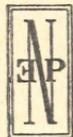


COLLECTION PENSÉES

MAURICE MERLEAU-PONTY

SENS ET NON-SENS

Quatrième édition



LES ÉDITIONS NAGEL, 7, RUE DE SAVOIE, PARIS VIe

G. M. Lewis

La Collection Pensées a pour but de faire connaître les différents courants de la pensée contemporaine. Les problèmes de l'homme et de la société se sont modifiés depuis cette dernière guerre et l'humanité cherche des solutions à travers les différentes doctrines qui lui sont proposées.

Pensées donnera le dernier état des interrogations et des solutions dans les principaux domaines de la pensée et de l'action, en se gardant bien, toutefois, de prendre une position doctrinaire.

IL A ÉTÉ TIRÉ DE CET OUVRAGE
30 EXEMPLAIRES SUR PAPIER ALFA
DES PAPETERIES DU MARAIS
NUMÉROTÉS DE 1 A 30.

COPYRIGHT 1948 BY EDITIONS NAGEL
TOUS DROITS RÉSERVÉS POUR TOUS PAYS

S E N S E T N O N - S E N S

absolu, on rendrait incompréhensibles nos attaches corporelles et sociales, notre insertion dans le monde, on renoncerait à penser la condition humaine. Le mérite de la philosophie nouvelle est justement de chercher dans la notion d'existence le moyen de la penser. L'existence au sens moderne, c'est le mouvement par lequel l'homme est au monde, s'engage dans une situation physique et sociale qui devient son point de vue sur le monde. Tout engagement est ambigu, puisqu'il est à la fois l'affirmation et la restriction d'une liberté : je m'engage à rendre ce service, cela veut dire à la fois que je pourrais ne pas le rendre et que je décide d'exclure cette possibilité. De même mon engagement dans la nature et dans l'histoire est à la fois une limitation de mes vues sur le monde et ma seule manière d'y accéder, de connaître et de faire quelque chose. Le rapport du sujet et de l'objet n'est plus ce *rapport de connaissance* dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un *rapport d'être* selon lequel paradoxalement le sujet est son corps, son monde et sa situation, et, en quelque sorte, *s'échange*.

Nous ne disons pas que ce paradoxe de la conscience et de l'action soit, dans *l'Être et le Néant*, entièrement élucidé. A notre sens, le livre reste trop exclusivement antithétique : l'antithèse de ma vue sur moi-même et de la vue d'autrui sur moi, l'antithèse du pour soi et de l'en soi font souvent figure d'alternatives, au lieu d'être décrites comme le lien vivant de l'un des termes à l'autre et comme leur communication. En ce qui concerne le sujet et la liberté, il est visible que l'auteur

cherche d'abord à les présenter hors de tout compromis avec les choses, et qu'il se réserve d'étudier ailleurs la « réalisation » du néant dans l'être qui est l'action et qui rend possible la morale. *L'Être et le Néant* montre d'abord que le sujet est liberté, absence, négativité, et qu'en ce sens le néant est. Mais cela veut dire aussi que le sujet n'est *que* néant, qu'il a besoin d'être porté dans l'être, qu'il n'est pensable que sur le fond du monde, et enfin qu'il se nourrit de l'être comme les ombres, dans Homère, se nourrissent du sang des vivants. Nous pouvons donc attendre, après *L'Être et le Néant*, toutes sortes d'éclaircissements et de compléments. Mais ce qu'on ne peut nier, c'est que les descriptions de Sartre posent d'une manière aiguë et avec une profondeur nouvelle le problème central de la philosophie tel qu'il se présente après les acquisitions des derniers siècles. Après Descartes, on ne peut nier que l'existence comme conscience se distingue radicalement de l'existence comme chose et que le rapport de l'une à l'autre soit celui du vide au plein. Après le XIX^e siècle et tout ce qu'il nous a appris sur l'historicité de l'esprit, on ne peut nier que la conscience soit toujours en situation. C'est à nous de comprendre les deux choses à la fois. Ni pour un catholique, ni pour un marxiste la solution ne peut consister à reprendre simplement l'une des deux conceptions classiques. C'est impossible en soi, c'est impossible même selon la logique interne du christianisme et du marxisme.

*
* *

S E N S E T N O N - S E N S

C'est d'abord l'intuition de l'en soi que les critiques catholiques rejettent. Nous sommes au monde, c'est-à-dire : nos pensées, nos passions, nos inquiétudes tournent autour des choses perçues. Toute conscience est conscience de quelque chose, le mouvement vers les choses nous est essentiel et la conscience cherche en elles comme une stabilité qui lui manque. Nous nous connaissons à partir de nos actions, de l'entourage que nous nous sommes donné, et chacun de nous est pour lui-même un inconnu auquel les choses tendent leur miroir. Il est donc essentiel au sujet d'apercevoir l'objet comme plus vieux que lui, il se sent apparaître dans un monde qui n'était pas fait pour lui, qui aurait été plus parfait sans lui. Bien entendu cela n'est pas vrai à la rigueur, puisque la réflexion montre que l'être sans aucun témoin est inconcevable. Mais telle est bien notre situation de départ : nous nous sentons le corrélatif indispensable d'un être qui cependant repose en soi. Telle est la contradiction qui nous lie à l'objet. Nous ne pouvons nous empêcher d'envier cette plénitude de la nature, des moissons qui poussent, des saisons qui se succèdent selon leur loi perpétuelle. En regard de cet « ordre », l'homme est celui qui n'est jamais achevé, et comme un défaut dans la paix du monde. « Ne rejoint-on pas par là, se demande M. Gabriel Marcel (1), les conceptions éphéméristes pour lesquelles la conscience est liée à une adaptation imparfaite ? » Et il parle ailleurs du « fond crûment matérialiste de la doctrine » (2). Est-ce donc être maté-

(1) Gabriel MARCEL. *Homo viator*, p. 249.

(2) *Ibid.*, p. 248.

rialiste que de donner tout son sens au mot d'être ? Une religion qui affirme l'incarnation de Dieu et la résurrection des corps peut-elle s'étonner que la conscience, dans tous les sens du mot, *tienne* au monde et que l'être du monde lui apparaisse toujours comme le type même de l'être ?

Les critiques catholiques refusent corrélativement l'intuition du sujet comme néant. Puisqu'elle nous distingue radicalement des choses et nous arrache au repos qui les définit, la liberté, pense Sartre, est exactement un rien, — un rien qui est tout. Elle est comme une malédiction et en même temps la source de toute grandeur humaine. Elle sera *indivisiblement* principe du chaos et principe de l'ordre humain. Si le sujet, pour pouvoir être sujet, doit se retrancher de l'ordre des choses, il n'y aura dans l'homme aucun « état de conscience », aucun « sentiment » qui ne participe à cette liberté dévorante et qui soit purement et simplement ce qu'il est, à la manière des choses. De là une analyse des conduites qui les montre toutes ambiguës. La mauvaise foi, l'inauthenticité sont essentielles à l'homme parce qu'elles sont inscrites dans la structure intentionnelle de la conscience, à la fois présence à soi et présence aux choses. La volonté même d'être bon falsifie la bonté, puisqu'elle nous tourne vers nous-mêmes au moment où il faudrait nous tourner vers autrui. La décision même de respecter autrui ramène l'égoïsme, puisque c'est encore à ma générosité qu'autrui doit d'être reconnu par moi, et que je m'en sais gré. « Donner, c'est asservir. » Il n'y a donc rien dans l'homme qui soit pur, pas un seul acte dont nous puissions nous satisfaire et où la

S E N S E T N O N - S E N S

cet entourage de culture qui a été le sien et qui n'est plus le nôtre ; ce sera, à travers notre propre situation historique, rejoindre en pensée la sienne. Si nous pouvons progresser vers une connaissance adéquate du passé, ce ne sera pas, comme le croyait Seignobos, en nous haussant au point de vue d'un observateur absolu qui croit dominer tous les temps et, *en cela même*, les ignore, mais au contraire en éprouvant toujours mieux que cette conviction même a sa date, que l'idée même d'un univers de vérité est trompeuse, et en percevant par contraste ce que le passé a été pour lui-même. Nous n'atteignons pas l'universel en quittant notre particularité, mais en faisant d'elle un moyen d'atteindre les autres, en vertu de cette mystérieuse affinité qui fait que les situations se comprennent entre elles.

*
* *

Les sciences de l'homme, dans leur orientation présente, sont métaphysiques ou transnaturelles en ce sens qu'elles nous font redécouvrir, avec la structure et la compréhension des structures, une dimension d'être et un type de connaissance que l'homme oublie dans l'attitude qui lui est naturelle. Il nous est naturel de nous croire en présence d'un monde et d'un temps que notre pensée survole et dont elle peut à volonté considérer chaque partie sans en modifier la nature objective. La science dans ses commencements reprend et systématise cette croyance. Elle sous-entend toujours un observateur absolu en qui se fasse la sommation des points de vue, et corrélativement un géométral de toutes les perspectives. Mais les sciences de l'homme

S E N S E T N O N - S E N S

(pour ne rien dire des autres) ont fait voir que toute connaissance de l'homme par l'homme est inévitablement, non pas contemplation pure, mais reprise par chacun, selon ce qu'il *peut*, des actes d'autrui, réactivation à partir de signes ambigus d'une expérience qui n'est pas la sienne, appropriation par lui d'une structure, — *a priori* de l'espèce, schème sublinguistique ou esprit d'une civilisation, — dont il ne forme pas un concept distinct et qu'il restitue comme le pianiste exercé déchiffre une musique inconnue : sans saisir lui-même les motifs de chaque geste ou de chaque opération, sans pouvoir réveiller tout le savoir sédimenté dont il fait usage à ce moment. Il n'y a plus ici position d'un objet, mais communication avec une manière d'être. L'universalité du savoir n'est plus garantie en chacun par ce réduit de conscience absolue où le « je pense » kantien lui-même, tout lié qu'il fût à une certaine perspective spatio-temporelle, s'assurait *a priori* d'être identique à tout autre « je pense » possible. C'est en avant de nous, dans la chose où nous place notre perception, dans le dialogue où notre expérience d'autrui nous jette par un mouvement dont nous ne connaissons pas tous les ressorts, que se trouve le germe d'universalité ou la « lumière naturelle » sans lesquels il n'y aurait pas de connaissance. Il y a métaphysique à partir du moment où, cessant de vivre dans l'évidence de l'objet, — qu'il s'agisse de l'objet sensoriel ou de l'objet de science, — nous apercevons indissolublement la subjectivité radicale de toute notre expérience et sa valeur de vérité. Notre expérience est nôtre, cela signifie deux choses : qu'elle n'est pas la mesure de tout être en soi imaginable, — et

S E N S E T N O N - S E N S

qu'elle est cependant coextensive à tout être dont nous puissions avoir notion. Le fait métaphysique fondamental est ce double sens du *cogito* : je suis sûr qu'il y a de l'être, — à condition de ne pas chercher une autre sorte d'être que l'être-pour-moi. Quand j'ai conscience de sentir, je n'ai pas d'un côté conscience d'un état mien et d'autre part conscience d'une certaine qualité sensible telle que le rouge ou le bleu : mais le rouge et le bleu ne sont rien d'autre que mes différentes manières de parcourir du regard ce qui s'offre et de répondre à sa sollicitation. De même, quand je dis que je vois quelqu'un, c'est que je suis touché de sympathie pour cette conduite à laquelle j'assiste et qui happe mes propres intentions en leur fournissant une réalisation visible. C'est dans notre différence même, dans la singularité de notre expérience que s'atteste l'étrange pouvoir qu'elle a de passer en autrui, de réaccomplir les actes d'autrui, et donc que se trouve fondée une vérité à laquelle, comme disait Pascal, nous ne pouvons ni renoncer ni accéder pleinement. La métaphysique est le propos délibéré de décrire ce paradoxe de la conscience et de la vérité, de l'échange et de la communication, — dans lequel la science vit et qu'elle rencontre sous l'aspect de difficultés vaincues ou d'échecs à réparer, mais qu'elle ne thématise pas. A partir du moment où j'ai reconnu que mon expérience, justement en tant

S E N S E T N O N - S E N S

qu'elle est mienne (1) m'ouvre à ce qui n'est pas moi, que je suis *sensible* au monde et à autrui, tous les êtres que la pensée objective posait à leur distance se rapprochent singulièrement de moi. Ou inversement, je reconnais mon affinité avec eux, je ne suis rien qu'un pouvoir de leur faire écho, de les comprendre, de leur répondre. Ma vie m'apparaît absolument individuelle et absolument universelle. Cette reconnaissance d'une vie individuelle qui anime toutes les vies passées et contemporaines et reçoit d'elles toute vie, — d'une lumière qui jaillit d'elles à nous contre tout espoir, c'est la conscience métaphysique, à son premier degré étonnement de découvrir l'affrontement des contraires, à son deuxième degré reconnaissance de leur identité dans la simplicité du *faire*. La conscience métaphysique n'a pas d'autres objets que l'expérience quotidienne : ce monde, les autres, l'histoire humaine, la vérité, la culture. Mais, au lieu de les prendre tout faits, comme des conséquences sans prémisses et comme s'ils allaient de soi, elle redécouvre leur étrangeté fondamentale pour moi et le miracle de leur apparition. Alors l'histoire de l'humanité n'est plus cet avènement inévitable de l'homme moderne à partir de l'homme des cavernes, cette croissance impérieuse de la morale et de la science dont parlent des manuels scolaires « trop humains », — ce n'est pas l'histoire empirique et successive, c'est

(1) Il y aurait évidemment lieu de décrire précisément le passage de la foi perceptive à la vérité explicite telle qu'on la rencontre au niveau du langage, du concept et du monde culturel. Nous comptons le faire dans un travail consacré à l'*Origine de la vérité*.

la conscience du lien secret qui fait que Platon est encore vivant parmi nous.

Ainsi comprise, la métaphysique est le contraire du système. Si le système est un arrangement de concepts qui rend immédiatement compatibles et compossibles tous les aspects de l'expérience, il supprime la conscience métaphysique, en même temps d'ailleurs que la moralité. Si par exemple on veut fonder le fait de la rationalité ou de la communication sur un absolu de la valeur ou de la pensée, ou bien cet absolu ne lève aucune difficulté et, tout bien considéré, la rationalité et la communication restent fondées sur elles-mêmes, — ou bien l'absolu descend pour ainsi dire en elles, mais il renverse alors tous les moyens humains de vérification et de justification. Qu'il y ait ou non une pensée absolue, et, dans chaque problème pratique, une évaluation absolue, je ne dispose pour juger que d'opinions miennes, qui restent capables d'erreur, si sévèrement que je les discute. L'accord avec moi-même et avec autrui reste aussi difficile à obtenir, et j'ai beau croire qu'en droit il est toujours réalisable, je n'ai d'autres raisons d'affirmer ce principe que l'expérience de certaines concordances, si bien qu'enfin ma croyance à l'absolu, dans ce qu'elle a de solide, n'est rien que mon expérience d'un accord avec moi-même et avec autrui. Quand il n'est pas inutile, le recours à un fondement absolu détruit cela même qu'il doit fonder. Si en effet je crois pouvoir dans l'évidence rejoindre le principe absolu de toute pensée et de toute évaluation, — à condition d'avoir ma conscience pour moi, j'ai le droit de soustraire mes jugements au contrôle d'autrui; ils reçoivent le caractère du sacré; en parti-

culier, dans l'ordre du pratique, je dispose d'un plan de fuite où se transfigurent mes actions : la souffrance dont je suis cause se tourne en bonheur, la ruse en raison, et je fais pieusement périr mes adversaires. Quand donc je place hors de l'expérience progressive le fondement de la vérité ou de la moralité, ou bien je continue de m'en tenir aux probabilités qu'elle m'offre, — seulement dévalorisées par l'idéal d'une connaissance absolue, — ou bien je les déguise en certitudes absolues, et alors je lâche le vérifiable pour la vérité, c'est-à-dire la proie pour l'ombre. J'oscille entre l'incertitude et l'outrecuidance sans jamais trouver le juste point de la résolution humaine. Si au contraire j'ai compris que vérité et valeur ne peuvent être pour nous que le résultat de nos vérifications ou de nos évaluations au contact du monde, devant les autres et dans des situations de connaissance et d'action données, — que même ces notions perdent tout sens hors des perspectives humaines, — alors le monde retrouve son relief, les actes particuliers de vérification et d'évaluation dans lesquels je ressaisis une expérience dispersée reprennent leur importance décisive, il y a de l'irrécusable dans la connaissance et dans l'action, du vrai et du faux, du bien et du mal, justement parce que je ne prétends pas y trouver l'évidence absolue. La conscience métaphysique et morale meurt au contact de l'absolu parce qu'elle est elle-même, par delà le monde plat de la conscience habituée ou endormie, la connexion vivante de moi avec moi et de moi avec autrui. La métaphysique n'est pas une construction de concepts par lesquels nous essaierions de rendre moins sensibles nos paradoxes ;

c'est l'expérience que nous en faisons dans toutes les situations de l'histoire personnelle et collective, — et des actions qui, les assumant, les transforment en raison. C'est une interrogation telle qu'on ne conçoit pas de réponse qui l'annule, mais seulement des actions résolues qui la reportent plus loin. Ce n'est pas une connaissance qui viendrait achever l'édifice des connaissances; c'est le savoir lucide de ce qui les menace et la conscience aiguë de leur prix. La contingence de tout ce qui existe et de tout ce qui vaut n'est pas une petite vérité à laquelle il faudrait tant bien que mal faire place dans quelque repli d'un système, c'est la condition d'une vue métaphysique du monde.

Une telle métaphysique n'est pas conciliable avec le contenu manifeste de la religion et avec la position d'un penseur absolu du monde. Ces affirmations posent aussitôt le problème d'une théodicée qui n'a pas fait un pas depuis Leibnitz, et qui, chez Leibnitz lui-même, consistait peut-être, en dernière analyse, à évoquer l'existence de ce monde-ci comme un fait insurpassable qui attire dès l'origine le devenir créateur, — et donc à récuser le point de vue d'un Dieu sans monde. Dieu apparaît alors, non pas comme le créateur de ce monde (ce qui entraîne aussitôt la difficulté d'une puissance souveraine et bonne astreinte à incorporer du mal à son œuvre), mais plutôt comme une idée au sens kantien et restrictif du mot, — terme de référence d'une réflexion humaine qui, considérant ce monde tel qu'il est, précipite dans cette idée ce qu'elle voudrait qui fût. Un Dieu, au contraire, qui ne soit pas seulement pour nous, mais pour soi, la métaphysique ne peut le chercher qu'en

(Husserl)

arrière de la conscience, en-deçà de nos idées, comme la force anonyme qui soutient chacune de nos pensées et de nos expériences (1). A ce point, la religion cesse d'être une construction conceptuelle, une idéologie, et rejoint l'expérience de la vie interhumaine. C'est la nouveauté du christianisme comme religion de la mort de Dieu de récuser le Dieu des philosophes et d'annoncer un Dieu qui assume la condition de l'homme. La religion fait partie de la culture, non comme dogme, ni même comme croyance, comme cri. Mais peut-elle être autre chose, du moins avec conséquences ? Puisqu'elle enseigne que la faute de l'homme est une heureuse faute, qu'un monde sans faute serait moins bon, et qu'enfin la création, qui fait déchoir l'être de sa perfection et de sa suffisance originelles, vaut pourtant mieux ou est un bien, elle est la négation la plus résolue de l'infini conçu.

Enfin, si entre la métaphysique conçue comme système et le scientisme se sont livrées des batailles retentissantes, — entre une métaphysique qui refuse par principe le système et une science qui mesure toujours

(1) Toute détermination qu'on voudrait donner de ce fondement est aussitôt contradictoire, non pas de cette contradiction féconde qui est celle de la conscience humaine, mais de cette contradiction inerte qui est celle des concepts inconsistants. J'ai le droit de considérer comme ultimes et vraies les contradictions de ma vie comme sujet pensant et incarné, fini et capable de vérité, parce que j'en ai l'expérience et qu'elles se nouent dans la perception irrécusable d'une chose ou dans l'expérience d'une vérité. Je ne puis introduire derrière moi comme le fait Husserl (d'ailleurs à titre hypothétique) une « transcendance dans l'immanence » parce que je ne suis pas Dieu et ne puis vérifier dans une expérience irrécusable la coexistence des deux attributs.

tâche, il ne peut y avoir de rivalité. Une science sans philosophie ne saurait pas, à la lettre, de quoi elle parle. Une philosophie sans exploration méthodique des phénomènes n'aboutirait qu'à des vérités formelles, c'est-à-dire à des erreurs. Faire de la métaphysique, ce n'est pas entrer dans un monde de connaissance séparé, ni répéter des formules stériles telles que celles dont nous servons ici, — c'est faire l'expérience pleine des paradoxes qu'elles indiquent, c'est vérifier toujours à nouveau le fonctionnement discordant de l'intersubjectivité humaine, c'est chercher à penser jusqu'au bout les mêmes phénomènes que la science investit, en leur restituant seulement leur transcendance et leur étrangeté originaires. Quand la méthodologie a été établi, semble-t-il, sans conteste, qu'aucune induction n'est fondée au sens absolu du mot et que toute réflexion emporte toujours avec soi des pans entiers d'expériences qui concourent tacitement à produire nos évidences les plus pures, il y aurait lieu sans doute de réviser la distinction classique de l'induction et de la réflexion, et de se demander s'il y a bien là deux sortes de savoir, s'il n'y a pas plutôt un seul savoir à différents degrés de naïveté ou d'explicitation.

Il fallait bien, pour la circonscrire, cerner d'un certain nombre de négations cette conception de la métaphysique. Mais, prise en elle-même, elle est la positivité même, et l'on ne voit pas de quoi elle pourrait nous priver. La gloire de l'évidence, celle du dialogue et de la communication réussie, la communauté du sort entre les hommes, leur accord, non pas selon la ressemblance biologique, mais en ce qu'ils ont de plus propre,

de société. On comprend que Munich, l'occupation de Prague six mois plus tard, la guerre de Pologne et la suite aient éclairé définitivement Thierry Maulnier sur les rapports du fascisme et de son « essence » historique, et qu'il ait sans hésitation refusé au fascisme existant la sympathie qu'il avait témoigné à un certain fascisme « possible ».

L'important est qu'on tire de cette expérience historique tous les enseignements qu'elle comporte. Nous voulons dire : le fascisme de Thierry Maulnier était-il vraiment un fascisme *possible*? Est-ce par hasard ou par un choix imprévisible des individus que le nazisme et le fascisme ont finalement recouru à la guerre et à la conquête ? Etait-il raisonnable d'en attendre la solution des problèmes de notre temps ? Sommes-nous libres de donner à un régime le sens qu'il nous plaît d'y trouver, ou bien n'y a-t-il pas moyen de saisir une logique concrète du système qui le conduit nécessairement, ou du moins probablement, à ses décisions ultimes ? Dès 1938, ne pouvait-on pas reconnaître, entre les différents aspects du fascisme, — son aspect novateur et son aspect traditionnel, — celui qui devait finalement prévaloir ? Il aurait seulement fallu quitter la méthode naïve de l'intellectualisme et chercher, sous le contenu manifeste du fascisme, son contenu latent. Thierry Maulnier composait une épure du fascisme en rassemblant quelques idées qui lui plaisent : l'idée d'une révolution sociale et l'idée de civilisation nationale. Il s'efforçait de montrer que ces idées sont compatibles. La critique politique ne s'occupe pas d'idées seulement, elle s'occupe des conduites que ces idées masquent plutôt qu'elles

ne les expriment. Même si, sur le plan des idées, la nation et la révolution ne sont pas incompatibles, sur le plan de l'action et dans la dynamique de l'histoire, un socialisme, s'il est « national », cesse d'être un socialisme ; les bourgeois de tous les pays ont très bien compris qu'en ajoutant au socialisme ce préfixe, on en retranche tout ce qu'il a d'inquiétant. Il faut savoir déchiffrer ce langage que les puissances comprennent du premier coup. Disons seulement pour aujourd'hui qu'à placer le problème national et le problème prolétarien sur le même plan, on corrompt en réalité la conscience socialiste, parce qu'on la fait déchoir de l'humanisme à l'empirisme ou si l'on veut de la politique « ouverte » à la politique « close », qu'elle se trouve dès lors qualitativement modifiée, et que, par une logique vitale contre laquelle les bonnes volontés ne peuvent rien, elle cesse en fait de choisir la révolution parce qu'elle cesse de la choisir absolument. Le marxisme a bien vu cette loi de tout ou rien, et sa critique de l'opportunisme ou de la social-démocratie renferme une psychanalyse de la vie politique qu'il faudra bien un jour développer. Six années de douleur et de deuil seraient comme rien pour l'expérience politique si nous continuions à penser que le fascisme *aurait pu* réaliser le socialisme, si nous ne comprenions pas que, dès l'origine, en reculant devant le problème prolétarien, le fascisme choisissait les « solutions » (d'ailleurs illusoire) de la guerre et de la conquête, si nous n'avions pas appris à relier politique extérieure et politique intérieure comme deux aspects d'un choix indivis, si nous n'avions pas appris à considérer un régime ou un mouvement politique comme

saine contre les illusions kantiennes de la démocratie. L'optimisme démocratique admet que, dans un Etat où les droits de l'homme sont garantis, aucune liberté n'empiète plus sur les autres libertés et la coexistence des hommes comme sujets autonomes et raisonnables se trouve assurée. C'est supposer que la violence ne fait dans l'histoire humaine qu'une apparition épisodique, que les rapports économiques en particulier tendent de soi à réaliser la justice et l'harmonie, et enfin que la structure du monde naturel et humain est rationnelle. Nous savons aujourd'hui que l'égalité formelle des droits et la liberté politique masquent les rapports de force plutôt qu'elles ne les suppriment. Et le problème politique est alors d'instituer des structures sociales et des rapports réels entre les hommes tels que la liberté, l'égalité et le droit deviennent effectifs. La faiblesse de la pensée démocratique tient à ce qu'elle est moins une politique qu'une morale, puisqu'elle ne pose aucun problème de structure sociale et considère comme données avec l'humanité les conditions d'exercice de la justice. Contre ce moralisme-là, nous sommes tous ralliés au réalisme, si l'on entend par là une politique qui s'occupe de réaliser les conditions d'existence des valeurs qu'elle a choisies. L'immoralisme maurrassien est d'une autre sorte. Au lieu de conclure que l'égalité et la liberté, n'étant pas données, sont à faire, il renonce à l'égalité et à la liberté. Ayant reconnu que la vue que nous prenons de l'homme par conscience est abstraite et qu'une société n'est pas un assemblage de consciences pures, libres et égales, mais d'abord un système d'institutions auxquelles les consciences doivent ce qu'elles

peuvent avoir de raison et de liberté effectives, il récuse définitivement le jugement des consciences et fait de la politique une technique de l'ordre où les jugements de valeur n'ont pas de place. Le maurrassisme est pour une bonne part une critique de l'intérieur au profit de l'extérieur. La justice, la vérité dont les hommes croient posséder la source en tant qu'ils sont des consciences, elles reposent en réalité sur les tribunaux, sur les livres et les traditions, elles sont donc fragiles comme eux et comme eux menacées par le jugement individuel. L'individu ne vaut et ne pense correctement que par ses appuis extérieurs et l'essentiel est de les lui conserver. Le politique est celui qui a reconnu le prix des choses existantes et qui les défend contre la fantaisie de l'intérieur. Il s'agit de sauver l'homme historiquement constitué contre la nature qui, en nous et hors de nous, le menace toujours parce qu'elle est purement transitive. Nous ne devons donc faire aucune confiance au cours des choses, nous devons vénérer les chances admirables qui ont permis à une humanité de paraître, il n'est pas question d'abandonner aux héritiers un héritage qu'ils dilapideraient, ni de les consulter sur l'usage qu'il faut en faire. Il y a ceux qui savent parce qu'ils ont compris l'histoire, et ceux qui follement ne consultent que leur conscience. De là un *pathos* pessimiste, cynique et autoritaire dont on trouve des traces dans tous les ouvrages de Thierry Maulnier. Ainsi quand il disait que la haine et les passions flambent mieux que la bonne volonté ou qu'« une bonne partie de la politique véritable est sans doute de faire servir au bien général ce qu'il est convenu d'appeler les vices des

hommes, et d'empêcher, autant qu'il se peut, de leur nuire ce qu'on appelle leurs vertus » (1). Ainsi quand il évoque « la puissance efficace de la bêtise » (2). Ainsi quand il définit la liberté « le bien que revendiquent ceux qui aspirent à la puissance tout le temps qu'ils sont encore faibles » (3). Ainsi chaque fois qu'il parle de la démocratie, et aujourd'hui même quand il insiste sur les hasards de l'histoire (4). Barrès et Maurras pensaient que le monde et notre vie sont un tumulte insensé, sur lequel paraissent quelques formes fragiles et précieuses. Le fond de leurs idées est le désespoir de 1900. Thierry Maulnier doit à sa première formation politique ce sentiment d'un chaos possible, ce respect de l'homme et ce mépris des hommes.

Toutefois, dès son livre de 1938, une autre idée paraît, qui conduit ailleurs. Il rejette le progrès nécessaire, mais il rejette également l'idée maurrassienne d'une nature humaine immuable qui réduit les problèmes politiques à ceux d'une immuable sociologie de l'ordre. « Il est absurde de nier que l'homme soit capable de progrès ; il n'est pas moins absurde de croire que ces progrès le délivrent (...). Chaque fois qu'il introduit un élément nouveau dans le système de relations connues qu'est une vieille civilisation, l'homme transforme dans des proportions inévaluables ce système de relations tout entier et peut y introduire le germe d'une désorga-

(1) *Au-delà du nationalisme*, p. 84.

(2) *Ibid.*, p. 23.

(3) *Ibid.*, p. 106.

(4) *Violence et conscience*, p. 10.

temps, peut échoir aux idéologies les moins rigoureuses. Il y a des doctrines vraies qui, comme disait Péguy, n'obtiennent pas l'inscription historique et inversement des événements voyants qui ne font pas faire un pas à l'histoire. Mais l'histoire est du moins rationnelle en ceci qu'un mouvement qui ne réussit pas à apercevoir sa destination historique et à poser les problèmes d'où il est né a toutes les chances de dévier, d'avorter, d'être effacé du cours des choses ou de ne laisser dans la trame de l'histoire qu'une « déchirure éphémère » (1). Le mouvement qui réussit un moment n'est pas toujours le plus vrai ni le plus valable, mais il faut qu'il le soit s'il doit durer. Si, par exemple, le fascisme ne surmonte l'antagonisme des classes que par l'exaltation éphémère du sentiment national et par un nouveau recours à la bonne volonté des opprimés, s'il continue d'ignorer les problèmes au lieu de les résoudre, il disparaîtra faute d'avoir rejoint par sa volonté consciente les motifs profonds d'où il est né et d'avoir assumé sa propre vérité.

On voyait donc apparaître l'idée d'une politique qui ne se crée pas *ex nihilo* dans l'esprit des individus, mais se prépare et s'élabore dans l'histoire, et non pas au sens maurrassien d'une histoire qui se répète, mais au sens d'une histoire qui se dépasse et qui présente aux hommes des situations neuves à dominer. L'histoire comporte des vecteurs, elle a un sens, non que toutes choses s'y disposent en vue d'une fin, mais parce qu'elle expulse les hommes et les institutions qui ne répondent

(1) *Ibid.*, p. 31.

Pour avoir, pendant des années, attendu notre salut du monde, nous avons peut-être appris à poser des problèmes mondiaux et, pour avoir fait connaissance avec les infra-structures, nous ne pouvons plus ignorer la matière de l'histoire, comme un malade ne peut plus ignorer son corps.

Ce qui est sûr, c'est que, dans son nouveau livre, Thierry Maulnier rend justice au marxisme comme il ne l'avait jamais fait et propose une vue de l'histoire qui en retient tout l'essentiel. L'idée de « mystification » historique semble avoir éclairé pour lui toute la conception marxiste de l'histoire. « A un certain degré de décomposition de la société capitaliste, écrit-il, le capitalisme ne peut plus trouver de sauvegarde que dans une attitude résolument anticonservatrice, la caste capitaliste ne peut plus trouver d'hommes capables de lutter contre la révolte prolétarienne qu'en dehors de ses propres rangs, la structure économique qui comporte la spoliation du travail et la domination de l'argent ne peut plus compter pour prolonger son lent dépérissement que sur les mythes du désintéressement et de l'héroïsme. Il ne s'agit plus de briser de front l'élan révolutionnaire anticapitaliste, mais d'orienter cet élan selon une direction oblique qui atténuera la force du choc et préservera une partie de institutions existantes » (1). Comme par ailleurs Thierry Maulnier exclut l'interprétation du fascisme comme « déguisement autoritaire du grand capitalisme » (2), il veut donc dire que la manœuvre

(1) *Violence et conscience*, p. 104.

(2) *Ibid.*, p. 93.

est chez presque tous préconsciente. Il n'est pas sûr après tout qu'à l'exception de quelques « maîtres », aucun bourgeois ait jamais conçu la diversion fasciste sous forme de projet délibéré. Le mystère de l'histoire est justement que, sans plan préconçu, les individus se comportent en tous points comme s'ils avaient une puissance infinie de prévision, que par exemple le « bourgeois » choisit dans tous les domaines, — politique, morale, religion, art militaire, — avec une sûreté infaillible, les vues et les valeurs qui en fait rendront possible le maintien du capitalisme. Complot, préméditation ou coïncidence ? se demandait-on au procès Pétain. Ce n'était probablement rien de tout cela. Mais Pétain, tel que l'avaient formé et défini cinquante années en milieu militaire et dix ans en milieu préfasciste, comme par une sorte de réflexe, adoptait en chaque circonstance, et par exemple devant le problème de l'armistice, l'attitude qui risquait le moins de libérer les forces révolutionnaires. La logique de l'histoire n'opère pas par idées claires et par projets individuels, elle a pour instruments les complexes politiques et les projets anonymes qui donnent à un ensemble d'individus un certain style commun, « fasciste » ou « prolétarien » par exemple. Dans la mesure où nous n'avons pas compris que nos actions, en passant de nous dans les choses, prennent un certain sens statistique et objectif qui peut être assez différent de celui que nous leur donnions, nous sommes surpris en face d'elles, nous ne les reconnaissons pas, nous sommes trompés par le

« mystérieux pouvoir d'autodétermination » (1) dont l'histoire, dit Thierry Maulnier, semble douée. De là cet air de dormeurs mal éveillés que l'on voit à certains « traîtres » quand l'événement leur montre soudain la figure inconnue de leur propre vie. L'histoire n'est faite ni par les idées seules, ni par des intérêts connus pour tels, mais par des intérêts déguisés en idées, par des idées tombées à l'état de soucis et d'angoisses vagues dans le va-et-vient confus de l'existence. « Si le déterminisme de la seconde guerre mondiale ne peut en aucun cas être réduit au jeu des causes économiques et si les causes économiques de la guerre n'y jouent que dans un enchevêtrement et une confusion assez difficilement déchiffrables, il y a toutefois dans ce complexe historique où toutes les forces qui régissent les sociétés ont leurs cheminements, leurs angles d'attaque et leurs interférences, un système de déséquilibre dont l'influence paraît guider les flux et les reflux de la grande bataille, à peu près comme les mouvements de l'océan sont conduits par une gravitation planétaire. La guerre de 1939 est, à n'en pas douter, dans une considérable mesure, la guerre des peuples pour la possession des grandes sources de matières premières et pour la domination par ces sources de matières premières » (1). On aperçoit l'idée d'une sorte de déterminisme global ou latéral de l'économie, qui laisse jouer dans chaque cas singulier les autres sortes de conditions, quitte à les

(1) *Violence et conscience*, p. 46.

(1) *Violence et conscience*, p. 120.

de l'homme dans la nature ; et il va de soi que cet effort, rayonnant lui-même de toutes parts dans la totalité sociale en fonction de laquelle il est produit, détermine dans une large mesure les autres formes de l'activité humaine, la production et la transformation des lois, des mœurs, des croyances, de styles de civilisation, et, en fin de compte, le comportement et le contenu de la conscience. D'où il résulte que, si la totalité sociale n'est pas déterminée dans ses superstructures par un substrat économique qui en serait le producteur, on peut dire que cette totalité se détermine elle-même principalement par l'intermédiaire des activités au moyen desquelles elle assure sa survivance et transforme la nature qui l'entoure » (1). Quand on se rappelle les protestations sommaires de *La Crise est dans l'homme* contre le machinisme américain et soviétique, on mesure le changement. Si l'économie est dans la société ce qu'est le cœur dans l'organisme, il ne peut plus être question de contingenter les progrès économiques, il faut guetter, comme disait Balzac, le « mystère de la civilisation » dont ils sont peut-être l'ébauche visible.

Il semble que Thierry Maulnier ait renversé ses positions de départ. Dans une histoire où tout se tient selon une étrange logique, le vrai politique ne cherchera pas à jouer des passions humaines pour parvenir à des fins arbitrairement choisies. Jeté avec les hommes dans un drame qui ne va pas forcément au bien, mais qui en tout cas va quelque part, il a compris que le

(1) *Violence et conscience*, pp. 151 et 153.

Est-il sérieux de comparer la démocratie politique où chacun est appelé à donner son avis sur des problèmes abstraits, et surtout où, entre l'électeur et les décisions du législatif, s'interposent toute une série d'influences que Thierry Maulnier lui-même a signalées, — avec la gestion quotidienne de l'entreprise par les travailleurs, parmi lesquels se trouvent un certain nombre d'ingénieurs et de directeurs aussi « compétents » que le propriétaire de l'entreprise ou le président du conseil d'administration en ce qui concerne la marche générale de l'affaire ? Il suffit d'avoir observé un atelier au travail, une section au combat, ou un sardinier à la pêche pour comprendre que l'autorité technique n'est jamais contestée quand elle ne sert pas à cacher des intérêts inavouables. Les hommes ne sont peut-être pas bons, mais ils ne sont pas si bêtes, et quand on pense à la masse des sacrifices qu'ils ont non seulement subis, mais finalement acceptés alors que la nécessité n'en était pas évidente, on peut se demander s'ils n'accepteraient pas de plus grands pour la réussite d'une économie à laquelle ils se sentiraient personnellement intéressés et qui serait *leur* affaire. La question n'est pas de savoir si la révolution dans son début n'entraînerait pas de désordre dans la production, elle est de savoir quelle solution on peut donner au problème prolétarien, hors celle-là. Une politique « pour le peuple » qui ne se fait pas « par le peuple » ne se fait finalement pas du tout, tel est l'*a*, *b*, *c* d'une politique *historique*. On se rappelle les résultats de l'expérience de Man en Belgique. Adopté en particulier par le Parti Ouvrier Belge, le plan avait été exposé devant des « concentrations »

populaires qui devaient être couronnées par une « concentration » géante à Bruxelles, avec menace de grève générale. Deux méthodes étaient possibles : la méthode réformiste ou parlementaire et la méthode révolutionnaire. Ou bien les travailleurs à tous les échelons reprendraient possession de l'appareil économique et imposeraient la constitution d'un gouvernement planiste, — on irait alors de la révolution au pouvoir, — ou bien les travailleurs resteraient au travail et des décisions législatives mûrement délibérées réaliseraient le plan : on irait alors, disait de Man, du pouvoir à la révolution. Conformément à l'idéologie planiste, de Man choisit la seconde méthode. On sait ce qu'il advint. Le plan ne fut jamais appliqué. *Historiquement* il est absurde, si l'on prend pour fin la libération du prolétariat, de chercher à atteindre cette fin par des moyens non-prolétariens, et le choix de tels moyens signifie en clair que l'on renonce à la fin prétendue. La fin et les moyens ne peuvent être distingués que dans les conceptions de l'intellectuel, et non sur le terrain de l'histoire. Toute politique qui n'admet pas ce principe reste en deçà du marxisme sous prétexte de le « dépasser ».

Qu'on ne cherche pas ici à déguiser une politique réactionnaire sous ce prétexte que la révolution doit être dirigée. Le problème de la direction révolutionnaire existe, mais il se pose une fois qu'on a libéré l'économie de ses parasites, non avant. Un homme comme Lénine l'avait, bien entendu, rencontré sur sa route. Il ne pensait pas qu'il y eût de solution spéculativement parfaite : on ne peut construire une politique ni sur l'opinion de la masse seule, ni sur les décrets du parti

Marx, et un prolétariat qui reste capable de création historique et culturelle. L'analyse de Marx devrait être sur ce point prolongée et renouvelée : la décomposition du capitalisme, beaucoup plus avancée aujourd'hui qu'il y a un siècle, et le « pourrissement » de la révolution, en particulier sous sa forme fasciste, ont corrompu, ruiné moralement et annulé politiquement de larges couches sociales qui auraient été capables d'action révolutionnaire. Il suffit, pour s'en assurer, de penser aux éléments prolétariens qui se sont associés, pendant l'occupation, au trafic avec les Allemands ou qui demeurent, autrement que comme consommateurs, dans le circuit du marché noir. Tout cela rend peut-être improbable, pour l'immediat, la formation d'une conscience révolutionnaire. Mais il faut bien comprendre que, dans la même mesure, la restauration de la culture est compromise. Car, selon Thierry Maulnier lui-même, les phénomènes économiques étant au cœur de la société, la décomposition économique ne laisse pas intact l'héritage culturel. C'est un fait que, dans la situation où nous sommes, il n'est pas un des termes du vocabulaire moral qui ne soit devenu équivoque, pas une des valeurs traditionnelles qui n'ait été contaminée. Si un jour on doit pouvoir parler avec faveur du travail, de la famille ou de la patrie, c'est à condition que ces valeurs aient été au préalable purifiées par la révolution des équivoques qu'elles ont servi à entretenir. De sorte qu'il ne saurait être question de les préserver contre la violence prolétarienne, puisque cette violence peut seule les rendre honorables à nouveau. On ne peut sauver du passé ce qui mérite d'être sauvé qu'en fondant un nouvel avenir. Dans une société sans

classes, les conditions négatives d'une culture renouvelée seront réunies. Là-dessus, Thierry Maulnier demandera si les conditions positives le seront aussi. C'est ici qu'il faut choisir. Si l'on voit l'humanité comme le faisait Maurras, c'est-à-dire comme une réussite absolument fortuite due à quelques hommes exceptionnels et à quelques circonstances improbables, alors la révolution apparaît nécessairement comme le plus grand risque. Mais Thierry Maulnier a rejeté ce pessimisme de principe. Ce qu'il faudrait lui opposer, ce n'est pas l'optimisme de principe du XVIII^e siècle, mais comme un optimisme méthodique. Car après tout, si rares que soient les choses belles et grandes, c'est un fait remarquable qu'elles sont assez généralement comprises et admirées. L'homme pourrait se définir par ce pouvoir qu'il a de concevoir ou en tout cas de respecter ce qu'il n'est pas et ce qu'il n'a pas. Il suffit de faire vivre ensemble et d'associer à une même tâche quelques hommes pour qu'aussitôt se dégagent de leur vie en commun des règles rudimentaires et un commencement de droit. A considérer les choses ainsi, on a le sentiment qu'avec des hommes la ressource est immense. Il faudrait revenir sur cette idée si répandue que la raison est rare et l'on pourrait montrer en un sens qu'elle est partout chez les hommes, qu'ils en sont en quelque sorte empêtrés, et que cette ouverture au possible est justement ce qui fait leurs instincts beaucoup moins stables que ceux des animaux, comme Pascal, qui n'était pas optimiste, l'avait bien vu. Il y a quelque chose à dire en faveur de la « lumière naturelle ». Les hommes secrètent de la culture en quelque sorte sans le vouloir. Le monde humain, si

S E N S E T N O N - S E N S

flues dans une société où il n'y a plus d'oppression ou d'exploitation, et où la lutte des classes est vraiment abolie. C'était supposer que les contradictions de l'individu et de la société n'ont lieu que dans une société capitaliste et que, une fois détruite cette société, l'homme s'intégrera sans efforts et sans problèmes à l'existence collective sous toutes ses formes. Là-dessus Thierry Maulnier écrit : « Il y a une aliénation qui peut être abolie parce qu'elle résulte d'un certain état réformable de la société. Mais il en est une autre irréductible : l'homme ne pourrait se reconquérir tout entier qu'en cessant de vivre au contact de ses semblables » (1). Le passage serait faible si on le prenait comme un argument contre la révolution : car même s'il y a une aliénation du Pour Autrui qu'aucune révolution ne fera cesser, et même si, une fois retombé l'élan révolutionnaire, l'individu éprouve la loi comme une contrainte encore, ce n'est pas une raison pour le détourner de l'acte révolutionnaire où, pour un temps au moins, il assume l'existence avec autrui, et qui a chance de réduire au minimum inévitable les contraintes de la coexistence. Mais si ce texte ne peut pas servir à justifier une politique réactionnaire, il nous révèle ce qui sépare Thierry Maulnier de la plupart des marxistes. C'est qu'il tient pour définitives certaines contradictions de la condition humaine, c'est qu'il la croit foncièrement irrationnelle. Thierry Maulnier ne le dit nulle part, mais il nous semble que, par-delà ses préjugés, la vérité de son livre est en ceci qu'il a

(1) *Violence et conscience*, p. 87.

S E N S E T N O N - S E N S

clairement perçu dans l'histoire ce que J. Hyppolite appelle des « faits dialectiques », sans pouvoir adhérer à l'idée d'une dialectique unique de l'histoire. Or, il ne s'agit pas ici d'une critique externe du marxisme, qui pourrait être réduite par un examen plus complet de la doctrine. Il s'agit vraiment d'une difficulté interne, qui mérite l'attention des marxistes eux-mêmes.

Le marxisme, comme on sait, reconnaît que rien n'est absolument contingent dans l'histoire, que les faits historiques ne naissent pas d'une somme de circonstances étrangères les unes aux autres, qu'ils forment un système intelligible et offrent un développement rationnel. Mais le propre du marxisme, à la différence des philosophies théologiques ou même de l'idéalisme hégélien, est d'admettre que le retour de l'humanité à l'ordre, la synthèse finale, ne sont pas nécessaire et dépendent d'un acte révolutionnaire dont la fatalité n'est garantie par aucun décret divin, par aucune structure métaphysique du monde. Un marxiste croit à la fois que la révolution de 1917 en Russie n'était pas fatale, que par exemple elle aurait pu échouer faute de chefs capables de penser la situation et d'orienter les masses, — et que la présence même d'une direction révolutionnaire remarquable, la faiblesse du personnel politique bourgeois dans la Russie de 1917 ne sont pas un hasard et sont liées à la situation totale de la Russie en ce moment : au radicalisme d'un prolétariat récent, formé par prélèvement de main-d'œuvre sur les campagnes, et au régime semi-colonial de la Russie soumise par le capitalisme étranger à une industrialisation rapide. Le propre du marxisme est donc d'admettre qu'il y a à la fois une

logique de l'histoire et une contingence de l'histoire, que rien n'est absolument fortuit, mais aussi que rien n'est absolument nécessaire, — ce que nous exprimions tout à l'heure en disant qu'il y a des faits dialectiques. Mais ce caractère tout positif et expérimental du marxisme pose aussitôt un problème. Si l'on admet qu'à chaque moment, quelle que soit la probabilité de l'événement, il peut toujours avorter, comme cette offensive du hasard peut se renouveler, il peut se faire finalement que la logique et l'histoire divorcent et que l'histoire empirique ne réalise jamais ce qui nous paraît être la suite logique de l'histoire. Or, en perdant le caractère d'un avenir nécessaire, la révolution ne cesse-t-elle pas d'être la dimension fondamentale de l'histoire, et, à l'égard de l'histoire effective, qui après tout importe seule, celui qui juge de toutes choses sous l'angle de la lutte des classes n'opère-t-il pas une mise en perspective arbitraire ? La notion d'une « logique de l'histoire » renferme deux idées : d'abord l'idée que les événements, de quelque ordre qu'ils soient, en particulier les événements économiques, ont une signification humaine, que sous tous ses aspects l'histoire est une et compose un seul drame, — et ensuite l'idée que les phases de ce drame ne se succèdent pas sans ordre, qu'elles vont vers un achèvement et une conclusion. La contingence de l'histoire signifie que même si les divers ordres d'événements forment un seul texte intelligible, ils ne sont cependant pas rigoureusement liés, qu'il y a du jeu dans le système, que par exemple le développement économique peut être en avance sur le développement idéologique, que la maturité idéologique peut survenir

formées. Ils avaient subi la guerre de 1914 et leurs noms étaient inscrits par promotions entières sur le monument aux morts. Mais nous avons appris que les monuments aux morts sont impies parce qu'ils transforment les victimes en héros. On nous invitait à révoquer en doute l'histoire déjà faite, à retrouver le moment où la guerre de Troie pouvait encore n'avoir pas lieu et où la liberté pouvait encore, d'un seul geste, faire éclater les fatalités extérieures. Cette philosophie optimiste, qui réduisait la société humaine à une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur, c'était en fait la philosophie d'une nation difficilement victorieuse, une compensation dans l'imaginaire des souvenirs de 1914. Nous savions que des camps de concentration existaient, que les juifs étaient persécutés, mais ces certitudes appartenaient à l'univers de la pensée. Nous ne vivions pas encore en présence de la cruauté et de la mort, nous n'avions jamais été mis dans l'alternative de les subir ou de les affronter. Au-delà de ce jardin si calme où le jet d'eau bruissait depuis toujours et pour toujours, nous avions cet autre jardin qui nous attendait pour les vacances de 39, la France des voyages à pied et des auberges de la jeunesse, qui allait de soi, pensions-nous, comme la terre elle-même. Nous habitions un certain lieu de paix, d'expérience et de liberté, formé par une réunion de circonstances exceptionnelles, et nous ne savions pas que ce fût là un sol à défendre, nous pensions que c'était le lot naturel des hommes. Même ceux d'entre nous qui, mieux informés par leurs voyages, sensibilisés au nazisme par leur naissance ou enfin déjà pourvus d'une philosophie plus

exacte, ne séparaient plus leur sort personnel de l'histoire européenne, même ceux-là ne savaient pas à quel point ils avaient raison. Nous discussions avec eux en les raccompagnant, nous faisons valoir des objections : les dés ne sont pas jetés, l'histoire n'est pas écrite. Et ils nous répondaient sur le ton de la conversation. Habitués depuis notre enfance à manier la liberté et à vivre une vie personnelle, comment aurions-nous su que c'étaient là des acquisitions difficiles, comment aurions-nous appris à engager notre liberté pour la conserver ? Nous étions des consciences nues en face du monde. Comment aurions-nous su que cet individualisme et cet universalisme avaient leur place sur la carte ? Ce qui rend pour nous inconcevable notre paysage de 1939 et le met définitivement hors de nos prises, c'est justement que nous n'en avons pas conscience comme d'un paysage. Nous vivions dans le monde, aussi près de Platon que de Heidegger, des Chinois que des Français (en réalité aussi loin des uns que des autres). Nous ne savions pas que c'était là vivre en paix, vivre en France, et dans un certain Etat du monde.

Par hasard ou à dessein, l'Allemagne nous avait délégué des représentants ambigus. Bremer, lecteur à l'Université de Paris, vénérât les valeurs de guerre, fréquentait Montherlant et, revenu ici en 1940 comme attaché culturel, il devait mettre au service de son gouvernement quelques-unes des relations qu'il avait nouées avant la guerre. Mais, en 1938, il disait souvent : « Je suis un vieux radical. » A condition de parler assez fort, on obtenait de lui des concessions sur les principaux articles du nazisme. Il s'était montré surpris et peiné,

un jour qu'il parlait des gouvernementaux espagnols en les appelant avec insistance les « rouges », et que nous l'avions prié d'aller porter ailleurs sa propagande. Je l'ai vu consterné quand il lui fallut, en 1938, quitter la France pour aller faire en Allemagne une période militaire. Autant qu'un homme comme lui pût croire quelque chose, il crut sans doute à la propagande « européenne » de l'Allemagne, ou du moins il voulut y croire parce qu'elle lui permettait de concilier le plaisir qu'il avait à vivre en France et sa fidélité au gouvernement de son pays. Un matin de mars 1939, j'entrai dans la chambre d'un autre Allemand de Paris pour lui apprendre l'occupation de Prague. Il se leva d'un bond, courut à la carte d'Europe (qu'il avait tout de même fixée au mur) et dit, avec tout l'accent de la sincérité : « Mais c'est fou, c'est impossible ! » Naïveté ? Hypocrisie ? Ce n'était probablement ni l'un, ni l'autre. Ces garçons disaient ce qu'il pensaient, mais ils ne pensaient rien de clair et ils maintenaient en eux-mêmes l'équivoque pour éviter, entre leur humanisme et leur gouvernement, un choix qui leur aurait fait perdre ou l'estime d'eux-mêmes ou celle de leur patrie. Il n'y avait qu'une solution à leurs débats intérieurs : la victoire allemande. Quand ils sont revenus à Paris en 40, en règle avec leur pays qu'ils avaient suivi dans la guerre, ils étaient, bien sûr, disposés à « collaborer » avec la France (dans les limites que leur auraient imposées l'état-major allemand et la politique nazie) et à oublier l'intermède militaire. Avant 1939, leur mollesse les avait fait choisir pour représenter l'Allemagne à Paris, elle entrait dans le jeu de la propagande, leur irrésolution entretenait notre

S E N S E T N O N - S E N S

inconscience. Après 40, leurs bons sentiments devaient servir aux mêmes fins. Ils se sont prêtés à ce jeu dans une demi-conscience, jusqu'au jour où la mobilisation totale les a jetés, Bremer sur le front russe où il trouva la mort, l'autre sur le front d'Afrique où il fut, dit-on, grièvement brûlé. C'est ainsi que l'histoire sollicite et détourne les individus, c'est ainsi qu'à voir les choses de près on ne trouve nulle part des coupables et partout des complices, c'est ainsi que nous avons tous notre part dans l'événement de 1939. Entre nos Allemands et nous, il y a seulement cette différence qu'ils avaient eu sous les yeux le nazisme, et nous pas encore. Ils ne pouvaient pas ignorer l'usage que l'on faisait d'eux, nous n'avions pas encore appris ce jeu-là.

*
* *

Pendant l'hiver 39-40, notre condition de soldats n'a rien changé pour l'essentiel à nos pensées. Nous avions encore le loisir de considérer les autres comme des vies séparées, la guerre comme une aventure personnelle, et cette étrange armée se pensait comme une somme d'individus. Même quand elle s'appliquait avec bonne volonté à ses tâches guerrières, elle ne s'y sentait pas prise, et tous les critères restaient ceux du temps de paix. Notre colonel faisait tirer du 155 pour disperser une patrouille allemande autour de nos postes, on désignait un capitaine pour recueillir les pattes d'épaule et les papiers de deux morts allemands, nous allions songer auprès de ces brancards comme nous l'aurions fait auprès d'un lit mortuaire. Ce lieutenant allemand qui avait agonisé dans les barbelés, une balle dans le ventre, en

tage ? Déclenché par des meneurs conscients et porté par des forces élémentaires confuses, l'antisémitisme aurait été une sinistre mystification. Nous le pensions avant 1939, nous ne pouvons plus le croire maintenant, après avoir vu ces autobus pleins d'enfants, place de la Contrescarpe. L'antisémitisme n'est pas une machine de guerre montée par quelques Machiavels et servie par l'obéissance des autres. Pas plus que le langage ou la musique, il n'a été créé par quelques-uns. Il s'est conçu au creux de l'histoire. Les meneurs et les forces élémentaires, le cynisme et la bêtise, cette conception roublarde et policière de l'histoire est finalement naïve : elle prête trop de conscience aux chefs et trop peu aux masses. Elle ne voit pas de milieu entre l'action volontaire des uns et l'obéissance passive des autres, entre le sujet et l'objet de l'histoire, et ce que les Allemands nous ont fait comprendre au contraire, c'est que les chefs sont mystifiés par leurs propres mythes et les troupes à demi complices, que personne ne commande absolument et personne n'obéit absolument. Un antisémite ne pourrait pas voir torturer des juifs s'il les voyait vraiment, s'il percevait cette souffrance et cette agonie dans une vie individuelle, mais justement, il ne voit pas les juifs qui souffrent, il est dans le mythe *du* juif. A travers ces êtres concrets, il torture et tue le juif, il se débat avec ses rêves et les coups atteignent des visages vivants. La passion antisémite ne part pas des individus et ne vise pas les individus.

Nous rencontrons ici la formule marxiste, qui a en tout cas le mérite de nous situer dans le social : « L'antisémitisme est le socialisme des imbéciles. » Une

remonté vers le passé et choisi de s'assouvir sur les juifs, parce que toute angoisse se détourne du futur, l'explication rationnelle ne peut pas aller au-delà, à partir de ses motifs la passion se crée elle-même, on ne peut pas la comprendre dans un univers de consciences. L'antisémitisme allemand nous replace devant une vérité que nous ignorions en 1939. Nous pensions qu'il n'y avait pas de juifs, pas d'Allemands, mais seulement des hommes ou même des consciences. Il nous semblait qu'à chaque moment chacun de nous choisissait dans une liberté toujours neuve d'être et de faire ce qu'il voulait. Nous n'avions pas compris que, comme l'acteur se glisse dans un rôle qui le dépasse, qui modifie le sens de chacun de ses gestes, et promène autour de lui ce grand fantôme dont il est l'animateur, mais aussi le captif, — chacun de nous dans la coexistence se présente aux autres sur un fond d'historicité qu'il n'a pas choisi, se comporte envers eux *en qualité* d'« aryen », de juif, de Français, d'Allemand, que les consciences ont l'étrange pouvoir de s'aliéner et de s'absenter d'elles-mêmes, qu'elles sont menacées du dehors et tentées du dedans par des haines absurdes et inconcevables au regard de l'individu, et que, si un jour les hommes doivent être des hommes les uns pour les autres, et les rapports des consciences devenir transparents, — si l'universalité doit se réaliser, — ce sera dans une société où les traumatismes du passé auront été liquidés et où d'abord les conditions d'une liberté effective auront été réalisées. Jusque-là, la vie sociale restera ce dialogue et cette bataille de fantômes où l'on voit soudain couler de vraies larmes et du vrai sang.

*
* *

Or, dans ce combat, il ne nous était plus permis de rester neutres. Pour la première fois, nous étions amenés non seulement à constater, mais encore à assumer la vie de société. Avant 39, la police ne nous concernait pas. Elle existait, mais nous n'aurions jamais songé à la faire. Qui d'entre nous aurait prêté main-forte pour arrêter un voleur, ou accepté de se faire magistrat et de rendre des sentences ? Nous voulions bien, pour notre compte, n'être ni criminels, ni voleurs, parce que nous en avions décidé ainsi. Mais comment notre liberté aurait-elle eu le droit d'en supprimer une autre, même si l'assassin avait lui-même disposé d'une autre vie ? Nous ne pouvions pas supporter que la sanction voulût se parer d'un caractère moral et nous la ramenions aux nécessités de police, dont nous distinguons soigneusement les règles morales. C'était une œuvre basse, à laquelle, même si nous y étions mêlés, nous ne voulions pas consentir. Je me rappelle ma perplexité quand j'appris que, sous-lieutenant de réserve, je pouvais être requis par la police pour aider à une arrestation et devais même lui offrir mes services. Il nous a bien fallu changer d'avis : nous avons bien vu qu'il nous appartenait de juger. S'il avait dépendu de nous d'arrêter et de condamner un dénonciateur, nous n'aurions pas pu laisser à d'autres cette besogne. Avant la guerre, la politique nous paraissait impensable parce qu'elle est un traitement statistique des hommes et qu'il n'y a pas de sens, pensions-nous, à traiter comme une collection d'objets substituables et par réglemens généraux ces êtres singu-

S E N S . E T N O N - S E N S

liers dont chacun est pour soi un monde. Dans la perspective de la conscience, la politique est impossible. Il y a eu un moment où nous nous sommes sentis atteints au cœur par ces absurdités du dehors.

Nous avons été amenés à assumer et à considérer comme nôtres non seulement nos intentions, le sens que nos actes ont pour nous, mais encore les conséquences de ces actes au dehors, le sens qu'ils prennent dans un certain contexte historique. Il y a vingt ans, un historien dénonçait les responsabilités des Alliés dans la guerre de 1914. Pendant l'occupation, nous avons vu avec stupeur le même historien publier, sous le visa de la censure, une brochure où il dénonçait les responsabilités de l'Angleterre à l'origine de la guerre de 1939. Il n'a pas compris que mettre en cause l'Angleterre, à Paris, sous l'occupation allemande, c'était prendre à son compte une propagande qu'aucun pacifiste n'a le droit de servir, puisque c'est celle d'un régime guerrier. Au printemps de 1944, les professeurs ont tous reçu un texte qu'on leur proposait de signer et qui adjurait le maréchal Pétain d'intervenir pour arrêter la guerre. Il est trop simple de supposer que ceux qui ont composé ou signé ce texte s'étaient mis au service des Allemands et essayaient d'arrêter la guerre avant leur défaite. Il est rare, au moins dans le monde des professeurs, que les trahisons se fassent dans cette clarté, et c'est le sort des hommes de ne céder jamais à l'intérêt seulement, mais en même temps aux idées. Voici donc comment on imagine un des rédacteurs de ce texte. Pour lui, les passions de la guerre *n'existent* pas ; elles ne tiennent un semblant de force que du consentement des hommes *aussi libre à*

chaque moment ; il n'y a donc pas un monde en guerre, avec, d'un côté, les démocraties, et, de l'autre, les fascismes, ou encore d'un côté les empires constitués et de l'autre les nations tard venues qui voudraient se constituer un empire (les premiers fortuitement alliés à un état « prolétarien ») ; il n'y a pas d'empires, pas de nations, pas de classes, il n'y a rien que des hommes partout, toujours prêts pour la liberté et le bonheur, toujours capables de les obtenir sous quelque régime que ce soit, à condition qu'ils se reprennent et retrouvent la seule liberté qui soit, celle de leur jugement ; un seul mal, donc, qui est la guerre elle-même, et un seul devoir, qui est de ne pas croire aux victoires du droit et de la civilisation et de faire cesser la guerre. Ainsi pense ce solitaire cartésien, et il ne voit pas derrière lui son ombre portée sur l'histoire comme sur un mur, ce sens, cette figure que prennent ses actions au dehors, cet Esprit Objectif qui est lui-même.

Le politique cartésien répondrait sans doute que, si nous nous tenons pour responsables de nos pensées et de nos actions dans leurs plus lointaines conséquences, il ne nous reste plus qu'à refuser toute transaction, comme fait le héros. Or, ajouterait-il, combien de héros parmi ceux qui se louent aujourd'hui d'avoir résisté ? J'en vois qui étaient fonctionnaires de l'Etat, et qui ont continué de recevoir leur salaire, jurant par écrit, puisqu'il le fallait, qu'ils n'étaient ni juifs, ni franc-maçons. J'en vois d'autres qui ont accepté de demander pour leurs écrits ou pour leur théâtre l'autorisation d'une censure qui ne laissait rien passer qu'à dessein. Chacun traçait à sa façon la frontière des choses permises. Ne

publiez rien, disait l'un. Rien pour les journaux ni pour les revues, disait l'autre, imprimez vos livres. Je donne ma pièce à ce théâtre s'il est dirigé par un homme de bien, je la retire s'il est dirigé par un valet du gouvernement, disait un troisième. La vérité est que chacun a composé avec la nécessité extérieure, sauf quelques-uns, qui ont donné leur vie. Il fallait ou bien cesser de vivre, refuser cet air corrompu, ce pain empoisonné, ou bien vivre, c'est-à-dire se ménager dans le malheur commun un réduit de liberté privée, et c'est ce que la plupart ont fait, mettant seulement leur conscience en repos par des sacrifices mesurés. Ceci n'acquitte pas les traîtres, qui ont appelé ce régime, l'ont aidé au-delà de l'indispensable, et se sont désignés d'eux-mêmes aux sanctions de la loi nouvelle. Mais ceci nous interdit de les juger au nom d'une morale que personne n'a suivie jusqu'au bout, et de fonder sur l'expérience de ces quatre années une nouvelle philosophie, puisque nous avons vécu suivant l'ancienne. Seuls les héros ont vraiment été au dehors ce qu'ils voulaient être au dedans, seuls, ils se sont joints et confondus à l'histoire, au moment où elle prenait leur vie, mais ceux qui ont survécu même aux plus grands risques n'ont pas consommé ce mariage cruel, personne ne peut parler de ce silence ni le recommander aux autres. L'héroïsme ne se prêche pas, il s'accomplit, et toute prédication serait ici présomption, puisque celui qui peut encore parler ne sait pas de quoi il parle.

Ce raisonnement est fort. Mais il va dans notre sens. Il est vrai que nous ne sommes pas innocents, et que, dans la situation où nous étions, il n'y avait pas de

conduite irréprochable. En restant ici, nous nous faisons tous complices à quelque degré, et il faut dire de la résistance ce que les combattants ont souvent dit de la guerre : on n'en revient qu'à condition d'avoir à quelque moment limité les risques, et, en ce sens-là, choisi de sauver sa vie. Ceux qui ont quitté la France pour poursuivre ailleurs la guerre par les armes ou par la propagande ne peuvent pas davantage se prévaloir de leur pureté, car s'ils échappaient à toute compromission directe, c'était en cédant le terrain pour un temps, et, en ce sens, ils prenaient comme nous leur part dans les ravages de l'occupation. Plusieurs de nos camarades se sont posé la question et ont choisi pour le mieux, mais rien ne peut faire que leur décision ait été une vraie solution. En restant on se compromettait, en partant on se compromettait, personne n'a les mains propres (et c'est peut-être pourquoi les Allemands ont trouvé à Paris le cadavre de Martel et de quelques autres). Nous avons désappris la « pure morale » et appris une sorte d'immoralisme populaire, qui est sain. L'homme moral ne veut pas se salir les mains. C'est qu'il a d'ordinaire assez de loisir, de talents ou de fortune pour se tenir à l'écart des entreprises qu'il désapprouve et se préparer une bonne conscience. Le peuple n'a pas cette liberté-là : le mécanicien dans un garage, s'il voulait vivre, était bien obligé de réparer les voitures allemandes. Tel de nos camarades s'adressait à la librairie « Rive Gauche » pour avoir les livres de philosophie allemande dont il avait besoin. Le jour venu, il a pris part à l'insurrection et les Allemands l'ont fusillé. Nous sommes dans le monde, mêlés à lui, compromis avec lui. Ce n'est

pas une raison pour lui céder tout l'extérieur et pour nous confiner dans nos pensées, toujours libres, même chez l'esclave. Cette division de l'intérieur et de l'extérieur est abstraite. Nous donnons au monde à la fois plus et moins. Nous lui donnons moins, car nous pesons sur lui quand le moment est venu, et l'Etat (on l'a bien vu avec l'Etat vichyssois) n'est rien sans notre consentement. Nous lui donnons plus, car il éveille notre *intérêt*, c'est en lui que nous vivons, et, à vouloir être libres en marge du monde, nous ne le sommes pas du tout. Un jugement sans parole n'est pas accompli, une parole sans réponse possible fait non-sens, ma liberté et celle d'autrui se nouent l'une à l'autre à travers le monde. Certes, ceux d'entre nous qui n'étaient ni juifs, ni communistes déclarés pouvaient, pendant ces quatre années, se ménager des méditations : on ne leur refusait ni Platon, ni Descartes, ni les répétitions du Conservatoire, le samedi matin. Nous pouvions recommencer notre adolescence, revenir à nos dieux et à nos grands écrivains comme à des vices. Nous ne revenions pas pour autant à nous-mêmes et à l'esprit. Nous ne sortions pas pour autant de l'histoire. Nos meilleures pensées, vues de Londres, de New-York ou de Moscou, se situaient dans le monde et portaient un nom, c'étaient des rêveries de captifs, et elles en étaient modifiées jusque dans leur valeur de pensées. On ne dépasse pas l'histoire et le temps, on ne peut que s'y fabriquer une éternité privée, fictive comme celle du fou qui se croit Dieu. L'esprit n'est pas dans ces songes moroses, il ne paraît qu'au grand jour du dialogue. Méditant sur nos grands hommes, nous n'étions pas plus libres et pas

S E N S E T N O N - S E N S

plus consciences que le juif ou le déporté devenu une seule douleur aveugle et sans choix. Il n'y a pas de liberté effective sans quelque puissance. La liberté n'est pas en deçà du monde, mais au contact avec lui.

* * *

Nous retrouvions là une vérité marxiste. Mais même le marxisme était à reprendre, car il risquait de nous confirmer dans nos préjugés d'avant-guerre. Sous prétexte que l'histoire est l'histoire de la lutte des classes et que les conflits idéologiques n'en sont que la superstructure, un certain marxisme nous détache de toutes les situations où le sort des classes n'est pas immédiatement engagé. La guerre de 1939, classée comme guerre impérialiste au moins jusqu'à l'intervention de l'U.R.S.S., n'intéressait pas ce genre de marxistes. L'histoire vraie devait recommencer pour eux le jour où la lutte sociale pourrait se manifester à nouveau. Le fascisme n'étant, après tout, qu'un parent pauvre du capitalisme, le marxiste n'avait pas à prendre parti dans cette querelle de famille, et le succès de l'un ou l'autre camp ne lui importait pas beaucoup. En période de crise, pensaient certains d'entre nous, le capitalisme ne peut plus se permettre d'être libéral, il devra partout se raidir et les mêmes nécessités qui ont amené à l'existence les fascismes étoufferont les libertés dans les prétendues démocraties. La guerre mondiale n'est qu'une apparence, et ce qui reste vrai sous cette apparence, c'est le sort commun des prolétaires de tous les pays et la solidarité profonde de tous les capitalismes à travers les contradictions internes du régime. Il ne saurait donc être question, pour les prolé-

S E N S E T N O N - S E N S

l'histoire...

Assurément, et c'est là que nous voulions en venir, ces cinq années ne nous ont pas appris à trouver mauvais ce que nous jugions bon, il reste absurde devant la conscience de cacher une vérité parce qu'elle nuit au pays, de tuer un homme parce qu'il habite au-delà de la rivière, de traiter autrui comme un moyen. Nous n'avions pas tort, en 1939, de vouloir la liberté, la vérité, le bonheur, des rapports transparents entre les hommes, et nous ne renonçons pas à l'humanisme. La guerre et l'occupation nous ont seulement appris que les valeurs restent nominales, et ne valent pas même, sans une infrastructure économique et politique qui les fasse entrer dans l'existence — davantage : que les valeurs ne sont rien, dans l'histoire concrète, qu'une autre manière de désigner les relations entre les hommes telles qu'elles s'établissent selon le mode de leur travail, de leurs amours, de leurs espoirs, et, en un mot, de leur coexistence. Il ne s'agit pas de renoncer à nos valeurs de 1939, mais de les accomplir. Il ne s'agit pas d'imiter les tyrans ; et, dans la mesure où il a fallu le faire, nous leur en voulons justement de nous y avoir obligés. Pourra-t-on jamais éliminer la tyrannie de la vie politique, est-il vrai que l'Etat puisse dépérir et les relations politiques ou sociales des hommes se résorber jamais dans leurs relations humaines, c'est une question. Mais si nous n'avons pas l'assurance de cet achèvement, nous voyons du moins très précisément l'absurdité d'une tyrannie anachronique comme l'antisémitisme et d'un expédient réactionnaire comme le fascisme. C'est assez pour vouloir les détruire jusque dans leurs racines et

S E N S E T N O N - S E N S

pour pousser les choses dans le sens de la liberté effective. Or, cette tâche politique n'est incompatible avec aucune valeur de culture et aucune tâche littéraire, si culture et littérature se définissent, non comme des techniques hors du monde, mais comme la prise de conscience progressive de nos multiples rapports avec autrui et avec le monde. *Nous n'aurons à cacher aucune vérité si nous disons toutes les autres.* Dans la coexistence des hommes, à laquelle ces années nous ont éveillés, les morales, les doctrines, les pensées et les coutumes, les lois, les travaux, les paroles s'expriment les uns les autres, tout signifie tout. Il n'y a rien hors cette unique fulguration de l'existence.

(Juin 1945.)

T A B L E D E S M A T I È R E S

PRÉFACE	7
---------------	---

I. - OUVRAGES.

Le Doute de Cézanne	15
Le Roman et la Métaphysique	45
Un Auteur scandaleux	73
Le Cinéma et la Nouvelle Psychologie..	85

II. - IDÉES.

L'Existentialisme chez Hegel	109
La Querelle de l'Existentialisme	123
Le Métaphysique dans l'Homme	145
Autour du Marxisme	173
Marxisme et Philosophie	221

III. - POLITIQUES.

La Guerre a eu lieu	245
Pour la Vérité	271
Foi et bonne Foi	305
Le Héros, l'Homme	323

Achévé d'imprimer en Mars 1963
sur les presses des Éditions Nagel
à Genève

Dépôt légal N° 326 — 1^{er} trimestre 1963
Imprimé en Suisse

59B
1/21/64