau d'une locomotive est plein, et de la chaleur chaque fois que le foyer est allumé, la locomotive ne serait pas pour autant le corps de cette conscience¹. Qu'y a-t-il donc de plus, entre mon corps et moi, que les régularités de la causalité occasionnelle ? Il y a un rapport de mon corps à lui-même qui fait de lui le *vinculum* du moi et des choses. Quand ma main droite touche ma main gauche, je la sens comme une « chose physique », mais au même moment, si je veux, un événement extraordinaire se produit : voici que ma main gauche aussi se met à sentir ma main droite, *es wird Leib, es empfindet*². La chose physique s'anime, — ou plus exactement elle reste ce qu'elle était, l'événement ne l'enrichit pas, mais une puissance exploratrice vient se poser sur elle ou l'habiter. Donc je me touche touchant, mon corps accomplit « une sorte de réflexion ». En lui, par lui, il n'y a pas seulement rapport à sens unique de celui qui sent à ce qu'il sent : le rapport se renverse, la main touchée devient touchante, et je suis obligé de dire que le toucher ici est répandu dans le corps, que le corps est « chose sentante », « sujet-objet »³.

Il faut bien voir que cette description bouleverse aussi notre idée de la chose et du monde, et qu'elle aboutit à une réhabilitation ontologique du sensible. Car désormais on peut dire à la lettre que l'espace lui-même se sait à

1. *Ideen III*, Beilage I, p. 117.

2. *Ideen II*, p. 145.

3. *Ibid.*, p. 119 : « *Empfindendes Ding.* » *Ibid.*, p. 124 : « *Das subjektive Objekt.* »

travers mon corps. Si la distinction du sujet et de l'objet est brouillée dans mon corps (et sans doute celle de la noèse et du noème ?), elle l'est aussi dans la chose, qui est le pôle des opérations de mon corps, le terme où finit son exploration¹, prise donc dans le même tissu intentionnel que lui. Quand on dit que la chose perçue est saisie « en personne » ou « dans sa chair » (*leibhaft*), cela est à prendre à la lettre : la chair du sensible, ce grain serré qui arrête l'exploration, cet optimum qui la termine reflètent ma propre incarnation et en sont la contrepartie. Il y a là un genre de l'être, un univers avec son « sujet » et son « objet » sans pareils, l'articulation de l'un sur l'autre et la définition une fois pour toutes d'un « irrélatif » de toutes les « relativités » de l'expérience sensible, qui est « fondement de droit » pour toutes les constructions de la connaissance². Toute la connaissance, toute la pensée objective vivent de ce fait inaugural que j'ai senti, que j'ai eu, avec cette couleur ou quel que soit le sensible en cause, une existence singulière qui arrêta d'un coup mon regard, et pourtant lui promettait une série d'expériences indéfinie, concrétion de possibles d'ores et déjà réels dans les côtés cachés de la chose, laps de durée donné en une fois. L'intentionnalité qui relie les moments de mon exploration, les aspects de la chose, et les deux séries l'une à l'autre, ce n'est pas l'activité de liaison du sujet spirituel, ni les pures connexions de l'objet, c'est la transition que j'effectue comme sujet charnel d'une phase du mouvement à l'autre, toujours possible pour moi par principe parce que je suis cet animal de perceptions et de mouvements qui s'appelle un corps. Certes, il y a là un problème : que sera donc l'intentionnalité si elle n'est plus la saisie par l'esprit d'une matière sensible comme exemplaire d'une essence, la récoognition dans les choses de ce que nous y avons mis ? Elle ne peut pas davantage être le fonctionnement subi d'une préordination ou d'une téléologie transcendantes, ou, au sens cartésien, d'une « institution de la nature » qui opère en nous sans nous : ce serait, au moment

1. *Ideen II*, p. 60 : « Die Erfahrungsstendenz terminiert in ihr, erfüllt sich in ihr. »

2. *Ibid.*, p. 76 : « Rechtsgrund. »

où nous venons de l'en distinguer, réintégrer l'ordre du sensible au monde des projets objectifs ou des plans, — ce serait oublier qu'il est *l'être à distance*, l'attestation fulgurante ici et maintenant d'une richesse inépuisable, que les choses ne sont qu'entr'ouvertes devant nous, dévoilées et cachées : de tout cela, on rend compte aussi mal en faisant du monde une *fin* qu'en le faisant *idée*. La solution, — si solution il y a, — ne peut être que d'interroger cette couche du sensible, ou de nous apprivoiser à ses énigmes.

Nous sommes encore loin des *blosze Sachen* cartésiennes. La chose pour mon corps, c'est la chose « solipsiste », ce n'est pas encore la chose même. Elle est prise dans le contexte de mon corps, qui lui-même n'appartient à l'ordre des choses que par sa frange ou sa périphérie. Le monde ne s'est pas encore refermé sur lui. Les choses qu'il perçoit ne seraient vraiment l'être que si j'apprenais qu'elles sont vues par d'autres, qu'elles sont présomptivement visibles pour tout spectateur qui mérite ce nom. L'en soi n'apparaîtra donc qu'après la constitution d'autrui. Mais les démarches constitutives qui nous en séparent encore sont du même type que le dévoilement de mon corps, elles usent, allons-nous voir, d'un universel qu'il a déjà fait paraître. Ma main droite assistait à l'avènement du toucher actif dans ma main gauche. Ce n'est pas autrement que le corps d'autrui s'anime devant moi, quand je serre la main d'un autre homme ou quand seulement je la regarde¹. En apprenant que mon corps est « chose sentante », qu'il est excitable (*reizbar*), — lui, et non pas seulement ma « conscience », — je me suis préparé à comprendre qu'il y a d'autres *animalia* et possiblement d'autres hommes. Il faut bien voir qu'il n'y a là ni comparaison, ni analogie, ni projection ou « introjection »². Si, en serrant la main de l'autre homme, j'ai l'évidence de son être-là, c'est qu'elle se substitue à ma main gauche, que mon corps annexe le corps d'autrui dans cette « sorte de réflexion » dont il est paradoxalement le siège. Mes deux mains sont « présentes » ou « coexistent » parce qu'elles sont les mains d'un seul corps : autrui apparaît par extension de cette

1. *Ideen II*, pp. 165-166.

2. *Ibid.*, p. 166 : « ohne Introjektion ».

comprésence¹, lui et moi sommes comme les organes d'une seule intercorporéité. L'expérience d'autrui pour Husserl est d'abord « esthésiologique » et elle doit l'être, si autrui existe effectivement, et non comme le terme idéal, la quatrième proportionnelle qui viendrait compléter les rapports de ma conscience avec mon corps objectif et avec le sien. Ce que je perçois d'abord, c'est une autre « sensibilité » (*Empfindbarkeit*), et, à partir de là seulement, un autre homme et une autre pensée. « Cet homme là-bas voit et entend; sur la base de ses perceptions, il porte tels et tels jugements, pose telles et telles évaluations ou volitions, selon toutes les différentes formes possibles. Qu'« en » lui, dans cet homme là-bas, un « je pense » surgisse, cela est un fait de nature (*Naturfaktum*) fondé sur le corps et sur les événements corporels, déterminé par la connexion causale et substantielle de la Nature (...) ². »

On demandera peut-être comment je peux étendre aux esprits la comprésence des corps, et si ce n'est pas par un retour sur moi qui ramène la projection ou l'introjection : n'est-ce pas en moi que j'apprends qu'une « *Empfindbarkeit* », des champs sensoriels, présuppose une conscience ou un esprit ? Mais d'abord l'objection postule qu'autrui peut être pour moi esprit exactement au sens où je le suis pour moi-même, et rien n'est moins sûr après tout : la pensée des autres n'est jamais pour nous tout à fait une pensée. L'objection impliquerait en outre que le problème est ici de constituer un autre esprit, alors que le constituant n'est lui-même encore que chair animée; rien n'empêche de réserver pour le moment où il parlera et écoutera l'avènement d'un autre qui, lui aussi, parle et écoute. — Mais surtout l'objection ignorerait cela même que Husserl a voulu dire : savoir, *qu'il n'y a pas constitution d'un esprit pour un esprit, mais d'un homme pour un homme*. Par l'effet d'une éloquence singulière du corps visible, l'*Einfühlung* va du corps à l'esprit. Quand, par un premier « empiètement intentionnel »³, un autre corps

1. *Ideen II*, « übertragene Kompräsenz ».

2. *Ibid.*, p. 181.

3. « *Intentionale Ueberschreiten*. » L'expression est employée dans les *Méditations Cartésiennes*.

explorateur, un autre comportement m'apparaît, c'est l'homme en bloc qui m'est donné avec toutes les possibilités, quelles qu'elles soient, dont j'ai par-devers moi, dans mon être incarné, l'irrécusable attestation. Jamais je ne pourrai en toute rigueur penser la pensée de l'autre : je peux penser *qu'il* pense, construire, derrière ce mannequin, une présence à soi sur le modèle de la mienne, mais c'est encore moi que je mets en lui, c'est alors vraiment qu'il y a « introjection ». Par contre, que cet homme là-bas *voie*, que mon monde sensible soit aussi le sien, je le sais sans contredit, car *j'assiste à sa vision*, elle *se voit* dans la prise de ses yeux sur le spectacle, et quand je dis : je vois *qu'il* voit, il n'y a plus là, comme dans : je pense *qu'il* pense, emboîtement de deux propositions l'une dans l'autre, vision « principale » et vision « subordonnée » se décentrent l'une l'autre. Une forme était là qui me ressemble, mais occupée à des tâches secrètes, possédée par un rêve inconnu. Soudain une lueur a paru un peu au-dessous et en avant des yeux, le regard se lève et vient prendre les choses mêmes que je vois. Tout ce qui de mon côté est appuyé sur l'animal de perceptions et de mouvements, tout ce que je pourrai jamais construire sur lui, — et ma « pensée » aussi, mais comme modalisation de ma présence au monde, — tombe d'un seul coup dans l'autre. Je dis qu'il y a là un homme, et non pas un mannequin, comme je vois que la table est là, et non pas une perspective ou une apparence de la table. Il est vrai : je ne le reconnaîtrais *pas* si je n'étais *pas* homme moi-même; si je n'avais *pas* (ou ne croyais avoir avec moi-même) le contact absolu de la pensée, un autre *cogito* ne surgirait *pas* devant moi; mais ces tables d'absence ne traduisent pas ce qui vient globalement de se passer, elles notent des solidarités partielles qui dérivent de l'avènement d'autrui et ne le constituent pas. Toute introjection présuppose ce qu'on voudrait expliquer par elle. Si vraiment c'était ma « pensée » qu'il fallait mettre en autrui, je ne l'y mettrais jamais : jamais aucune apparence n'aurait la vertu de me convaincre qu'il y a là-bas un *cogito* et ne pourrait motiver le transfert, quand toute la force convaincante du mien tient à ce que je suis moi. Si autrui doit exister pour moi,

il faut que ce soit d'abord au-dessous de l'ordre de la pensée. Ici, la chose est possible, parce que l'ouverture perceptive au monde, dépossession plutôt que possession, ne prétend pas au monopole de l'être, et n'institue pas la lutte à mort des consciences. Mon monde perçu, les choses entr'ouvertes devant moi, ont, dans leur épaisseur, de quoi fournir d'« états de conscience » plus d'un sujet sensible, ils ont droit à bien d'autres témoins que moi. Qu'un comportement se dessine dans ce monde qui me dépasse déjà, ce n'est là qu'une dimension de plus dans l'être primordial, qui les comporte toutes. Dès la couche « solip-siste » donc, autrui n'est pas impossible, parce que la chose sensible est ouverte. Il devient actuel quand un autre comportement et un autre regard prennent possession de mes choses, et cela même se fait, cette articulation sur mon monde d'une autre corporéité s'effectue sans introjection, parce que mes sensibles, par leur aspect, leur configuration, leur texture charnelle, réalisaient déjà le miracle de choses qui sont choses du fait qu'elles sont offertes à un corps, faisaient de ma corporéité une épreuve de l'être. L'homme peut faire l'alter ego que ne peut faire la « pensée », parce qu'il est hors de soi dans le monde et qu'une ek-stase est compossible avec d'autres. Et cette possibilité s'accomplit dans la perception comme *vinculum* de l'être brut et d'un corps. Toute l'énigme de l'*Einfihlung* est dans sa phase initiale, « esthésiologique », et elle y est résolue parce que c'est une perception. Celui qui « pose » l'autre homme est sujet percevant, le corps de l'autre est chose perçue, l'autre lui-même est « posé » comme « percevant ». Il ne s'agit jamais que de co-perception. Je vois que cet homme là-bas voit, comme je touche ma main gauche en train de toucher ma main droite.

Le problème de l'*Einfihlung* comme celui de mon incarnation débouche donc sur la méditation du sensible, ou, si l'on préfère, il s'y transporte. Le fait est que le sensible, qui s'annonce à moi dans ma vie la plus strictement privée, interpelle en elle toute autre corporéité. Il est l'être qui m'atteint au plus secret, mais aussi que j'atteins à l'état brut ou sauvage, dans un absolu de présence qui détient le secret du monde, des autres et du vrai. Il y a là des

« objets » « qui ne sont pas seulement présents originai-
 rement à un sujet, mais qui, s'ils le sont à un sujet, peuvent
 idéalement être donnés en présence originaire à tous les
 autres sujets (dès qu'ils sont constitués). La totalité des
 objets qui peuvent être présents originaiement, et qui
 pour tous les sujets communicants constituent un domaine
 de présence originaire commune, est la Nature au sens
 premier et originaire¹. » Nulle part peut-être mieux que
 dans ces lignes ne se voit le double sens de la réflexion
 husserlienne, analytique des essences et analytique des
 existences. Car c'est « idéalement » (*idealiter*) que ce qui
 est donné à un sujet l'est par principe à tout autre, mais
 c'est de la « présence originaire » du sensible que viennent
 l'évidence et l'universalité qui sont véhiculées par ces rap-
 ports d'essence. Que l'on relise, si l'on en doutait, les pages
 extraordinaires² où Husserl laisse entendre que, même si
 l'on entendait poser l'être absolu ou vrai comme corrélatif
 d'un esprit absolu, il aurait besoin, pour mériter son nom,
 d'avoir quelque rapport avec ce que nous autres hommes
 appelons l'être, — que l'esprit absolu et nous devrions nous
 reconnaître, comme deux hommes « ne peuvent qu'en se
 comprenant reconnaître que les choses que l'un voit et
 celles que l'autre voit sont *les mêmes* »³, que donc l'esprit
 absolu devrait voir les choses « à travers des apparences
 sensibles qui puissent être échangées entre lui et nous dans
 un acte de compréhension réciproque, — ou au moins dans
 une communication à sens unique, — comme nos phéno-
 mènes peuvent être échangés entre nous autres hommes »,
 et qu'enfin « il devrait avoir aussi un corps, ce qui ramè-
 nerait la dépendance à l'égard d'organes des sens ». Certes,
 il y a plus de choses dans le monde et en nous que ce qui
 est sensible au sens restreint du mot. La vie même de
 l'autre ne m'est pas donnée avec son comportement. Il
 faudrait, pour y avoir accès, que je fusse l'autre lui-même.
 Corrélativement, quelles que soient mes prétentions à saisir
 l'être même dans ce que je perçois, je suis aux yeux de
 l'autre enfermé dans mes « représentations », je reste en

1. *Ideen II*, p. 163.

2. *Ibid.*, p. 85.

3. *Ibid.*

deça de son monde sensible et le transcende donc. Mais c'est que nous usons là d'une notion mutilée du sensible et de la Nature. Kant disait qu'elle est « l'ensemble des objets des sens »¹. Husserl retrouve le sensible comme forme universelle de l'être brut. Le sensible, ce ne sont pas seulement les choses, c'est aussi tout ce qui s'y dessine, même en creux, tout ce qui y laisse sa trace, tout ce qui y figure, même à titre d'écart et comme une certaine absence : « Ce qui peut être saisi par expérience au sens originaire du mot, l'être qui peut être donné en présence originaire (*das urpräsenzierbare Sein*) n'est pas tout l'être, et pas même tout l'être dont il y a expérience. Les *animalia* sont des réalités qui ne peuvent être données en présence originaire à plusieurs sujets : ils renferment des subjectivités. Ce sont là des sortes d'objets très particuliers qui sont donnés originairement de telle manière qu'ils présupposent des présences originaires sans pouvoir eux-mêmes être donnés en présence originaire². » Les *animalia* et les hommes sont cela : des êtres absolument présents qui ont un sillage de négatif. Un corps percevant que je vois, c'est aussi une certaine absence que son comportement creuse et ménage derrière lui. Mais l'absence même est enracinée dans la présence, c'est par son corps que l'âme d'autrui est âme à mes yeux. Les « négatités » comptent aussi au monde sensible, qui est décidément l'universel.



De tout cela, que résulte-t-il donc en ce qui concerne la constitution? En passant à l'ordre pré-théorique, pré-thétique ou préobjectif, Husserl a bouleversé les rapports du constitué et du constituant. L'être en soi, l'être pour un esprit absolu tire désormais sa vérité d'une « couche » où il n'y a ni esprit absolu, ni immanence des objets intentionnels à cet esprit, mais seulement des esprits incarnés qui « appartiennent » par leur corps « au même

1. « *Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne.* » (*Krit. der Urteils-kraft.*)

2. *Ideen II*, p. 163.

monde »¹. Cela ne veut, bien entendu, pas dire que nous soyons passés de la philosophie à la psychologie ou à l'anthropologie. Entre l'objectivité logique et l'intersubjectivité charnelle le rapport est un de ces rapports de *Fundierung* à double sens dont Husserl a parlé ailleurs. L'intercorporéité culmine (et se transforme) dans l'avènement des *blosze Sachen* sans qu'on puisse dire que l'un des deux ordres soit premier par rapport à l'autre. L'ordre du préobjectif n'est pas premier, puisqu'il ne se fixe et à vrai dire ne commence tout à fait d'exister qu'en s'accomplissant dans l'instauration de l'objectivité logique; celle-ci pourtant ne se suffit pas, elle se borne à consacrer le travail de la couche préobjective, elle n'existe que comme aboutissement du « Logos du monde esthétique » et ne vaut que sous son contrôle. Entre les couches « profondes » et les couches supérieures de la constitution, on devine le singulier rapport de *Selbstvergessenheit* que Husserl nomme déjà dans les *Ideen II*², et qu'il devait plus tard reprendre dans la théorie de la sédimentation. L'objectivité logique dérive de l'intersubjectivité charnelle à condition qu'elle ait été comme telle oubliée, et cet oubli, c'est elle-même qui le produit en cheminant vers l'objectivité logique. Les forces du champ constitutif ne vont donc pas dans un seul sens, elles se retournent contre elles-mêmes; l'intercorporéité se dépasse et finalement s'ignore comme intercorporéité, elle déplace et transforme sa situation de départ, et le ressort de la constitution ne peut pas plus être trouvé dans son début que dans son terme.

Ces rapports se retrouvent à chacun de ses degrés. La chose intuitive repose sur le corps propre. Cela ne veut pas dire au sens des psychologues que la chose soit faite

1. *Ideen II*, p. 82 : « L'objectivité logique est aussi, *eo ipso*, objectivité au sens de l'intersubjectivité. Ce qu'un connaisseur connaît en objectivité logique (...) tout connaisseur peut aussi le connaître, dans la mesure où il remplit les conditions auxquelles doit satisfaire tout connaisseur de tels objets. Cela veut dire ici : il doit avoir l'expérience des choses et des *mêmes* choses, il doit donc, pour être capable de reconnaître cette identité même, se trouver avec les autres connaisseurs dans une relation d'*Ein-fühlung*, et à cette fin, avoir une corporéité et appartenir au même monde (...) » (« *zur selben Welt gehören* »).

2. *Ibid.*, p. 55.

de kinesthèses. On peut aussi bien dire que tout le fonctionnement du corps propre est suspendu à la chose intuitive sur laquelle se ferme le circuit du comportement. Le corps n'est rien de moins, mais rien de plus que condition de possibilité de la chose. Quand on va de lui à elle, on ne va ni du principe à la conséquence, ni du moyen à la fin : on assiste à une sorte de propagation, d'empiètement ou d'enjambement qui préfigure le passage du *solus ipse* à l'autre, de la chose « solipsiste » à la chose intersubjective.

Car la chose « solipsiste » n'est pas *première* pour Husserl, ni le *solus ipse*. Le solipsisme est une « expérience en pensée »¹, le *solus ipse* un « sujet construit »². Cette méthode de pensée isolante est destinée plutôt à révéler les liens du tissu intentionnel qu'à les rompre. Si nous pouvions les rompre en réalité ou seulement en pensée, couper vraiment le *solus ipse* des autres et de la Nature (comme Husserl, avouons-le, l'a quelquefois fait, quand il imagine l'esprit anéanti, puis la Nature anéantie, et se demande ce qu'il en résulte pour la Nature et pour l'esprit), dans ce fragment du tout, seul conservé, seraient conservées au complet les références au tout dont il est fait : nous n'aurions toujours pas le *solus ipse*. « (...) le *solus ipse* en réalité ne mérite pas son nom. L'abstraction que nous avons accomplie parce qu'elle est justifiée intuitivement ne donne pas l'homme isolé ou la personne humaine isolée. Elle ne consisterait d'ailleurs pas à préparer un meurtre collectif des hommes et des animaux de notre entourage, où serait seul épargné le sujet humain que je suis. Le sujet qui resterait seul dans ce cas serait encore sujet humain, ce serait toujours l'objet intersubjectif se saisissant et se posant toujours comme tel »³.

Cette remarque conduit loin. Dire que l'ego « avant » autrui est seul, c'est déjà le situer par rapport à un fantôme d'autre, c'est au moins concevoir un entourage où d'autres pourraient être. La vraie et transcendante solitude n'est pas celle-là : elle n'a lieu que si l'autre n'est

1. « Gedankenexperiment », *Ideen II*, p. 81.

2. *Ideen II*, p. 81 : « Konstruiertes Subjekt. »

3. *Ibid.*

pas même concevable, et ceci exige qu'il n'y ait pas non plus de moi pour la revendiquer. Nous ne sommes vraiment seuls qu'à condition de ne pas le savoir, c'est cette ignorance même qui est notre solitude. La « couche » ou la « sphère » dite solipsiste est sans ego et sans ipse. La solitude d'où nous émergeons à la vie intersubjective n'est pas celle de la monade. Ce n'est que la brume d'une vie anonyme qui nous sépare de l'être, et la barrière entre nous et autrui est impalpable. S'il y a coupure, ce n'est pas entre moi et l'autre, c'est entre une généralité primordiale où nous sommes confondus et le système précis moi-les autres. Ce qui « précède » la vie intersubjective ne peut être distingué numériquement d'elle, puisque précisément il n'y a à ce niveau ni individuation ni distinction numérique. La constitution d'autrui ne vient pas après celle du corps, autrui et mon corps naissent ensemble de l'extase originelle. La corporéité à laquelle appartient la chose primordiale est plutôt corporéité en général; comme l'égoïsme de l'enfant, la « couche solipsiste » est aussi bien transitivity et confusion du moi et de l'autre. — Tout cela, dira-t-on sans doute, représente ce que la conscience solipsiste penserait et dirait d'elle-même s'il pouvait y avoir à ce niveau pensée et parole. Mais, quelque illusion de neutralité qu'elle puisse avoir, c'est une illusion. Le sensible se donne comme l'être pour X..., mais c'est tout de même moi et nul autre qui vis cette couleur ou ce son, la vie prépersonnelle elle-même est encore une vue mienne du monde. L'enfant qui demande à sa mère de le consoler des douleurs qu'elle souffre est tout de même tourné vers soi. — C'est du moins ainsi que nous évaluons sa conduite, nous qui avons appris à distribuer entre des vies uniques ce qu'il y a de douleur et de plaisir dans le monde. Mais la vérité est moins simple : l'enfant qui escompte le dévouement et l'amour atteste la réalité de cet amour, et qu'il est compris par lui, et qu'à sa manière, faible et passive, il y joue son rôle. Il y a dans le tête-à-tête du *Füreinander* un couplage de l'égoïsme et de l'amour qui efface leurs limites, une identification qui passe le solipsisme, aussi bien chez celui qui règne que chez celle qui se dévoue. Egoïsme et altruisme sont sur fond d'appar-

tenance au même monde, et vouloir construire ce phénomène à partir d'une couche solipsiste, c'est le rendre une fois pour toutes impossible, — et c'est peut-être ignorer ce que Husserl nous dit de plus profond. Il y a bien, pour tout homme réfléchissant sur sa vie, possibilité de principe de la voir comme une série d'états de conscience privés, ainsi que le fait l'adulte blanc et civilisé. Mais il ne le fait qu'à condition d'oublier, ou de reconstituer d'une manière qui les caricature, des expériences qui enjambent ce temps quotidien et sériel. De : on meurt seul à : on vit seul, la conséquence n'est pas bonne, et si la douleur et la mort sont seules consultées quand il s'agit de définir la subjectivité, c'est alors la vie avec les autres et dans le monde qui sera impossible pour elle. Il faut donc concevoir, — non pas certes une âme du monde ou du groupe ou du couple, dont nous serions les instruments, — mais un *On* primordial qui a son authenticité, qui d'ailleurs ne cesse jamais, soutient les plus grandes passions de l'adulte, et dont chaque perception renouvelle en nous l'expérience, puisque, nous l'avons vu, la communication ne fait pas problème à ce niveau, et ne devient douteuse que si j'oublie le champ de perception pour me réduire à ce que la réflexion fera de moi. La réduction à l'« égologie » ou à la « sphère d'appartenance », comme toute réduction, n'est qu'une épreuve des attaches primordiales, une manière de les suivre jusque dans leurs prolongements derniers. Si « à partir » du corps propre je peux comprendre le corps et l'existence d'autrui, si la comprérence de ma « conscience » et de mon « corps » se prolonge dans la comprérence d'autrui et de moi, c'est que le « je peux » et le « l'autre existe » appartiennent d'ores et déjà au même monde, que le corps propre est prémonition d'autrui, l'*Einfühlung* écho de mon incarnation, et qu'un éclair de sens les rend substituables dans la présence absolue des origines.

Ainsi toute la constitution est anticipée dans la fulguration de l'*Urempfindung*. Le ici absolu de mon corps et le « là » de la chose sensible, la chose proche et la chose lointaine, l'expérience que j'ai de mes sensibles et celle qu'autrui doit avoir des siens, sont dans le rapport de

l'« originaire » au « modifié », non que le là soit un ici dégradé ou affaibli, l'autre un ego projeté au-dehors¹, mais parce que, selon le prodige de l'existence charnelle, avec le « ici », le « proche », le « moi », est posé là-bas le système de leurs « variantes ». Chaque « ici », chaque chose proche, chaque moi, vécus en présence absolue, attestent au-delà d'eux-mêmes tous les autres qui, pour moi, sont impossibles avec eux, et qui pourtant sont ailleurs, en ce même moment, vécus en présence absolue. Ni simple développement d'un avenir impliqué dans son début, ni simple effet en nous d'une régulation extérieure, la constitution est libre de l'alternative du continu et du discontinu : discontinue, puisque chaque couche est faite de l'oubli des précédentes, continue d'un bout à l'autre, parce que cet oubli n'est pas simple absence, comme si le début n'avait pas été, mais oubli de ce qu'il fut littéralement au profit de ce qu'il est devenu dans la suite, intériorisation au sens hegelien, *Erinnerung*. Chaque couche reprend de sa place les précédentes et empêche sur les suivantes, chacune est antérieure et postérieure aux autres, et donc à elle-même. Voilà sans doute pourquoi Husserl ne paraît pas s'étonner beaucoup des cercles où il est conduit en cours d'analyse : cercle de la chose et de l'expérience d'autrui, puisque la chose pleinement objective est fondée sur l'expérience des autres, celle-ci sur l'expérience du corps, qui lui-même est en quelque manière une chose². Cercle encore entre la Nature et les personnes, puisque la Nature au sens des sciences de la Nature (mais aussi au sens de l'*Urpräsentierbare*, qui est pour Husserl la vérité du premier) est pour commencer le tout du monde (*Weltall*)³, qu'elle englobe à ce titre les personnes, qui, par ailleurs, directement explicitées, enveloppent la Nature comme l'objet qu'elles constituent en commun⁴. Voilà sans

1. C'est ainsi pourtant que Eugen Fink (*Problèmes actuels de la Phénoménologie*, pp. 80-81) paraît comprendre la priorité absolue du perçu chez Husserl.

2. *Ideen II*, p. 80 : « *Verwickeln wir uns nicht in einen Zirkel, da doch die Menschenauffassung die Leibesauffassung, und somit die Dingauffassung, voraussetzt ?* »

3. *Ibid.*, p. 27.

4. « *Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzten wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise wie*

doute aussi pourquoi, dans un texte prophétique de 1912, Husserl n'hésitait pas à parler d'une relation réciproque entre la Nature, le corps et l'âme, et, comme on l'a bien dit, de leur « simultanéité »¹.

Ces aventures de l'analyse constitutive, — ces empiètements, ces rebondissements, ces cercles, — elles ne paraissent pas, disions-nous, inquiéter beaucoup Husserl. Après avoir montré quelque part² que le monde de Copernic renvoie au monde vécu et l'univers de la physique à celui de la vie, — sans doute, dit-il paisiblement, trouvera-t-on cela un peu fort, et même tout à fait fou³. Mais il n'est, ajoutez-t-il, que d'interroger mieux l'expérience⁴ et d'en suivre au plus près les implications intentionnelles : rien ne peut prévaloir contre les évidences de l'analyse constitutive. Est-ce là revendication des essences contre les vérités de fait, est-ce, se demande lui-même Husserl, « hybris philosophique », est-ce encore une fois le droit que s'arroe la conscience de s'en tenir à ses pensées, envers et contre tout ? Mais c'est quelquefois de l'expérience que Husserl se réclame, comme du fondement de droit dernier. L'idée serait alors celle-ci : puisque nous sommes à la jonction de la Nature, du corps, de l'âme et de la conscience philosophique, puisque nous la vivons, on ne peut concevoir de problème dont la solution ne soit esquissée en

es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und fassen wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein plus haben, so waren die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personalität nach, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn Voraussetzendes dar. » Ideen II, p. 210.

1. Marly BIEMEL : *Husserliana*, Bd IV, Einleitung des Herausgebers. Voici le texte de Husserl : « La Nature et le corps, et encore, entrelacée avec lui, l'âme, se constituent dans un rapport réciproque l'un avec l'autre, d'un seul coup. » *Husserliana*, Bd V, p. 124 : « ... Ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die « Natur » und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren. »

2. *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*, 7-9 mai 1934.

3. « Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll », *ibid.*

4. Par exemple *Ideen II*, pp. 179-180. Même mouvement à la fin de *Umsturz*.

nous et dans le spectacle du monde, il doit y avoir moyen de composer dans notre pensée ce qui va d'une pièce dans notre vie. Si Husserl se tient ferme aux évidences de la constitution, ce n'est pas là folie de la conscience, ni qu'elle ait droit de substituer ce qui est clair pour elle à des dépendances naturelles qui sont constatées, c'est que le champ transcendantal a cessé d'être seulement celui de nos pensées, pour devenir celui de l'expérience entière, c'est que Husserl fait confiance à la vérité *dans* laquelle nous sommes de naissance, et qui doit pouvoir contenir les vérités de la conscience et celles de la Nature. Si les « rétro-références » de l'analyse constitutive n'ont pas à prévaloir contre le principe d'une philosophie de la conscience, c'est que celle-ci s'est élargie ou transformée assez pour être capable de tout, et même de ce qui la conteste.

Que la possibilité de la phénoménologie soit pour elle-même une question, qu'il y ait une « phénoménologie de la phénoménologie » dont dépend le sens dernier de toutes les analyses préalables, que la phénoménologie intégrale ou fermée sur soi ou reposant en soi reste problématique, Husserl l'a dit plus tard, mais c'est déjà visible à la lecture des *Ideen II*. Il ne cache pas que l'analytique intentionnelle nous mène conjointement dans deux directions opposées : d'un côté elle descend vers la Nature, vers la sphère de l'*Urpräsentierbare*, pendant que de l'autre elle est entraînée vers le monde des personnes et des esprits. « Cela ne veut pas dire nécessairement, reprend-il, et ne doit pas vouloir dire que les deux mondes n'ont rien à voir l'un avec l'autre, et que leur sens ne manifeste pas des relations d'essence entre eux. Nous connaissons d'autres différences cardinales entre des « mondes » qui pourtant sont médiatisées par des rapports de sens et d'essence. Par exemple le rapport du monde des idées et du monde de l'expérience, ou celui du « monde » de la conscience pure, phénoménologiquement réduite, et du monde des unités transcendantes constituées en elle¹. » Il y a donc des problèmes de médiation entre le monde de la Nature et le monde des personnes, — davantage : entre le monde de la conscience

1. *Ideen II*, p. 211, souligné par nous.

constituante et les résultats du travail de constitution, et la tâche dernière de la phénoménologie comme philosophie de la conscience est de comprendre son rapport avec la non-phénoménologie. Ce qui résiste en nous à la phénoménologie, — l'être naturel, le principe « barbare » dont parlait Schelling, — ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle. Le philosophe a son ombre portée, qui n'est pas simple absence de fait de la future lumière. C'est déjà, dit Husserl, une difficulté très « exceptionnelle » de ne pas seulement « saisir », mais de « comprendre de l'intérieur » le rapport du « monde de la Nature » et du « Monde de l'esprit ». Du moins est-elle surmontée pratiquement dans notre vie, puisque nous glissons sans peine et constamment de l'attitude naturaliste à l'attitude personaliste. Il ne s'agit de d'égaliser la réflexion à ce que nous faisons tout naturellement en passant d'une attitude à l'autre, de décrire des changements de saisies intentionnelles, des articulations d'expérience, des relations essentielles entre multiplicités constituantes qui rendent compte des différences d'être entre les constitués. La phénoménologie peut ici débrouiller ce qui est embrouillé, lever des malentendus qui tiennent justement à ce que nous passons naturellement et à notre insu d'une attitude à l'autre. Pourtant si ces malentendus existent, et cette transition « naturelle », c'est sans doute qu'il y a une difficulté de principe à débrouiller le lien de la Nature et des personnes. Que sera-ce quand il faudra *comprendre de l'intérieur* le passage de l'attitude naturaliste ou personaliste à la conscience absolue, des pouvoirs qui nous sont naturels à une attitude « artificielle » (*künstlich*)¹, — qui à vrai dire ne doit plus être une attitude entre les autres, mais l'intelligence de toutes les attitudes, l'être même parlant en nous ? Quelle est cette « intériorité » qui sera capable des rapports mêmes de l'intérieur et de l'extérieur ? Puisque, — au moins implicitement et *a fortiori*, — Husserl pose cette question-là²,

1. *Ideen II*, p. 180.

2. Voici le texte que nous commentons : « Nous avons en vue ici une nouvelle attitude, qui est, en un certain sens bien naturelle (*natürlich*), mais qui n'est pas de nature (*natural*). Pas de

c'est que la non-philosophie n'est pas pour lui d'emblée incluse dans la philosophie, ni le « constitué » transcendant dans l'immanence du constituant, c'est qu'il entrevoit au moins, derrière la genèse transcendantale, un monde où tout est simultanément, ὁμοῦ ἢν πάντα.

Ce problème dernier est-il si surprenant ? Husserl, dès le début, n'avait-il pas averti que toute réduction transcendantale est inévitablement eidétique ? C'était dire que la réflexion ne saisit le constitué qu'en son essence, qu'elle n'est pas coïncidence, qu'elle ne se replace pas dans une production pure, mais re-produit seulement le dessin de la vie intentionnelle. Il présente toujours le « retour à la conscience absolu » comme un titre pour une multitude d'opérations qui s'apprennent, s'effectuent peu à peu, et ne sont jamais achevées. Jamais nous ne nous confondons avec la genèse constitutive, et c'est à peine si nous l'accompagnons sur de courts segments. Qu'est-ce donc qui (si ces mots ont un sens) de l'autre côté des choses, répond à notre re-constitution ? De notre côté à nous, il n'y a

nature, cela veut dire que ce dont nous avons en elle l'expérience n'est pas Nature au sens des sciences de la Nature, mais, pour ainsi dire, un contraire de la Nature. Il va de soi que la difficulté très exceptionnelle est de ne pas se contenter de saisir l'opposition (des mondes), mais de la comprendre du dedans (*von innen her zu verstehen*) : elle ne réside pas dans l'exercice même des attitudes. Car, — si nous mettons à part l'attitude qui vise la pure conscience (*Einstellung auf das reine Bewusstsein*), ce résidu des différentes réductions, qui est d'ailleurs artificielle, — nous glissons constamment et sans aucune peine d'une attitude à l'autre, de l'attitude naturaliste à l'attitude personaliste et corrélativement des sciences de la Nature aux sciences de l'esprit. Les difficultés commencent avec la réflexion, la compréhension phénoménologique du changement des saisies intentionnelles et des expériences, et des corrélats constitués à travers elles. Ce n'est que dans le cadre de la phénoménologie et en rapportant les différences d'être des objets qui se constituent aux rapports essentiels des multiplicités constituantes qui leur correspondent, que ces différences peuvent être maintenues hors de tout brouillage (*unverwirrt*), dans une séparation qui offre une certitude absolue (*in absolut sicherer Sonderung*), libérées de tous les malentendus qui ont leur source dans des changements d'attitude involontaires, et qui, faute de réflexion pure, restent inaperçus de nous. C'est seulement en revenant à la conscience absolue, et à la totalité des rapports d'essence que nous pouvons suivre en elle, que nous pourrions enfin comprendre selon leur sens les rapports de dépendance des objets qui correspondent à l'une et l'autre attitudes, et leurs réciproques relations d'essence. »

rien que des visées convergentes, mais discontinues, des moments de clarté. La conscience constituante, nous la constituons à coup d'efforts rares et difficiles. Elle est le sujet présomptif ou supposé de nos tentatives. L'auteur, disait Valéry, est le penseur instantané d'une œuvre qui fut lente et laborieuse. — et ce penseur n'est nulle part. Comme l'auteur est pour Valéry une imposture de l'homme écrivain, la conscience constituante est l'imposture professionnelle du philosophe... Elle est en tout cas, pour Husserl, l'*artefact* auquel aboutit la téléologie de la vie intentionnelle, — et non pas l'attribut spinoziste de Pensée.

Projet de possession intellectuelle du monde, la constitution devient toujours davantage, à mesure que mûrit la pensée de Husserl, le moyen de dévoiler un envers des choses que nous n'avons pas constitué. Il fallait cette tentative insensée de tout soumettre aux bienséances de la « conscience », au jeu limpide de ses attitudes, de ses intentions, de ses impositions de sens, — il fallait pousser jusqu'au bout le portrait d'un monde sage que la philosophie classique nous a laissé, — pour révéler tout le reste : ces êtres, au-dessous de nos idéalizations et de nos objectivations, qui les nourrissent secrètement, et où l'on a peine à reconnaître des noèmes, la Terre, par exemple, qui n'est pas en mouvement comme les corps objectifs, mais pas davantage en repos, puisque on ne voit pas à quoi elle serait « clouée », — « sol » ou « souche » de notre pensée comme de notre vie, que nous pourrions bien déplacer ou reporter, quand nous habiterons d'autres planètes, mais c'est qu'alors nous aurons agrandi notre patrie, nous ne pouvons la supprimer. Comme la Terre est, par définition, unique, tout sol que nous foulons en devenant aussitôt une province, les êtres vivants avec qui les fils de la Terre pourront communiquer deviendront du même coup des hommes, — ou si l'on veut les hommes terrestres des variantes d'une humanité plus générale qui restera unique. La Terre est la matrice de notre temps comme de notre espace : toute notion construite du temps présuppose notre proto-histoire d'êtres charnels présents à un seul monde. Toute évocation des mondes possibles renvoie à la vision du nôtre (*Weltanschauung*). Toute possibilité est

variante de notre réalité, est *possibilité de réalité effective* (*Möglichkeit an Wirklichkeit*)... Ces analyses du Husserl tardif¹ ne sont ni scandaleuses, ni même déconcertantes, si l'on se souvient de tout ce qui les annonce dès le début. Elles explicitent la « thèse du monde » avant toute thèse et toute théorie, en deçà des objectivations de la connaissance, dont Husserl a toujours parlé, et qui est seulement devenue pour lui notre seul recours dans l'impasse où elles ont conduit le savoir occidental.

Bon gré mal gré, contre ses plans et selon son audace essentielle, Husserl réveille un monde sauvage et un esprit sauvage. Les choses sont là, non plus seulement, comme dans la perspective de la Renaissance, selon leur apparence projective et selon l'exigence du panorama, mais au contraire debout, insistantes, écorchant le regard de leurs arêtes, chacune revendiquant une présence absolue qui est impossible avec celle des autres, et qu'elles ont pourtant toutes ensemble, en vertu d'un sens de configuration dont le « sens théorétique » ne nous donne pas idée. Les autres aussi sont là (ils étaient déjà là avec la simultanéité des choses), non pas d'abord comme esprits, ni même comme « psychismes », mais tels par exemple que nous les affrontons dans la colère ou dans l'amour, visages, gestes, paroles auxquels, sans pensée interposée, répondent les nôtres, — au point que quelquefois nous retournons contre eux leurs mots avant même qu'ils nous aient atteints, aussi sûrement, plus sûrement que si nous avions compris, — chacun prégnant des autres, et confirmé par eux dans son corps. Ce monde baroque n'est pas une concession de l'esprit à la nature : car si partout le sens est figuré, c'est partout de sens qu'il s'agit. Ce nouveau du monde est aussi nouveau de l'esprit, redécouverte de l'esprit brut qui n'est apprivoisé par aucune des cultures, auquel il est demandé de créer à nouveau la culture. L'irrélatif, désormais, ce n'est pas la nature en soi, ni le système des saisies de la conscience absolue, et pas davantage l'homme, mais cette « téléologie » dont parle Husserl, — qui s'écrit et se pense entre guillemets, — jointure et membrure de l'Être qui s'accomplit à travers l'homme.

1. Nous résumons *Umsturz...*, cité plus haut.

l'apparence, qui convertit la bonté du prince en faiblesse, n'est peut-être pas si faux. Qu'est-ce qu'une bonté qui serait incapable de dureté ? Qu'est-ce qu'une bonté qui se veut bonté ? Une manière douce d'ignorer autrui et finalement de le mépriser. Machiavel ne demande pas qu'on gouverne par les vices, le mensonge, la terreur, la ruse, il essaie de définir une *vertu* politique, qui est, pour le prince, de parler à ces spectateurs muets autour de lui et pris dans le vertige de la vie à plusieurs. Véritable force d'âme, puisqu'il s'agit, entre la volonté de plaire et le défi, entre la bonté complaisante à elle-même et la cruauté, de concevoir une entreprise historique à laquelle tous puissent se joindre. Cette vertu-là n'est pas exposée aux renversements que connaît le politique moralisant, parce qu'elle nous installe d'emblée dans la relation avec autrui qu'il ignore. C'est elle que Machiavel prend pour signe de valeur en politique, — et non pas le succès, puisqu'il donne en exemple César Borgia, qui n'a pas réussi, mais avait la *virtù*, et met loin derrière lui François Sforza, qui a réussi, mais par fortune¹. Comme il arrive quelquefois, le dur politique aime les hommes et la liberté plus véritablement que l'humaniste déclaré : c'est Machiavel qui fait l'éloge de Brutus, et c'est Dante qui le damne. Par la maîtrise de ses relations avec autrui, le pouvoir franchit les obstacles entre l'homme et l'homme et met quelque transparence dans nos relations, — comme si les hommes ne pouvaient être proches que dans une sorte de distance.

Ce qui fait qu'on ne comprend pas Machiavel, c'est qu'il unit le sentiment le plus aigu de la contingence ou de l'irrationnel dans le monde avec le goût de la conscience ou de la liberté dans l'homme. Considérant cette histoire où il y a tant de désordres, tant d'oppressions, tant d'inattendu et de retournements, il ne voit rien qui la prédestine à une consonance finale. Il évoque l'idée d'un hasard fondamental, d'une adversité qui la déroberait aux prises des plus intelligents et des plus forts. Et s'il exorcise finalement ce malin génie, ce n'est par aucun principe transcendant, mais par un simple recours aux données de

1. Chap. VII.

notre condition. Il écarte du même geste l'espoir et le désespoir. S'il y a une adversité, elle est sans nom, sans intentions, nous ne pouvons trouver nulle part d'obstacle que nous n'ayons contribué à faire par nos erreurs ou nos fautes, nous ne pouvons limiter nulle part notre pouvoir. Quelles que soient les surprises de l'événement, nous ne pouvons pas plus nous défaire de la prévision et de la conscience que de notre corps. « Comme nous avons un libre arbitre, il faut, il me semble, reconnaître que le hasard gouverne la moitié ou un peu plus de la moitié de nos actions, et que nous dirigeons le reste ¹. » Même si nous venons à supposer dans les choses un principe hostile, comme nous ne savons pas ses plans, il est pour nous comme rien : « les hommes ne doivent jamais s'abandonner; puisqu'ils ne savent pas leur fin et qu'elle vient par des voies obliques et inconnues, ils ont toujours lieu d'espérer, et, espérant, ne doivent jamais s'abandonner, en quelque fortune et en quelque péril qu'ils se trouvent ². » Le hasard ne prend figure que lorsque nous renonçons à comprendre et à vouloir. La fortune « exerce sa puissance lorsqu'on ne lui oppose aucune barrière; elle fait porter son effort sur les points mal défendus ³ ». S'il paraît y avoir un cours inflexible des choses, c'est seulement dans le passé; si la fortune paraît tantôt favorable et tantôt défavorable, c'est que l'homme tantôt comprend et tantôt ne comprend pas son temps, et les mêmes qualités font selon le cas son succès et sa perte, mais non par hasard ⁴. Comme dans nos rapports avec autrui, Machiavel définit dans nos rapports avec la fortune une vertu aussi éloignée de la solitude que de la docilité. Il indique comme notre seul recours cette présence à autrui et à notre temps qui nous fait trouver autrui au moment où nous renonçons à l'opprimer, — trouver le succès au moment où nous renonçons à l'aventure, échapper au destin au moment où nous comprenons notre temps. Même l'adversité pour nous prend figure humaine : la fortune est une femme.

1. Chap. XXV.

2. *Discorsi*, II, 29, cité par A. Renaudet, *Machiavel*, p. 132.

3. *Le Prince*, chap. XXV.

4. *Ibid.*



Ce qu'on réproûve chez lui, c'est l'idée que l'histoire est une lutte et la politique rapport avec des hommes plutôt qu'avec des principes. Y a-t-il pourtant rien de plus sûr ? L'histoire, après Machiavel encore mieux qu'avant lui, n'a-t-elle pas montré que les principes n'engagent à rien et qu'ils sont ployables à toutes fins ? Laissons l'histoire contemporaine. L'abolition progressive de l'esclavage avait été proposée par l'abbé Grégoire en 1789. C'est en 1794 qu'elle est votée par la Convention, au moment où, selon les paroles d'un colon, dans la France entière « domestiques, paysans, ouvriers, journaliers agricoles manifestent contre l'aristocratie de la peau¹ » et où la bourgeoisie provinciale, qui tirait de Saint-Domingue ses revenus, n'occupe plus le pouvoir. Les libéraux connaissent l'art de retenir les principes sur la pente des conséquences inopportunes. Il y a plus : appliqués dans une situation convenable, les principes sont des instruments d'oppression. Pitt constate que cinquante pour cent des esclaves importés dans les îles anglaises sont revendus aux colonies françaises. Les négriers anglais font la prospérité de Saint-Domingue et donnent à la France le marché européen. Il prend donc parti contre l'esclavage : « Il demanda, écrit M. James, à Wilberforce d'entrer en campagne. Wilberforce représentait la région importante du Yorkshire; c'était un homme de grande réputation; les expressions d'humanité, de justice, de honte nationale, etc., feraient bien dans sa bouche... Clarkson vint à Paris pour stimuler les énergies sommeillantes (de la *Société des Amis des Noirs*), pour les subventionner, et submerger la France de propagande anglaise². » Il n'y a pas d'illusions à se faire sur le sort que cette propagande réservait aux esclaves de Saint-Domingue : quelques années plus tard, en guerre avec la France, Pitt signe avec quatre colons français un accord qui met la colonie sous protection anglaise jusqu'à la paix, et rétablit l'esclavage et la discrimination mulâtre. Décidément, il n'importe pas seulement de savoir *quels principes* on choisit, mais

1. JAMES : *Les Jacobins noirs*, p. 127.

2. *Ibid.*, p. 49.

aussi qui, quelles forces, quels hommes les appliquent. Il y a plus clair encore : les mêmes principes peuvent servir aux deux adversaires. Quand Bonaparte envoya contre Saint-Domingue des troupes qui devaient y périr, « beaucoup d'officiers et tous les soldats croyaient se battre pour la Révolution; ils voyaient en Toussaint un traître vendu aux prêtres, aux émigrés et aux Anglais... les hommes considéraient encore qu'ils appartenaient à une armée révolutionnaire. Cependant, certaines nuits, ils entendaient les Noirs à l'intérieur de la forteresse chanter *La Marseillaise*, le *Ça ira* et autres chants révolutionnaires. Lacroix raconte que les soldats abusés, entendant ces chants, se levaient et regardaient leurs officiers comme pour leur dire : « La justice serait-elle du côté de nos ennemis barbares ? Ne sommes-nous plus les soldats de la France républicaine ? Et serions-nous devenus de vulgaires instruments politiques¹ ? » Mais quoi ? La France était le pays de la Révolution. Bonaparte, qui avait consacré quelques-unes de ses acquisitions, marchait contre Toussaint-Louverture. C'était donc clair : Toussaint était un contre-révolutionnaire au service de l'étranger. Ici comme souvent, tout le monde se bat au nom des mêmes valeurs : la liberté, la justice. Ce qui départage, c'est la sorte d'hommes pour qui l'on demande liberté ou justice, avec qui l'on entend faire société : les esclaves ou les maîtres. Machiavel avait raison : il faut avoir des valeurs, mais cela ne suffit pas, et il est même dangereux de s'en tenir là; tant qu'on n'a pas choisi ceux qui ont mission de les porter dans la lutte historique, on n'a rien fait. Or, ce n'est pas seulement dans le passé qu'on voit des républiques refuser la citoyenneté à leurs colonies, tuer au nom de la Liberté et prendre l'offensive au nom de la loi. Bien entendu, la dure sagesse de Machiavel ne le leur reprochera pas. L'histoire est une lutte, et si les républiques ne luttent pas, elles disparaîtront. Du moins devons-nous voir que les moyens restent sanguinaires, impitoyables, sordides. C'est la suprême ruse des Croisades de ne pas l'avouer. Il faudrait briser le cercle. C'est évidemment sur ce terrain qu'une critique de

1. JAMES : *Les Jacobins noirs*, p. 275, p. 295.

Machiavel est possible et nécessaire. Il n'a pas eu tort d'insister sur le problème du pouvoir. Mais il s'est contenté d'évoquer en quelques mots un pouvoir qui ne serait pas injuste, il n'en a pas cherché très énergiquement la définition. Ce qui le décourage, c'est qu'il croit que les hommes sont immuables, et que les régimes se succèdent en cycle¹. Il y aura toujours deux sortes d'hommes, ceux qui vivent et ceux qui font l'histoire : le meunier, le boulanger, l'hôtelier avec lesquels Machiavel en exil passe sa journée, bavarde et joue au tric-trac (« alors, dit-il, s'élèvent des contestations, des paroles de dépit, des injures, on se dispute pour un sou; on pousse des cris qui s'entendent jusqu'à San Casciano. Enveloppé dans cette pouillerie, j'épuise à fond la malignité de mon destin »); et les grands hommes dont, le soir, revêtu de l'habit de cour, il lit l'histoire, qu'il interroge, qui toujours *lui répondent*. (« Et pendant quatre longues heures, dit-il, je ne sens plus aucun ennui, j'oublie toute misère, je ne crains plus la pauvreté, la mort ne m'effraie plus. Je passe tout entier en eux »²). Sans doute ne s'est-il jamais résigné à se séparer des hommes spontanés : il ne passerait pas des journées à les contempler s'ils n'étaient pour lui comme un mystère : est-il vrai que ces hommes *pourraient* aimer et comprendre les mêmes choses qu'il comprend et aime ? A voir tant d'aveuglement d'un côté, de l'autre un art si naturel de commander, il est tenté de penser qu'il n'y a pas une humanité, mais des hommes historiques et des patients, — et de se ranger du côté des premiers. C'est alors que, n'ayant plus aucune raison de préférer un « prophète armé » à un autre, il n'agit plus qu'à l'aventure : il fonde sur le fils de Laurent de Médicis des espoirs téméraires, et les Médicis, suivant ses propres règles, le compromettent sans l'employer. Républicain, il désavoue dans la préface de *l'Histoire de Florence* le jugement que les républicains portaient sur les Médicis, et les républicains, qui ne le lui pardonnent pas, ne l'emploieront pas davantage. La conduite de Machiavel accuse ce qui manquait à sa politique : un fil conducteur

1. *Discorsi*, I, cité par A. Renaudet, *Machiavel*, p. 71.

2. Lettre à Francesco Vettori, citée par A. Renaudet, *ibid.*, p. 72.

qui lui permit de reconnaître, entre les pouvoirs, celui dont il y avait quelque chose de valable à espérer, et d'élever décidément la *vertu* au-dessus de l'opportunisme.

Encore faut-il ajouter, pour être équitable, que la tâche était difficile. Pour les contemporains de Machiavel, le problème politique était d'abord de savoir si les Italiens seraient longtemps empêchés de cultiver et de vivre par les razzias de la France, de l'Espagne, quand ce n'étaient pas celles de la Papauté. Que pouvait-il vouloir raisonnablement, sinon une nation italienne et des soldats pour la faire ? Pour faire l'humanité, il fallait commencer par faire ce morceau de vie humaine. Dans la discordance d'une Europe qui s'ignorait, d'un monde qui n'avait pas fait son propre inventaire et où les pays et les hommes dispersés n'avaient pas encore croisé le regard, où était le peuple universel qui pût se faire complice d'une cité populaire italienne ? Comment les peuples de tous les pays se seraient-ils reconnus, concertés et rejoints ? Il n'y a d'humanisme sérieux que celui qui attend, à travers le monde, la reconnaissance effective de l'homme par l'homme ; il ne saurait donc précéder le moment où l'humanité se donne ses moyens de communication et de communion.

Ils existent aujourd'hui et le problème d'un humanisme réel, posé par Machiavel, a été repris par Marx il y a cent ans. Peut-on dire qu'il soit résolu ? Marx s'est précisément proposé, pour faire une humanité, de trouver un autre appui que celui, toujours équivoque, des principes. Il a cherché dans la situation et dans le mouvement vital des hommes les plus exploités, les plus opprimés, les plus dépourvus de pouvoir, le fondement d'un pouvoir révolutionnaire, c'est-à-dire capable de supprimer l'exploitation et l'oppression. Mais il est apparu que tout le problème était de constituer un pouvoir des sans-pouvoir. Car ou bien, pour rester pouvoir du prolétariat, il devait suivre les fluctuations de la conscience des masses, et alors il serait vite abattu, ou bien, s'il voulait s'y soustraire, il devait se faire juge des intérêts du prolétariat, et alors il se constituait en pouvoir au sens traditionnel, il était l'ébauche d'une nouvelle couche dirigeante. La solution ne pouvait se trouver que dans un rapport absolument

nouveau du pouvoir aux assujettis. Il fallait inventer des formes politiques capables de contrôler le pouvoir sans l'annuler, il fallait des chefs capables d'expliquer aux assujettis les raisons d'une politique, et d'obtenir d'eux-mêmes, s'ils devenaient nécessaires, les sacrifices que le pouvoir leur impose d'ordinaire. Ces formes politiques ont été ébauchées, ces chefs ont paru dans la révolution de 1917, mais, dès l'époque de la Commune de Cronstadt, le pouvoir révolutionnaire a perdu le contact avec une fraction du prolétariat, pourtant éprouvée, et, pour cacher le conflit, il commence à mentir. Il proclame que l'état-major des insurgés est aux mains des gardes blancs, comme les troupes de Bonaparte traitent Toussaint-Louverture en agent de l'étranger. Déjà la divergence est maquillée en sabotage, l'opposition en espionnage. On voit reparaître à l'intérieur de la révolution les luttes qu'elle devait dépasser. Et, comme pour donner raison à Machiavel, pendant que le gouvernement révolutionnaire recourt aux ruses classiques du pouvoir, l'opposition ne manque pas même de sympathies chez les ennemis de la Révolution. Tout pouvoir tend-il à s'« autonomiser », et s'agit-il là d'un destin inévitable dans toute société d'hommes, ou bien d'une évolution contingente, liée aux conditions particulières de la Révolution en Russie, à la clandestinité du mouvement révolutionnaire avant 1917, à la faiblesse du prolétariat russe, et qui ne se serait pas produite dans une révolution occidentale, tel est évidemment le problème essentiel. En tout cas, maintenant que l'expédient de Cronstadt est devenu système et que le pouvoir révolutionnaire s'est décidément substitué au prolétariat comme couche dirigeante, avec les attributs de puissance d'une élite incontrôlée, nous pouvons conclure que, cent ans après Marx, le problème d'un humanisme réel reste entier, et donc montrer de l'indulgence envers Machiavel, qui ne pouvait que l'entrevoir.

Si l'on appelle humanisme une philosophie de l'homme intérieur qui ne trouve aucune difficulté de principe dans ses rapports avec les autres, aucune opacité dans le fonctionnement social, et remplace la culture politique par l'exhortation morale, Machiavel n'est pas humaniste. Mais si l'on appelle humanisme une philosophie qui affronte

comme un problème le rapport de l'homme avec l'homme et la constitution entre eux d'une situation et d'une histoire qui leur soient communes, alors il faut dire que Machiavel a formulé quelques conditions de tout humanisme sérieux. Et le désaveu de Machiavel, si commun aujourd'hui, prend alors un sens inquiétant : ce serait la décision d'ignorer les tâches d'un humanisme vrai. Il y a une manière de désavouer Machiavel qui est machiavélique, c'est la pieuse ruse de ceux qui dirigent leurs yeux et les nôtres vers le ciel des principes pour les détourner de ce qu'ils font. Et il y a une manière de louer Machiavel qui est tout le contraire du machiavélisme puisqu'elle honore dans son œuvre une contribution à la clarté politique.

L'HOMME ET L'ADVERSITÉ ¹

Il est bien impossible de recenser en une heure les progrès de la recherche philosophique concernant l'homme depuis cinquante ans. Même si l'on pouvait supposer dans une seule tête cette compétence infinie, on serait arrêté par la discordance des auteurs dont il faut rendre compte. C'est comme une loi de la culture de ne progresser jamais qu'obliquement, chaque idée neuve devenant, après celui qui l'a instituée, autre chose que ce qu'elle était chez lui. Un homme ne peut recevoir un héritage d'idées sans le transformer par le fait même qu'il en prend connaissance, sans y injecter sa manière d'être propre, et toujours autre. Une volubilité infatigable fait bouger les idées à mesure qu'elles naissent, comme un « besoin d'expressivité » jamais satisfait, disent les linguistes, transforme les langages au moment même où l'on croirait qu'ils touchent au but, ayant réussi à assurer, entre les sujets parlants, une communication apparemment sans équivoque. Comment oserait-on dénombrer des *idées acquises*, puisque, même quand elles se sont fait recevoir presque universellement, c'est toujours en devenant aussi autres qu'elles-mêmes ?

D'ailleurs, un tableau des connaissances acquises ne suffirait pas. Même si nous mettions bout à bout les « vérités »

1. Conférence du 10 septembre 1951, aux *Rencontres Internationales* de Genève.

du demi-siècle, il resterait, pour en restituer l'affinité secrète, à réveiller l'expérience personnelle et interpersonnelle à laquelle elles *répondent*, et la logique des situations à propos desquelles elles se sont définies. L'œuvre valable ou grande n'est jamais un effet de la vie; mais elle est toujours une *réponse* à ses événements très particuliers ou à ses structures les plus générales. Libre de dire oui ou non, et encore de motiver et de circonscrire diversement son assentiment et son refus, l'écrivain ne peut faire cependant qu'il n'ait à choisir sa vie dans un certain paysage historique, dans un certain état des problèmes qui exclut certaines solutions, même s'il n'en impose aucune, et qui donne à Gide, à Proust, à Valéry, si différents qu'ils puissent être, la qualité irrécusable de contemporains. Le mouvement des idées n'en vient à découvrir des vérités qu'en répondant à quelque pulsation de la vie interindividuelle et tout changement dans la connaissance de l'homme a rapport avec une nouvelle manière, en lui, d'exercer son existence. Si l'homme est l'être qui ne se contente pas de coïncider avec soi, comme une chose, mais qui se représente à lui-même, se voit, s'imagine, se donne de lui-même des symboles, rigoureux ou fantastiques, il est bien clair qu'en retour tout changement dans la représentation de l'homme traduit un changement de l'homme même. C'est donc l'histoire entière de ce demi-siècle, avec ses projets, ses déceptions, ses guerres, ses révolutions, ses audaces, ses paniques, ses inventions, ses défaillances, qu'il faudrait ici évoquer. Nous ne pouvons que décliner cette tâche illimitée.

Cependant, cette transformation de la connaissance de l'homme que nous ne pouvons espérer de déterminer par une méthode rigoureuse, à partir des œuvres, des idées et de l'histoire, elle s'est sédimentée en nous, elle est notre substance, nous en avons le sentiment vif et total quand nous nous reportons aux écrits ou aux faits du début de ce siècle. Ce que nous pouvons essayer, c'est de repérer en nous-mêmes, sous deux ou trois rapports choisis, les modifications de la situation humaine. Il faudrait des explications et des commentaires infinis, dissiper mille malentendus, traduire l'un dans l'autre des systèmes de concepts bien différents, pour établir un rapport objectif, par

exemple, entre la philosophie de Husserl et l'œuvre de Faulkner. Et cependant, en nous, lecteurs, ils communiquent. Au regard du tiers témoin, ceux mêmes qui se croient adversaires, comme Ingres et Delacroix, se réconcilient parce qu'ils répondent à une seule situation de la culture. Nous sommes les mêmes hommes qui ont vécu comme leur problème le développement du communisme, la guerre, qui ont lu Gide, et Valéry, et Proust, et Husserl, et Heidegger et Freud. Quelles qu'aient été nos réponses, il doit y avoir moyen de circonscrire des zones sensibles de notre expérience et de formuler, sinon des idées sur l'homme qui nous soient communes, du moins une nouvelle expérience de notre condition.

* Sous ces réserves, nous proposons d'admettre que notre siècle se distingue par une association toute nouvelle du « matérialisme » et du « spiritualisme », du pessimisme et de l'optimisme, ou plutôt par le dépassement de ces antithèses. Nos contemporains pensent à la fois et sans difficulté que la vie humaine est la revendication d'un ordre original, et que cet ordre ne saurait durer ni même être vraiment que sous certaines conditions très précises et très concrètes qui peuvent manquer, aucun arrangement naturel des choses et du monde ne les prédestinant à rendre possible une vie humaine. Il y avait bien, en 1900, des philosophes et des savants qui mettaient certaines conditions biologiques et matérielles à l'existence d'une humanité. Mais c'étaient d'ordinaire des « matérialistes » au sens que le mot avait à la fin du siècle dernier. Ils faisaient de l'humanité un épisode de l'évolution, des civilisations un cas particulier de l'adaptation, et même résolvaient la vie en ses composantes physiques et chimiques. Pour eux, la perspective proprement humaine sur le monde était un phénomène de surplus et ceux qui voyaient la contingence de l'humanité traitaient d'ordinaire les valeurs, les institutions, les œuvres d'art, les mots comme un système de signes qui renvoyaient en fin de compte aux besoins et aux désirs élémentaires de tous les organismes. Il y avait bien, par ailleurs, des auteurs « spiritualistes », qui supposaient dans l'humanité d'autres forces motrices que celles-là; mais, quand ils ne les faisaient pas dériver de quelque source

surnaturelle, ils les rapportaient à une nature humaine qui en garantissait l'efficacité inconditionnée. La *nature humaine* avait pour attributs la vérité et la justice, comme d'autres espèces ont pour elles la nageoire ou l'aile. L'époque était pleine de ces absolus et de ces notions séparées. Il y avait l'absolu de l'État, à travers tous les événements, et l'on tenait pour malhonnête un État qui ne rembourse pas ses prêteurs, même s'il était en pleine révolution. La valeur d'une monnaie était un absolu et l'on ne songeait guère à la traiter comme un simple auxiliaire du fonctionnement économique et social. Il y avait aussi un étalon-or de la morale: la famille, le mariage étaient le bien, même s'ils secrétaient la révolte et la haine. Les « choses de l'esprit » étaient nobles en soi, même si les livres ne traduisaient, comme tant d'ouvrages de 1900, que des rêveries moroses. Il y avait les valeurs et par ailleurs les réalités, il y avait l'esprit et par ailleurs le corps, il y avait l'intérieur et d'autre part l'extérieur. Mais si justement l'ordre des faits envahissait celui des valeurs, si l'on s'apercevait que les dichotomies ne sont tenables qu'en deçà d'un certain point de misère et de danger ? Ceux mêmes d'entre nous, aujourd'hui, qui reprennent le mot d'humanisme ne soutiennent plus *l'humanisme sans vergogne* de nos aînés. Le propre de notre temps est peut-être de dissocier l'humanisme et l'idée d'une humanité de plein droit, et non seulement de concilier, mais de tenir pour inséparables la conscience des valeurs humaines et celle des infrastructures qui les portent dans l'existence.



Notre siècle a effacé la ligne de partage du « corps » et de l'« esprit » et voit la vie humaine comme spirituelle et corporelle de part en part, toujours appuyée au corps, toujours intéressée, jusque dans ses modes les plus charnels, aux rapports des personnes. Pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIX^e siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XX^e siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé.

Il serait intéressant de suivre, dans la psychanalyse par exemple, le passage d'une conception du corps qui était initialement, chez Freud, celle des médecins du XIX^e siècle, à la notion moderne du corps vécu. Au point de départ, la psychanalyse ne prenait-elle pas la suite des philosophies mécanistes du corps, — et n'est-ce pas encore ainsi qu'on la comprend souvent ? Le système freudien n'explique-t-il pas les conduites les plus complexes et les plus élaborées de l'homme adulte par l'instinct et en particulier l'instinct sexuel, — par les conditions physiologiques, — par une composition de forces qui est hors des prises de notre conscience ou qui même s'est réalisée une fois pour toutes dans l'enfance avant l'âge du contrôle rationnel et du rapport proprement humain avec la culture et avec autrui ? Telle était peut-être l'apparence dans les premiers travaux de Freud, et pour un lecteur pressé ; mais à mesure que la psychanalyse, chez lui-même et chez ses successeurs, rectifie ces notions initiales au contact de l'expérience clinique, on voit paraître une notion nouvelle du corps qui était appelée par les notions de départ.

Il n'est pas faux de dire que Freud a voulu appuyer tout le développement humain au développement instinctif, mais on irait plus loin en disant que son œuvre bouleverse, dès le début, la notion d'instinct et dissout les critères par lesquels jusqu'à lui on croyait pouvoir la circonscrire. Si le mot d'instinct veut dire quelque chose, c'est un dispositif intérieur à l'organisme, qui assure, avec un minimum d'exercice, certaines réponses adaptées à certaines situations caractéristiques de l'espèce. Or, le propre du freudisme est bien de montrer qu'il n'y a pas, en ce sens-là, d'instinct sexuel chez l'homme, que l'enfant « pervers polymorphe » n'établit, quand il le fait, une activité sexuelle dite normale qu'au terme d'une histoire individuelle difficile. Le pouvoir d'aimer, incertain de ses appareils comme de ses buts, chemine à travers une série d'investissements qui s'approchent de la forme canonique de l'amour, anticipe et régresse, se répète et se dépasse sans qu'on puisse jamais prétendre que l'amour sexuel dit normal ne soit rien que lui-même. Le lien de l'enfant aux parents, si puissant pour commencer comme pour retarder cette histoire, n'est pas

lui-même de l'ordre instinctif. C'est pour Freud un lien d'esprit. Ce n'est pas parce que l'enfant a le même sang que ses parents qu'il les aime, c'est parce qu'il se sait issu d'eux ou qu'il les voit tournés vers lui, que donc il s'identifie à eux, se conçoit à leur image, les conçoit à son image. La réalité psychologique dernière est pour Freud le système des attractions et des tensions qui relie l'enfant aux figures parentales, puis, à travers elles, à tous les autres, et dans lequel il essaie tour à tour différentes positions, dont la dernière sera son attitude adulte.

Ce n'est pas seulement l'objet d'amour qui échappe à toute définition par l'instinct, c'est la manière même d'aimer. On le sait, l'amour adulte, soutenu par une tendresse qui fait crédit, qui n'exige pas à chaque instant de nouvelles preuves d'un attachement absolu, et qui prend l'autre comme il est, à sa distance et dans son autonomie, est pour la psychanalyse conquis sur une « aimance » infantile qui exige tout à chaque instant et qui est responsable de ce qui peut rester de dévorant et d'impossible dans tout amour. Et si le passage au génital est nécessaire à cette transformation, il n'est jamais suffisant pour la garantir. Freud, déjà, a décrit chez l'enfant un rapport avec autrui qui se fait par l'intermédiaire des régions et des fonctions de son corps les moins capables de discrimination et d'action articulée : la bouche, qui ne sait que téter ou mordre, — les appareils sphinctériens, qui ne peuvent que retenir ou donner. Or ces modes primordiaux du rapport avec autrui peuvent rester prédominants jusque dans la vie génitale de l'adulte. Alors la relation avec autrui reste prise dans les impasses de l'absolu immédiat, oscillant d'une exigence inhumaine, d'un égoïsme absolu, à un dévouement dévorant, qui détruit le sujet lui-même. Ainsi la sexualité et plus généralement la corporéité que Freud considère comme le sol de notre existence est un pouvoir d'investissement d'abord absolu et universel : il n'est *sexuel* qu'en ce sens qu'il réagit d'emblée aux différences visibles du corps et du rôle maternels et paternels; le physiologique et l'instinct sont enveloppés dans une exigence centrale de possession absolue qui ne saurait être le fait d'un morceau

de matière, qui est de l'ordre de ce qu'on appelle ordinairement la conscience.

Encore avons-nous tort de parler ici de conscience, puisque c'est ramener la dichotomie de l'âme et du corps, au moment où le freudisme est en train de la contester, et de transformer ainsi notre idée du corps comme notre idée de l'esprit. « Les faits psychiques ont un sens », écrivait Freud dans un de ses plus anciens ouvrages. Cela voulait dire qu'aucune conduite n'est, dans l'homme, le simple résultat de quelque mécanisme corporel, qu'il n'y a pas, dans le comportement, un centre spirituel et une périphérie d'automatisme, et que tous nos gestes participent à leur manière à cette unique activité d'explicitation et de signification qui est nous-mêmes. Au moins autant qu'à réduire les superstructures à des infrastructures instinctives, Freud s'efforce à montrer qu'il n'y a pas d'« inférieur » ni de « bas » dans la vie humaine. On ne saurait donc être plus loin d'une explication « par le bas ». Au moins autant qu'il explique la conduite adulte par une fatalité héritée de l'enfance, Freud montre dans l'enfance une vie adulte *prématurée*, et par exemple dans les conduites sphinctériennes de l'enfant un premier choix de ses rapports de générosité ou d'avarice avec autrui. Au moins autant qu'il explique le psychologique par le corps, il montre la signification psychologique du corps, sa logique secrète ou latente. On ne peut donc plus parler du sexe en tant qu'appareil localisable ou du corps en tant que masse de matière, comme d'une cause dernière. Ni cause, ni simple instrument ou moyen, ils sont le véhicule, le point d'appui, le volant de notre vie. Aucune des notions que la philosophie avait élaborées, — cause, effet, moyen, fin, matière, forme, — ne suffit pour penser les relations du corps à la vie totale, son embrayage sur la vie personnelle ou l'embrayage de la vie personnelle sur lui. Le corps est énigmatique : partie du monde sans doute, mais bizarrement offerte, comme son habitat, à un désir absolu d'approcher autrui et de le rejoindre dans son corps aussi, animé et animant, figure naturelle de l'esprit. Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit.

Ces recherches ne peuvent manquer de bouleverser en même temps que notre idée du corps, celle que nous nous faisons de son partenaire, l'esprit. Il faut avouer qu'ici il reste encore beaucoup à faire pour tirer de l'expérience psychanalytique tout ce qu'elle contient, et que les psychanalystes, à commencer par Freud, se sont contentés d'un échafaudage de notions peu satisfaisantes. Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose *entre l'organisme et nous-mêmes* comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut l'*inconscient* de Freud. Il suffit de suivre les transformations de cette notion-Protée dans l'œuvre de Freud, la diversité de ses emplois, les contradictions où elle entraîne, pour s'assurer que ce n'est pas là une notion mûre et qu'il reste encore, comme Freud le laisse entendre dans les *Essais de Psychanalyse*, à formuler correctement ce qu'il visait sous cette désignation provisoire. L'*inconscient* évoque à première vue le lieu d'une dynamique des pulsions dont seul le résultat nous serait donné. Et pourtant l'*inconscient* ne peut pas être un processus « en troisième personne », puisque c'est lui qui choisit ce qui, de nous, sera admis à l'existence officielle, qui évite les pensées ou les situations auxquelles nous résistons et qu'il n'est donc pas un *non-savoir*, mais plutôt un savoir non-reconnu, informulé, que nous ne voulons pas assumer. Dans un langage approximatif, Freud est ici sur le point de découvrir ce que d'autres ont mieux nommé *perception ambiguë*. C'est en travaillant dans ce sens qu'on trouvera un état civil pour cette conscience qui frôle ses objets, les élude au moment où elle va les poser, en tient compte, comme l'aveugle des obstacles, plutôt qu'elle ne les reconnaît, qui ne veut pas les savoir, les ignore en tant qu'elle les sait, les sait en tant qu'elle les ignore, et qui sous-tend nos actes et nos connaissances exprès.

Quoi qu'il en soit des formulations philosophiques, il est hors de doute que Freud a aperçu de mieux en mieux la *fonction spirituelle du corps et l'incarnation de l'esprit*. Dans la maturité de son œuvre, il parle du rapport « sexuel-agressif » à autrui comme de la donnée fondamentale de

notre vie. Comme l'agression ne vise pas une chose mais une personne, l'entrelacement du sexuel et de l'agressif signifie que la sexualité a, pour ainsi dire, un intérieur, qu'elle est doublée, sur toute son étendue, d'un rapport de personne à personne, que le sexuel est notre manière, charnelle puisque nous sommes chair, de vivre la relation avec autrui. Puisque la sexualité est rapport à autrui, et non pas seulement à un autre corps, elle va tisser entre autrui et moi le système circulaire des projections et des introjections, allumer la série indéfinie des reflets reflétants et des reflets réfléchis qui font que je suis autrui et qu'il est moi-même.

Telle est cette idée de l'individu incarné et, par l'incarnation, donné à lui-même, mais aussi à autrui, incomparable et pourtant dépouillé de son secret congénital et confronté avec ses semblables, que le freudisme finit par nous proposer. Au moment même où il le faisait, les écrivains, sans qu'il s'agisse d'ordinaire d'une influence, exprimaient à leur manière la même expérience.

C'est ainsi qu'il faut comprendre d'abord l'érotisme des écrivains de ce demi-siècle. Quand on compare à cet égard l'œuvre de Proust ou celle de Gide avec les ouvrages de la précédente génération littéraire, le contraste est saisissant : Proust et Gide retrouvent d'emblée la tradition sadiste et stendhalienne d'une expression directe du corps, par-dessus la génération des écrivains 1900. Avec Proust, avec Gide, commence un compte rendu inlassable du corps ; on le constate, on le consulte, on l'écoute comme une personne, on épie les intermittences de son désir et, comme on dit, de sa ferveur. Avec Proust, il devient le gardien du passé, et c'est lui, malgré les altérations qui le rendent lui-même presque méconnaissable, qui maintient de temps à autre un rapport substantiel entre nous et notre passé. Proust décrit, dans les deux cas inverses de la mort et du réveil, le point de jonction de l'esprit et du corps, comment, sur la dispersion du corps endormi, nos gestes au réveil renouent une signification d'outre-tombe, et comment au contraire la signification se défait dans les tics de l'agonie. Il analyse avec la même émotion les tableaux d'Elstir et la marchande de lait entrevue dans une gare

de campagne, parce qu'ici et là c'est la même étrange expérience, celle de l'*expression*, le moment où la couleur et la chair se mettent à parler aux yeux ou au corps. Gide dénombrant, quelques mois avant sa mort, ce qu'il aura aimé dans sa vie, nomme tranquillement côte à côte la Bible et le plaisir.

Chez eux aussi, par une conséquence inévitable, apparaît la hantise d'autrui. Quand l'homme jure d'être universellement, le souci de soi-même et le souci d'autrui ne se distinguent pas pour lui : il est une personne entre les personnes, et les autres sont d'autres lui-même. Mais si, au contraire, il reconnaît ce qu'il y a d'unique dans l'incarnation vécue du dedans, autrui lui apparaît nécessairement sous la forme du tourment, de l'envie ou, du moins, de l'inquiétude. Appelé par son incarnation à comparaître sous un regard étranger et à se justifier devant lui, rivé cependant, par la même incarnation, à sa situation propre, capable de ressentir le manque et le besoin d'autrui, mais incapable de trouver en autrui son repos, il est pris dans le va-et-vient de l'être pour soi et de l'être pour autrui qui fait le tragique de l'amour chez Proust, et ce qu'il y a de plus saisissant peut-être dans le *Journal* de Gide.

On trouve d'admirables formules des mêmes paradoxes chez l'écrivain le moins capable peut-être de se plaire à l'à-peu-près de l'expression freudienne, c'est-à-dire chez Valéry. C'est que le goût de la rigueur et la conscience aiguë du fortuit sont chez lui l'envers l'une de l'autre. Autrement il n'aurait pas si bien parlé du corps, comme d'un être à deux faces, responsable de beaucoup d'absurdités, mais aussi de nos accomplissements les plus sûrs. « L'artiste apporte son corps, recule, place et ôte quelque chose, se comporte de tout son être comme son œil et devient tout entier un organe qui s'accommode, se déforme, cherche le point, le point unique qui appartient virtuellement à l'œuvre profondément cherchée — qui n'est pas toujours celle que l'on cherche ¹. » Et, chez Valéry aussi, la conscience du corps est inévitablement hantise d'autrui. « Personne ne pourrait penser librement si ses yeux ne

1. *Mauvaises Pensées*, p. 200.

pouvaient quitter d'autres yeux qui les suivraient. Dès que les regards se prennent, l'on n'est plus tout à fait *deux* et il y a de la difficulté à demeurer seul. Cet échange, le mot est bon, réalise dans un temps très petit une transposition, une métathèse : un chiasma de deux « destinées », de deux points de vue. Il se fait par là une sorte de réciproque limitation simultanée. Tu prends mon image, mon apparence, je prends la tienne. Tu n'es pas *moi*, puisque tu me vois et que je ne me vois pas. Ce qui me manque, c'est ce moi que tu vois. Et à toi, ce qui manque, c'est toi que je vois. Et si avant que nous allions dans la connaissance l'un de l'autre, autant nous nous réfléchissons, autant nous serons autres^{1...} »

A mesure que l'on approche du demi-siècle, il est toujours plus manifeste que l'incarnation et autrui sont le labyrinthe de la réflexion et de la sensibilité — d'une sorte de réflexion sensible — chez les contemporains. Jusqu'à ce passage fameux où un personnage de la *Condition Humaine* pose à son tour la question : s'il est vrai que je suis scellé à moi-même, et qu'une différence absolue demeure pour moi entre les autres, que j'entends de mes oreilles, et moi-même, le « monstre incomparable », qui m'entends avec ma gorge, qui pourra jamais être accepté par autrui comme il s'accepte soi-même, par-delà les choses dites ou faites, les mérites ou les démérites, par-delà même les crimes ? Mais Malraux, comme Sartre, a lu Freud, et, quoi qu'ils pensent finalement de lui, c'est avec son aide qu'ils ont appris à se connaître, et c'est pourquoi, cherchant ici à fixer quelques traits de notre temps, il nous a semblé plus significatif de déceler avant eux une expérience du corps qui est leur point de départ parce qu'elle s'était préparée chez leurs aînés.

**

C'est un autre caractère des recherches de ce demi-siècle d'admettre un rapport étrange entre la conscience et son langage, comme entre la conscience et son corps. Le langage ordinaire croit pouvoir faire correspondre à chaque mot

1. *Tel Quel*, I, p. 42.

ou signe une chose ou une signification qui puisse être et être conçue sans aucun signe. Mais il y a longtemps, dans la littérature, que le langage ordinaire est récusé. Si divergentes qu'elles aient pu être, les entreprises de Mallarmé et de Rimbaud avaient ceci de commun qu'elles délivraient le langage du contrôle des « évidences » et se fiaient à lui pour inventer et conquérir des rapports de sens neufs. Le langage cessait donc d'être pour l'écrivain (s'il l'a jamais été) simple instrument ou moyen pour communiquer des intentions données par ailleurs. A présent, il fait corps avec l'écrivain, il est lui-même. Le langage n'est plus le serviteur des significations, il est l'acte même de signifier et l'homme parlant ou l'écrivain n'a pas plus à le gouverner volontairement que l'homme vivant à préméditer le détail ou les moyens de ses gestes. Il n'y a désormais pas d'autre manière de comprendre le langage que de s'installer en lui et de l'exercer. L'écrivain, comme professionnel du langage, est un professionnel de l'insécurité. Son opération expressive se relance d'œuvre en œuvre, chaque ouvrage étant, comme on l'a dit du peintre, une marche par lui-même construite sur laquelle il s'installe pour construire dans le même risque une autre marche, et ce qu'on appelle *l'œuvre*, la suite de ces essais, interrompue toujours, que ce soit par la fin de la vie ou par le tarissement de la puissance parlante. L'écrivain recommence toujours de se mesurer avec un langage dont il n'est pas le maître, et qui, pourtant, ne peut rien sans lui, qui a ses caprices, ses grâces, mais toujours méritées par le labeur de l'écrivain. Les distinctions du fond et de la forme, du sens et du son, de la conception et de l'exécution sont maintenant brouillées, comme tout à l'heure les limites du corps et de l'esprit. En passant du langage « signifiant » au langage pur, la littérature, en même temps que la peinture, s'affranchit de la ressemblance avec les choses, et de l'idéal d'une œuvre d'art terminée. Comme Baudelaire le disait déjà, il y a des œuvres terminées dont on ne peut dire qu'elles aient jamais été faites, et des œuvres inachevées qui disent ce qu'elles voulaient dire. Le propre de l'expression est de n'être jamais qu'approchée.

Ce pathos du langage, il est commun dans notre siècle à

des écrivains qui s'entredétestent, mais dont il scelle dès maintenant la parenté. Le surréalisme, dans ses débuts, avait bien l'apparence d'une insurrection contre le langage, contre tout sens, et contre la littérature elle-même. La vérité est que, après quelques formules hésitantes vite rectifiées, Breton s'est proposé non de détruire le langage au profit du non-sens, mais de restaurer un certain usage profond et radical de la parole dont tous les textes dits « automatiques » sont bien loin de donner, il le reconnaît, un exemple suffisant¹. Comme Maurice Blanchot le rappelle, à la fameuse enquête *Pourquoi écrivez-vous ?* Breton répond déjà en décrivant une tâche ou vocation de la parole qui se prononce dans l'écrivain depuis toujours et qui le voue à énoncer, à douer d'un nom ce qui n'a jamais été nommé. Écrire, en ce sens-là, termine-t-il², — c'est-à-dire au sens de révéler ou manifester — n'a jamais été une occupation vaine ou frivole. La polémique contre les facultés critiques ou les contrôles conscients n'était pas faite pour donner la parole au hasard ou au chaos, elle voulait rappeler le langage et la littérature à toute l'étendue de leur tâche, en les délivrant des petites fabrications du talent, des petites recettes du monde littéraire. Il fallait remonter à ce point d'innocence, de jeunesse et d'unité où l'homme parlant n'est pas encore homme de lettres ou homme politique ou homme de bien, — à ce « point sublime » dont Breton parle ailleurs, où la littérature, la vie, la morale et la politique sont équivalentes et se substituent, parce qu'en effet chacun de nous est le même homme qui aime ou qui hait, qui lit ou qui écrit, qui accepte ou refuse la destinée politique. Maintenant que le surréalisme, en glissant au passé, s'est défait de ses étroitures, — en même temps que de sa belle virulence — nous ne pouvons plus le définir par ses refus du début, il est pour nous l'un des rappels à la *parole spontanée* que notre siècle prononce de décennie en décennie.

Du même coup, il s'entremêle avec eux dans notre souvenir et constitue avec eux une des constantes de notre

1. Cf. dans *Point du Jour*, *Le Langage automatique*.

2. *Légitime Défense*.

temps. Valéry, que les surréalistes aimaient bien tout d'abord, et qu'ils ont ensuite rejeté, reste très près, pardessus sa figure d'académicien, de leur expérience du langage. Car, on ne l'a pas assez remarqué, ce qu'il oppose à la littérature *signifiante* ce n'est pas, comme on le croirait à lire vite, une littérature de simple exercice, fondée sur des conventions de langage et de prosodie, d'autant plus efficaces qu'elles sont plus compliquées et en somme plus absurdes. Ce qui fait pour lui l'essence du langage poétique (il va quelquefois jusqu'à dire : l'essence de tout langage littéraire), c'est qu'il ne s'efface pas devant ce qu'il nous communique, c'est qu'en lui le sens redemande les mots mêmes, et pas d'autres, qui ont servi à le communiquer, c'est qu'on ne peut résumer une œuvre, mais que pour la retrouver il faut la relire, c'est qu'ici l'idée est produite par les mots, non pas en raison des significations lexicales qui leur sont assignées dans le langage commun, mais en raison de rapports de sens plus charnels, à cause des halos de signification qu'ils doivent à leur histoire et à leur usage, à cause de la vie qu'ils mènent en nous et que nous menons en eux, et qui aboutit de temps à autre à ces hasards pleins de sens que sont les grands livres. A sa manière, Valéry redemande la même adéquation du langage à son sens total qui motive l'usage surréaliste du langage.

Les uns et les autres ont en vue ce que Francis Ponge devait appeler « l'épaisseur sémantique » et Sartre l'« humus signifiant » du langage, c'est-à-dire le pouvoir, propre au langage, de signifier, comme geste, accent, voix, modulation d'existence au-delà de ce qu'il signifie partie par partie selon les conventions en vigueur. Il n'y a pas très loin de là à ce que Claudel appelle la « bouchée intelligible » du mot. Et le même sentiment du langage se retrouve jusque dans les définitions contemporaines de la prose. Pour Malraux aussi, apprendre à écrire, c'est « apprendre à parler avec sa propre voix »¹. Et Jean Pré vost décèle dans Stendhal, qui croyait écrire « comme le Code civil », au sens fort du mot un *style*, c'est-à-dire une

1. *Psychologie de l'Art*.

nouvelle et très personnelle ordination des mots, des formes, des éléments du récit, un nouveau régime de correspondance entre les signes, un imperceptible gauchissement, propre à Stendhal, de tout l'appareil du langage, système constitué par des années d'exercice et de vie, devenu Stendhal lui-même, qui lui permet à la fin d'improviser, et dont on ne peut dire qu'il soit système de pensée, puisque Stendhal s'en apercevait si peu, mais plutôt système de parole.

Le langage est donc cet appareil singulier qui, comme notre corps, nous donne plus que nous n'y avons mis, soit que nous apprenions nous-mêmes notre pensée en parlant, soit que nous écoutions les autres. Car quand j'écoute ou quand je lis, les mots ne viennent pas toujours toucher en moi des significations déjà présentes. Ils ont le pouvoir extraordinaire de m'attirer hors de mes pensées, ils pratiquent dans mon univers privé des fissures par où *d'autres pensées* font irruption. « Dans cet instant du moins, j'ai été toi », dit bien Jean Paulhan. Comme mon corps, qui n'est pourtant qu'un morceau de matière, se rassemble en gestes qui visent au-delà de lui, de même les mots du langage, qui, considérés un à un, ne sont que des signes inertes auxquels ne correspond qu'une idée vague ou banale, se gonflent soudain d'un sens qui déborde en autrui quand l'acte de parler les noue en un seul tout. L'esprit n'est plus à part, il germe au bord des gestes, au bord des mots, comme par une génération spontanée.



Ces changements de notre conception de l'homme ne trouveraient pas tant d'écho en nous s'ils n'étaient dans une convergence remarquable avec une expérience à laquelle nous participons tous, savants ou non-savants, et qui donc contribue plus qu'aucune autre à nous former : je veux dire celle des rapports politiques et de l'histoire.

Il nous semble que nos contemporains, depuis trente ans au moins, vivent sous ce rapport une aventure beaucoup plus dangereuse, mais analogue à celle que nous avons

cru rencontrer dans l'ordre anodin de nos rapports avec la littérature ou de nos rapports avec notre corps. La même ambiguïté qui fait passer, à l'analyse, la notion de l'esprit dans celle du corps ou du langage, a visiblement envahi notre vie politique. Et, ici comme là, il est de plus en plus difficile de distinguer ce qui est violence et ce qui est idée, ce qui est puissance et ce qui est valeur, avec cette circonstance aggravante que le mélange risque ici d'aboutir à la convulsion et au chaos.

Nous avons grandi dans un temps où, *officiellement*, la politique mondiale était juridique. Ce qui discrédita définitivement la politique juridique, c'est quand on vit deux vainqueurs de 1918 concéder, et au-delà, à une Allemagne redevenue puissante ce qu'ils avaient refusé à l'Allemagne de Weimar. Moins de six mois plus tard, elle prenait aussi Prague. Ainsi la démonstration était complète : la politique juridique des vainqueurs était le masque de leur prépondérance, la revendication de l'« égalité des droits » chez les vaincus était celui d'une prochaine prépondérance allemande. On était toujours dans les rapports de force et dans la lutte à mort, chaque concession était une faiblesse, chaque gain une étape vers d'autres gains. Mais ce qui est important, c'est que le déclin de la politique juridique n'a nullement entraîné, chez nos contemporains, un retour pur et simple à la politique de force ou d'efficacité. C'est un fait remarquable que le cynisme ou même l'hypocrisie politique sont eux aussi discrédités, que l'opinion reste étonnamment sensible sur ce point, que les gouvernements, jusqu'à ces derniers mois, prenaient garde de la heurter, et qu'encore maintenant il n'en est pas un qui déclare ouvertement s'en remettre à la force nue, ou qui le fasse effectivement.

C'est qu'à vrai dire, pendant la période qui a immédiatement suivi la guerre, on pourrait presque dire qu'il n'y avait pas de politique mondiale. Les forces ne s'affrontaient pas. On avait laissé bien des questions ouvertes, mais, précisément pour cette raison, il y avait des « man's land », des zones neutres, des régimes provisoires ou de transition. L'Europe, absolument désarmée, vécut des années sans invasion. On sait que, depuis quelques

années, les choses ont changé d'aspect ; d'un bout à l'autre du monde, des zones qui étaient neutres entre les deux puissances rivales ont cessé de l'être ; des armées ont paru dans un « no man's land » ; les aides économiques tournent à l'aide militaire. Il nous semble pourtant remarquable que ce retour à la politique de force n'est nulle part sans réticences. On dira peut-être qu'il a toujours été habile de couvrir la violence sous des déclarations de paix, et que c'est là la propagande. Mais, à voir la conduite des puissances, nous en venons à nous demander s'il ne s'agit que de prétextes. Il se peut que tous les gouvernements croient à leur propagande ; que, dans la confusion de notre présent, ils ne sachent plus eux-mêmes ce qui est vrai et ce qui est faux, parce qu'en un sens tout ce qu'ils disent conjointement est vrai. Il se peut que chaque politique soit, à la fois et réellement, belliqueuse et pacifique.

Il y aurait lieu ici de soumettre à l'analyse toute une série de curieuses pratiques qui paraissent bien se généraliser dans la politique contemporaine. Par exemple, les pratiques jumelles de l'épuration et de la crypto-politique, ou politique des cinquièmes colonnes. La recette en est indiquée par Machiavel, mais en passant, et c'est aujourd'hui que, de tous côtés, elles tendent à devenir institutionnelles. Or, à bien réfléchir, cela suppose qu'on s'attend toujours à trouver des complices chez l'adversaire et des traîtres dans la maison. C'est donc admettre que toutes les causes sont ambiguës. Il nous semble que les politiques d'aujourd'hui se distinguent de ceux d'autrefois par ce doute porté jusque sur leur propre cause, joint à des mesures expéditives pour le réprimer. La même incertitude fondamentale s'exprime dans la simplicité avec laquelle les chefs d'Etat opèrent des tournants ou reviennent sur leurs pas, sans que, bien entendu, ces oscillations soient jamais reconnues pour telles. Après tout, on a rarement vu dans l'histoire un chef d'Etat destituer un commandant en chef illustre, longtemps incontesté, et accorder à peu près à son successeur ce qu'on lui refusait quelques mois plus tôt. On a rarement vu une grande puissance refuser d'intervenir pour modérer un de ses protégés, en train d'envahir un voisin — et, après un an de guerre, proposer le retour

au *statu quo*. Ces oscillations ne se comprennent que si, dans un monde où les peuples sont contre la guerre, les gouvernements ne peuvent l'envisager en face, sans pourtant qu'ils osent faire la paix, ce qui serait avouer leur faiblesse. Les purs rapports de force sont à chaque instant altérés : on veut aussi avoir pour soi l'opinion. Chaque transport de troupes devient *aussi* une opération politique. On agit moins pour obtenir un certain résultat dans les faits que pour placer l'adversaire dans une certaine situation morale. De là l'étrange notion d'*offensive de paix* : proposer la paix, c'est désarmer l'adversaire, c'est se rallier l'opinion, c'est donc presque gagner la guerre. Mais, en même temps, on sent bien qu'il ne faut pas perdre la face, qu'à trop parler de paix on encouragerait l'adversaire. Si bien que de part et d'autre on fait alterner ou, mieux encore, on associe les paroles de paix et les mesures de force, les menaces verbales et les concessions de fait. Les ouvertures de paix seront faites sur un ton décourageant et accompagnées de nouveaux préparatifs. Personne ne voudra conclure l'accord et personne rompre les négociations. De là des armistices de fait, que tout le monde observe pendant des semaines ou des mois, et que personne ne veut légaliser, comme entre gens vexés, qui se supportent, mais ne se parlent plus. On invite un ancien allié à signer avec un ancien adversaire un traité qu'il désapprouve. Mais on compte bien qu'il refusera. S'il accepte, c'est une félonie. Voilà comment nous avons une paix qui n'est pas une paix. Et aussi une guerre qui — sauf pour les combattants et les habitants — n'est pas tout à fait une guerre. On laisse battre ses amis parce que, en leur fournissant les armes décisives du combat, on risquerait la guerre pour de bon. On se replie devant l'ennemi et l'on cherche à l'attirer dans le piège d'une offensive qui le mettrait dans son tort. Chaque acte politique comporte, outre son sens manifeste, un sens contraire et latent. Il nous semble que les gouvernements s'y perdent et que, dans l'extraordinaire subtilité des rapports de moyens à fin, ils ne peuvent plus savoir eux-mêmes ce qu'ils font effectivement. La dialectique envahit nos journaux, mais une dialectique affolée, qui tourne

x

sur elle-même et qui ne résout pas les problèmes. Nous croyons trouver dans tout cela moins de duplicité que de confusion, et moins de méchanceté que d'embarras.

Nous ne disons pas que cela même soit sans danger : il peut se faire qu'on aille à la guerre obliquement, et qu'elle surgisse à l'un des détours de cette grande politique, qui ne paraissait pas plus qu'une autre de nature à la déclencher. Nous disons seulement que ces caractères de notre politique prouvent en fin de compte que la guerre n'est pas profondément motivée. Même si elle sort de tout ceci, personne ne sera fondé à dire qu'elle fût inéluctable. Car les vrais problèmes du monde présent tiennent moins à l'antagonisme des deux idéologies qu'à leur commun désarroi devant certains faits majeurs que ni l'une ni l'autre ne contrôle. Si la guerre vient, ce sera à titre de diversion ou de mauvais hasard.

La rivalité des deux grandes puissances s'est accusée et s'accuse à propos de l'Asie. Or, ce n'est pas le satanisme d'un gouvernement ou d'un autre qui fait que des pays comme l'Inde et la Chine, où l'on mourait de faim depuis des siècles, en sont venus à refuser la famine, la débilité, le désordre ou la corruption, c'est le développement de la radio, un minimum d'instruction, de presse, les communications avec le dehors, l'augmentation de la population qui rendent soudain intolérable une situation séculaire. Il serait honteux que nos hantises d'Européens nous cachent le problème réel qui est posé là-bas, le drame des pays à équiper dont aucun humanisme ne peut se désintéresser. Avec le réveil de ces pays, le monde se ferme sur lui-même. Pour la première fois peut-être, les pays avancés sont placés devant leurs responsabilités et il est question d'une humanité qui ne se réduise pas à deux continents. Le fait en lui-même n'est pas triste. Si nous étions moins obsédés par nos propres soucis, nous ne le trouverions pas sans grandeur. Mais ce qui est grave, c'est que toutes les doctrines occidentales sont trop étroites pour faire face au problème de la mise en valeur de l'Asie. Les moyens classiques de l'économie libérale ou même ceux du capitalisme américain ne sont pas, semble-t-il, en mesure d'opérer même l'équipement de l'Inde. Quant au

marxisme, il a été conçu pour assurer le passage d'un appareil économique constitué, des mains d'une bourgeoisie devenue parasitaire, entre celles d'un prolétariat ancien, hautement conscient et cultivé. C'est tout autre chose de faire passer un pays arriéré aux formes modernes de la production, et le problème, qui s'est posé pour la Russie, se pose encore bien plus pour l'Asie. Que, confronté avec cette tâche, le marxisme se soit profondément modifié, qu'il ait renoncé en fait à sa conception d'une révolution enracinée dans l'histoire ouvrière, qu'il ait substitué à la contagion révolutionnaire des transferts de propriété dirigés d'en haut, mis en sommeil la thèse du dépérissement de l'Etat et celle du prolétariat comme classe universelle, ce n'est pas surprenant. Mais c'est dire aussi que la révolution chinoise, que l'U.R.S.S. n'a pas tellement encouragée, échappe dans une large mesure aux prévisions d'une politique marxiste. Ainsi, au moment où l'Asie intervient comme un facteur actif dans la politique mondiale, aucune des conceptions que l'Europe a inventées ne nous permet de penser ses problèmes. La pensée politique s'engluie ici dans les circonstances historiques et locales, elle se perd dans ces sociétés volumineuses. C'est là sans doute ce qui rend les antagonistes circonspects, c'est notre chance de paix. Il se peut aussi qu'ils soient tentés de passer à la guerre, qui ne résoudra aucun problème, mais qui permettrait de les différer. C'est donc en même temps notre risque de guerre. La politique mondiale est confuse parce que les idées dont elle se réclame sont trop étroites pour couvrir son champ d'action.

**

S'il fallait, pour finir, donner de nos remarques une formule philosophique, nous dirions que notre temps a fait et fait, plus peut-être qu'aucun autre, l'expérience de la contingence. Contingence du mal d'abord : il n'y a pas, au principe de la vie humaine, une force qui la dirige vers sa perte ou vers le chaos. Au contraire, spontanément, chaque geste de notre corps ou de notre langage, chaque acte de la vie politique, avons-nous vu, tient compte

d'autrui et se dépasse, dans ce qu'il a de singulier, vers un sens universel. Quand nos initiatives s'enlisent dans la pâte du corps, dans celle du langage, ou dans celle de ce monde démesuré qui nous est donné à finir, ce n'est pas qu'un malin génie nous oppose ses volontés : il ne s'agit que d'une sorte d'inertie, d'une résistance passive, d'une défaillance du sens — d'une *adversité* anonyme. Mais le bien aussi est contingent. On ne dirige pas le corps en le réprimant, ni le langage en se plaçant dans la pensée, ni l'histoire à coup de jugements de valeur, il faut toujours épouser chacune de ces situations, et quand elles se dépassent, c'est spontanément. Le progrès n'est pas nécessaire d'une nécessité métaphysique : on peut seulement dire que très probablement l'expérience finira par éliminer les fausses solutions et par se dégager des impasses. Mais à quel prix, par combien de détours ? Il n'est même pas exclu en principe que l'humanité, comme une phrase qui n'arrive pas à s'achever, échoue en cours de route.

Certes, l'ensemble des êtres connus sous le nom d'hommes et définis par les caractères physiques que l'on sait ont aussi en commun une lumière naturelle, une ouverture à l'être qui rend les acquisitions de la culture communicables à tous et à eux seuls. Mais cet éclair que nous retrouvons en tout regard dit humain, il se voit aussi bien dans les formes les plus cruelles du sadisme que dans la peinture italienne. C'est lui justement qui fait que tout est possible de la part de l'homme, et jusqu'à la fin. L'homme est absolument distinct des espèces animales, mais justement en ceci qu'il n'a point d'équipement originel et qu'il est le lieu de la contingence, tantôt sous la forme d'une espèce de miracle, au sens où l'on a parlé du miracle grec, tantôt sous celle d'une *adversité sans intentions*. Notre temps est aussi loin d'une explication de l'homme par l'inférieur que d'une explication par le supérieur, et pour les mêmes raisons. Expliquer la *Joconde* par l'histoire sexuelle de Léonard de Vinci ou l'expliquer par quelque motion divine dont Léonard de Vinci ait été l'instrument ou par quelque nature humaine capable de beauté, c'est toujours céder à l'illusion rétrospective, c'est toujours réaliser d'avance le valable — c'est toujours méconnaître

le moment humain par excellence, où une vie tissée de hasards se retourne sur elle-même, se ressaisit et s'exprime. S'il y a un humanisme aujourd'hui, il se défait de l'illusion que Valéry a bien désignée en parlant de « ce petit homme qui est dans l'homme et que nous supposons toujours ». Les philosophes ont quelquefois pensé rendre compte de notre vision par l'image ou le reflet que les choses forment sur notre rétine. C'est qu'ils supposaient derrière l'image rétinienne un second homme, avec d'autres yeux, une autre image rétinienne, chargée de voir la première. Mais, avec cet homme intérieur à l'homme, le problème reste entier et il faut bien en venir à comprendre comment un corps s'anime, et comment ces organes aveugles finissent par porter une perception. Le « petit homme qui est dans l'homme », ce n'est que le fantôme de nos opérations expressives réussies, et l'homme qui est admirable, ce n'est pas ce fantôme, c'est celui qui, installé dans son corps fragile, dans un langage qui a déjà tant parlé, dans une histoire titubante, se rassemble et se met à voir, à comprendre, à signifier. L'humanisme d'aujourd'hui n'a plus rien de décoratif ni de bienséant. Il n'aime plus l'homme contre son corps, l'esprit contre son langage, les valeurs contre les faits. Il ne parle plus de l'homme et de l'esprit que sobrement, avec pudeur : l'esprit et l'homme ne sont jamais, ils transparaissent dans le mouvement par lequel le corps se fait geste, le langage œuvre, la coexistence vérité.

Entre cet humanisme-là et les doctrines classiques, il n'y a presque qu'un rapport d'homonymie. Elles affirmaient, d'une manière ou de l'autre, un homme de droit divin (car l'humanisme du progrès nécessaire est une théologie sécularisée). Quand les grandes philosophies rationalistes sont entrées en conflit avec la religion révélée, c'est qu'elles mettaient en concurrence avec la création divine quelque mécanisme métaphysique qui n'éludait pas moins l'idée d'un monde fortuit. Un humanisme aujourd'hui n'oppose pas à la religion une explication du monde : il commence par la prise de conscience de la contingence, il est la constatation continuée d'une jonction étonnante entre le fait et le sens, entre mon corps et moi, moi et autrui, ma pensée

et ma parole, la violence et la vérité, il est le refus méthodique des explications, parce qu'elles détruisent le mélange dont nous sommes faits, et nous rendent incompréhensibles à nous-mêmes. Valéry dit profondément : « On ne voit pas à quoi un dieu pourrait penser » — un dieu et, d'ailleurs, il l'explique ailleurs, un démon aussi bien. Le Méphisto-phélès de *Mon Faust* dit très bien : « Je suis l'être sans chair qui ne dort ni ne pense. Dès que ces pauvres fous s'éloignent de l'instinct, je m'égare dans le caprice, l'inutilité ou la profondeur de ces irritations de leurs têtes qu'ils nomment des « idées »... Je me perds dans ce Faust qui me semble parfois me comprendre tout autrement qu'il le faudrait, comme s'il y avait un autre monde que l'autre monde !... C'est ici qu'il s'enferme et s'amuse avec ce qu'il y a dans la cervelle et qu'il brasse et rumine ce mélange de ce qu'il sait avec ce qu'il ignore, qu'ils appellent Pensée [...]. Je ne sais pas penser et je n'ai pas d'âme...¹ » Penser est affaire d'homme, si penser c'est toujours revenir à soi, insérer entre deux distractions le mince espace vide par où nous voyons quelque chose.

Idée sévère et — qu'on nous passe le mot — presque vertigineuse. Il nous faut concevoir un labyrinthe de démarches spontanées, qui se reprennent, se recourent quelquefois, quelquefois se confirment, mais à travers combien de détours, quelles marées de désordre — et que toute l'entreprise repose sur elle-même. On s'explique que devant cette idée, qu'ils entendent aussi bien que nous, nos contemporains reculent et se détournent vers quelque idole. Le fascisme est (toutes réserves faites sur d'autres modes d'approche du phénomène) le recul d'une société devant une situation où la contingence des structures morales et sociales est manifeste. C'est la peur du nouveau qui galvanise et réaffirme justement les idées mêmes que l'expérience historique avait usées. Phénomène qui est loin d'être dépassé par notre temps. La faveur que rencontre en France aujourd'hui une littérature *occultiste* est quelque chose d'analogue. Sous prétexte que nos idées économiques, morales ou politiques sont en état de crise,

1. *Mon Faust*, p. 157.

la pensée occultiste voudrait instaurer des institutions, des mœurs, des types de civilisations qui répondent encore bien moins à nos problèmes, mais qui sont censés renfermer un *secret*, que l'on espère *déchiffrer* en rêvant autour des documents qui nous restent. Alors que c'est le rôle de l'art, de la littérature, peut-être même de la philosophie de créer du sacré, l'occultisme le cherche tout fait, par exemple dans les cultes solaires ou dans la religion des Indiens d'Amérique, oubliant que l'ethnologie nous montre mieux chaque jour de quelles terreurs, de quel délabrement, de quelle impuissance le paradis archaïque est souvent fait. Enfin, la peur de la contingence est partout, jusque dans les doctrines qui ont contribué à la révéler. Alors que le marxisme est tout entier fondé sur un dépassement de la nature par la *praxis* humaine, les marxistes d'aujourd'hui voient ce qu'une telle transformation du monde implique de risque. Alors que le catholicisme, particulièrement en France, est traversé d'un mouvement de recherche vigoureux auprès duquel le Modernisme du début du siècle paraît sentimental et vague, la hiérarchie réaffirme les formes les plus usées de l'explication théologique avec le Syllabus. On la comprend : il est bien vrai qu'on ne peut penser sérieusement la contingence de l'existence et se tenir au Syllabus. Il est même vrai que la religion est solidaire d'un minimum de pensée explicative. François Mauriac, dans un article récent, laissait entendre que l'athéisme pouvait recevoir un sens honorable s'il ne s'en prenait qu'au Dieu des philosophes et des savants, au Dieu en idée. Mais sans Dieu en idée, sans la pensée infinie et créatrice du monde, le Christ est un homme, sa naissance et sa Passion cessent d'être des actes de Dieu pour devenir les symboles de la condition d'homme. Il ne serait pas raisonnable d'attendre d'une religion qu'elle conçoive l'humanité, selon la belle parole de Giraudoux, comme la « cariatide du vide ». Mais le retour à une théologie explicative, la réaffirmation compulsive de l'*Ens realissimum* ramènent toutes les conséquences d'une transcendance massive que la réflexion religieuse cherchait à éluder : de nouveau l'Eglise, son dépôt sacré, son secret invérifiable par-delà le visible, se séparent de la société effective, de

Catholisme

nouveau le Ciel des principes et la terre de l'existence sont disjoints, de nouveau le doute philosophique n'est qu'une formalité, de nouveau l'adversité s'appelle Satan et le combat contre elle est déjà gagné. La pensée occultiste marque un point.

De nouveau, entre les chrétiens et les autres, comme entre les marxistes et les autres, la conversation redevient difficile. Comment y aurait-il véritable échange entre celui qui sait et celui qui ne sait pas ? Que dire, si l'on ne voit pas de rapport, même dialectique, entre le communisme d'Etat et le dépérissement de l'Etat, quand un autre dit qu'il le voit ? Si l'on ne voit pas de rapport entre l'Evangile et le rôle du clergé en Espagne, quand un autre dit que ce n'est pas inconciliable ? On se prend quelquefois à rêver de ce que pourraient être la culture, la vie littéraire, l'enseignement, si tous ceux qui y participent, ayant une bonne fois rejeté les idoles, se livraient au bonheur de réfléchir ensemble... Mais ce rêve n'est pas raisonnable. Les discussions de notre temps ne sont si convulsives que parce qu'il résiste à une vérité toute proche, et parce qu'il est plus près peut-être qu'aucun autre de reconnaître, sans voile interposé, avec les menaces de l'adversité, les métamorphoses de la Fortune.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Préface</i>	7
I. LE LANGAGE INDIRECT ET LES VOIX DU SILENCE	49
II. SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU LANGAGE	105
I. Husserl et le problème du langage	105
II. Le phénomène du langage	107
III. Conséquences touchant la philosophie phé- noménologique	115
III. LE PHILOSOPHE ET LA SOCIOLOGIE	123
IV. DE MAUSS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS	143
V. PARTOUT ET NULLE PART	158
I. La philosophie et le « dehors »	158
II. L'Orient et la philosophie	167
III. Christianisme et philosophie	176
IV. Le grand rationalisme	185
V. Découverte de la subjectivité	191
VI. Existence et dialectique	194
VI. LE PHILOSOPHE ET SON OMBRE	201
VII. BERGSON SE FAISANT	229
VIII. EINSTEIN ET LA CRISE DE LA RAISON.....	242
IX. LECTURE DE MONTAIGNE	250
X. NOTE SUR MACHIAVEL	267

XI. L'HOMME ET L'ADVERSITÉ	284
XII. PROPOS	309
I. La politique paranoïaque (1948)	309
II. Marxisme et superstition (1949)	328
III. L'U.R.S.S. et les camps (1950)	330
IV. Les papiers de Yalta (1955)	343
V. L'avenir de la Révolution (1955)	348
VI. Sur la déstalinisation (1956)	366
VII. Sur l'érotisme (1954)	385
VIII. Sur les faits divers (1954)	388
IX. Sur Claudel (1955)	391
X. Sur l'abstention (1955)	397
XI. Sur l'Indochine (1947)	402
XII. Sur Madagascar (1958)	408
XIII. Sur le 13 mai 1958	418
XIV. Demain... (1958)	423

Achévé d'imprimer
sur les presses de l'Imprimerie Moderne
177, avenue Pierre-Brossolette à Montrouge
le six août mil neuf cent soixante-trois

Dépôt légal : 4^e trimestre 1960 — N° d'édition : 9752
Imprimé en France — N° d'impression : 5618



MAURICE MERLEAU-PONTY

SIGNES

Signes, c'est-à-dire non pas un alphabet complet, et pas même un discours suivi. Mais plutôt de ces signaux soudains comme un regard que nous recevons des événements, des livres et des choses.

Où qu'il nous semble recevoir d'eux : il faut croire que nous y mettons du nôtre, puisqu'il y a des constantes dans ces messages. En philosophie, l'idée d'une vision, d'une parole opérante, d'une opération métaphysique de la chair, d'un échange où le visible et l'invisible sont rigoureusement simultanés. En politique, le sentiment que les mécanismes d'étouffement, de paralysie ou de terreur ne sont pas irréversibles, que peut-être le monde aujourd'hui (ne parlons pas trop de la France) est en train de passer d'une politique absolue, qui est lutte à mort, comme la « guerre absolue » de Clausewitz, à une politique réelle qui, comme sa « guerre réelle », en reste souvent au meurtre symbolique.

Si l'auteur a bien lu, ces signes, donc, ne seraient pas de si mauvais augure.

nrf

Prix : 15,60 F (+ t. I.)

16 F T. L. I.