

HUMANISME ET TERREUR

ESSAI SUR LE PROBLÈME COMMUNISTE
PAR M. MERLEAU-PONTY



LES ESSAIS XXVII

nrf

GALLIMARD

LOUIS

*Il a été tiré de cet ouvrage quatorze exemplaires sur vélin pur
fil Lafuma-Navarre, dont dix exemplaires numérotés de 1 à 10
et quatre, hors commerce, marqués de A à D.*

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U. R. S. S.*

© 1947, Éditions Gallimard.

voulait être, ni par conséquent espérer qu'en échange des libertés « formelles » de la démocratie il nous donne la liberté concrète d'une civilisation prolétarienne sans chômage, sans exploitation et sans guerre. Le passage marxiste de la liberté formelle à la liberté réelle n'est pas fait et n'a, dans l'immédiat, aucune chance de se faire. Or Marx n'entendait « supprimer » la liberté, la discussion, la philosophie et en général les valeurs de l'homme intérieur qu'en les « réalisant » dans la vie de tous. Si cet accomplissement est devenu problématique, il est indispensable de maintenir les habitudes de discussion, de critique et de recherche, les instruments de la culture politique et sociale. Il nous faut garder la liberté, en attendant qu'une nouvelle pulsation de l'histoire nous permette peut-être de l'engager dans un mouvement populaire sans ambiguïté. Seulement l'usage et l'idée même de la liberté ne peuvent plus être à présent ce qu'ils étaient avant Marx. Nous n'avons le droit de défendre les valeurs de liberté et de conscience que si nous sommes sûrs, en le faisant, de ne pas servir les intérêts d'un impérialisme et de ne pas nous associer à ses mystifications. Et comment en être sûr ? En continuant à expliquer, partout où elle se produit, — en Palestine, en Indochine, en France même, — la mystification libérale, en critiquant la liberté-idole, celle qui, inscrite sur un drapeau ou dans une Constitution, sanctifie les moyens classiques de la répression policière et militaire, — au nom de la liberté effective, celle qui passe dans la vie de tous, du paysan vietnamien ou palestinien comme de l'intellectuel occidental. Nous devons rap- peler qu'elle commence à être une enseigne menteuse, — un « complément solennel » de la violence, — dès

qu'elle se fige en idée et qu'on se met à défendre la liberté plutôt que les hommes libres. On prétend alors préserver l'humain par delà les misères de la politique; en fait, à ce moment même, on endosse une certaine politique. Il est essentiel à la liberté de n'exister qu'en acte, dans le mouvement toujours imparfait qui nous joint aux autres, aux choses du monde, à nos tâches, mêlée aux hasards de notre situation. Isolée, comprise comme un principe de discrimination, elle n'est plus, comme la loi selon saint Paul, qu'un dieu cruel qui réclame ses hécatombes. Il y a un libéralisme agressif, qui est un dogme et déjà une idéologie de guerre. On le reconnaît à ceci qu'il aime l'empyrée des principes, ne mentionne jamais les chances géographiques et historiques qui lui ont permis d'exister, et juge abstraitement les systèmes politiques, sans égard aux conditions données dans lesquelles ils se développent. Il est violent par essence et n'hésitera pas à s'imposer par la violence, selon la vieille théorie du bras séculier. Il y a une manière de discuter le communisme au nom de la liberté qui consiste à supprimer en pensée les problèmes de l'U.R.S.S. et qui est, comme diraient les psychanalystes, une destruction symbolique de l'U.R.S.S. elle-même. La vraie liberté, au contraire, prend les autres où ils sont, cherche à pénétrer les doctrines mêmes qui la nient et ne se permet pas de juger avant d'avoir compris¹. Il nous faut accomplir notre

1. C'est cette méthode que nous avons suivie dans le présent essai. Comme on verra, nous n'avons pas invoqué contre la violence communiste d'autres principes que les siens. Les mêmes raisons qui nous font comprendre qu'on tue des hommes pour la défense d'une révolution (ou en tue bien pour la défense d'une nation) nous empêchent d'admettre qu'on n'ose les tuer que sous le masque de

dont la politique propre n'est guère moins timide, l'avantage facile de se présenter comme le seul parti « progressiste ». Au lieu d'obliger les communistes à faire vraiment la politique d'union des gauches qui est la leur, au lieu de poser clairement le problème politique, les socialistes ont donc contribué à l'obscurcir. Dira-t-on que l'aide américaine était à ce prix? Mais, là encore, le franc parler pouvait être une force. Il fallait poser la question publiquement, faire peser dans les négociations avec l'Amérique le poids d'une opinion publique informée. Au lieu de quoi, nous ne savons même pas, trois jours après le départ de Molotov, sur quel point précisément la rupture s'est faite et si le projet Marshall institue en Europe un contrôle américain. Là-dessus l'Humanité est aussi vague que l'Aube. La politique d'aujourd'hui est vraiment le domaine des questions mal posées, ou posées de telle manière qu'on ne peut être avec aucune des deux forces en présence. On nous somme de choisir entre elles. Notre devoir est de n'en rien faire, de demander ici et là les éclaircissements qu'on nous refuse, d'expliquer les manœuvres, de dissiper les mythes. Nous savons comme tout le monde que notre sort dépend de la politique mondiale. Nous ne sommes pas au plafond ni au-dessus de la mêlée. Mais nous sommes en France et nous ne pouvons confondre notre avenir avec celui de l'U.R.S.S. ni avec celui de l'empire américain. Les critiques que l'on vient d'adresser au communisme n'impliquent en elles-mêmes aucune adhésion à la politique « occidentale » telle qu'elle se développe depuis deux mois. Il faudra rechercher si l'U.R.S.S. s'est dérobée à un plan pour elle acceptable, si au contraire elle a eu à se défendre contre

une agression diplomatique ou si enfin le plan Marshall n'est pas à la fois projet de paix et ruse de guerre, et comment, dans cette hypothèse, on peut encore concevoir une politique de paix. La démocratie et la liberté effectives exigent d'abord que l'on soumette au jugement de l'opinion les manœuvres et les contre-manœuvres des chancelleries. A l'intérieur comme à l'extérieur, elles postulent que la guerre n'est pas inévitable, parce qu'il n'y a ni liberté ni démocratie dans la guerre.

*
* *

Telles sont (tantôt abrégées, tantôt précisées) les réflexions sur le problème de la violence qui, publiées cet hiver¹, ont valu à leur auteur des reproches eux-mêmes violents. On ne se permettrait pas de mentionner ici ces critiques si elles ne nous apprenaient quelque chose sur l'état du problème communiste. Alors qu'à peine un tiers de notre étude avait paru, et que la suite en était annoncée, des hommes qui n'ont pas l'habitude de polémiquer, ou l'ont perdue, se sont jetés à leur écritoire et, sur le ton de la réprobation morale, ont composé des réfutations où nous ne trouvons pas une trace de lucidité : tantôt ils nous font dire le contraire de ce que nous avançons, tantôt ils ignorent le problème que nous tentons de poser.

On nous fait dire que le Parti ne peut pas se tromper. Nous avons écrit que cette idée n'est pas marxiste². On nous fait dire que la conduite de la révolution doit

1. Le présent texte comprend un chapitre III et d'autres fragments inédits.

2. *Les Temps Modernes*, XIII, p. 10. Ici même pp. 17-18.

être remise à une « élite d'initiés », on nous reproche de courber les hommes sous la loi d'une « praxis transcendante » et d'effacer la volonté humaine, ses initiatives et ses risques. Nous avons dit que c'était là du Hegel, non du Marx¹. On nous accuse d'« adorer » l'Histoire. Nous avons précisément reproché au communisme selon Kæstler cette « adoration d'un dieu inconnu² ». Nous montrons que le dilemme de la conscience et de la politique, — se rallier ou se renier, être fidèle ou être lucide, — impose un de ces choix déchirants que Marx n'avait pas prévus et traduit donc une crise de la dialectique marxiste³. On nous fait dire qu'il est un exemple de dialectique marxiste. On nous oppose la mansuétude de Lénine envers ses adversaires politiques. Nous disons justement que le terrorisme des procès est sans exemple dans la période léniniste⁴. Nous montrons comment un communiste conscient, soit Boukharine, passe de la violence révolutionnaire au communisme d'aujourd'hui, — quitte à faire voir ensuite que le communisme se dénature en chemin. On s'en tient au premier point. On refuse de lire la suite⁵.

Il est vrai, notre étude est longue et l'indignation ne souffre pas d'attendre. Mais ces personnes sensibles, non contentes de nous couper la parole, falsifient ce que nous avons très clairement dit dès le début. Nous avons dit que, vénale ou désintéressée, l'action du col-laborateur, — soit Pétain, Laval ou Pucheu, —

1. *Les Temps Modernes*, XVI, p. 688. Ici même p. 162.

2. *Les Temps Modernes*, XIII, p. 11. Ici même p. 18.

3. *Les Temps Modernes*, XVI, p. 686. Ici même p. 157.

4. *Les Temps Modernes*, XVI, p. 682. Ici même, p. 151.

5. On cache même au lecteur qu'il y ait une suite. Quand elle paraît, la *Revue de Paris* écrit malhonnêtement que nous publions « une nouvelle étude ».

aboutissait à la Milice, à la répression du maquis, à l'exécution de Politzer, et qu'elle en est responsable. On nous fait dire qu'il est légitime de punir ceux qui n'ont rien fait. Nous disons qu'une révolution ne définit pas le délit selon le droit établi, mais selon celui de la société qu'elle veut créer. On nous fait dire qu'elle ne juge pas les actes accomplis, mais les actes possibles.

Nous montrons que l'homme public, puisqu'il se mêle de gouverner les autres, ne peut se plaindre d'être jugé sur ses actes dont les autres portent la peine, ni sur l'image souvent inexacte qu'ils donnent de lui. Comme Diderot le disait du comédien en scène, nous avançons que tout homme qui accepte de jouer un rôle porte autour de soi un « grand fantôme » dans lequel il est désormais caché, et qu'il est responsable de son personnage même s'il n'y reconnaît pas ce qu'il voulait être. Le politique n'est jamais aux yeux d'autrui ce qu'il est à ses propres yeux, non seulement parce que les autres le jugent témérement, mais encore parce qu'ils ne sont pas lui, et que ce qui est en lui erreur ou négligence peut être pour eux mal absolu, servitude ou mort. Acceptant, avec un rôle politique, une chance de gloire, il accepte aussi un risque d'infamie, l'une et l'autre « imméritées ». L'action politique est de soi impure parce qu'elle est action de l'un sur l'autre et parce qu'elle est action à plusieurs. Un opposant pense utiliser les koulaks ; un chef pense utiliser pour sauver son œuvre l'ambition de ceux qui l'entourent. Si les forces qu'ils libèrent les emportent, les voilà, devant l'histoire, l'homme des koulaks et l'homme d'une clique. Aucun politique ne peut se flatter d'être innocent. Gouverner, comme on dit, c'est prévoir, et le politique ne

Pétain n'a pas demandé aux mutins qu'il faisait fusiller quels étaient les « motifs » de leur « opposition ». Les libéraux n'ont pourtant pas crié à la barbarie. Les troupes défilent devant le corps des fusillés. La musique joue. Nous n'avons certes pas l'intention de nous mêler à semblable cérémonial, mais nous ne voyons pas pourquoi, grandiose quand il s'agit de défendre la patrie, il deviendrait honteux quand il s'agit de défendre la révolution. Après tant de « Mourir pour la Patrie », on peut bien écouter un « Mourir pour la Révolution ». La seule question qu'il reste à poser après cela, c'est si Boukharine est vraiment mort pour une révolution et pour une nouvelle humanité. Cette question, nous l'avons traitée.

Telle est notre « apologie ». Les critiques reprennent alors : vous justifiez « n'importe quelle tyrannie », vous enseignez que « les pouvoirs ont toujours raison », vous donnez « d'ores et déjà bonne conscience à d'éventuels Grands Inquisiteurs »... Qu'ils apprennent à lire. Nous avons dit que toute légalité commence par être un pouvoir de fait. Cela ne veut pas dire que tout pouvoir de fait soit légitime. Nous avons dit qu'une politique ne peut se justifier par ses bonnes intentions. Elle se justifiera encore moins par des intentions barbares. Nous n'avons jamais dit que toute politique qui réussit fût bonne. Nous avons dit qu'une politique, pour être bonne, doit réussir. Nous n'avons jamais dit que le succès sanctifiât tout, nous avons dit que l'échec est faute ou qu'en politique on n'a pas le droit de se tromper, et que le succès seul rend définitivement raisonnable ce qui était d'abord audace et foi. La malédiction de la politique tient justement en ceci qu'elle doit traduire des valeurs dans l'ordre des faits. Sur le

terrain de l'action, toute volonté vaut comme prévision et réciproquement tout pronostic est complicité. Une politique ne doit donc pas seulement être fondée en droit, elle doit comprendre ce qui est. On l'a toujours dit, la politique est l'art du possible. Cela ne supprime pas notre initiative : puisque nous ne savons pas l'avenir, il ne nous reste, après avoir tout bien pesé, qu'à pousser dans notre sens. Mais cela nous rappelle au sérieux de la politique, cela nous oblige, au lieu d'affirmer simplement nos volontés, à chercher difficilement dans les choses la figure qu'elles doivent y prendre.

Vous justifiez, poursuit un autre, un Hitler victorieux. Nous ne justifions rien ni personne. Puisque nous admettons un élément de hasard dans la politique la mieux méditée, et donc un élément d'imposture dans chaque « grand homme », nous sommes bien loin d'en acquitter aucun. Nous dirions plutôt qu'ils sont tous injustifiables. Quant à Hitler, s'il avait vaincu, il serait resté le misérable qu'il était et la résistance au nazisme n'aurait pas été moins valable. Nous disons seulement que, pour être une politique, elle aurait eu à se donner de nouveaux mots d'ordre, à se trouver des justifications actuelles, à s'insinuer dans les forces existantes, faute de quoi, après cinquante ans de nazisme, elle n'eût plus été qu'un souvenir. Une légitimité qui ne trouve pas le moyen de se faire valoir périt avec le temps, non que celle qui prend sa place devienne alors sainte et vénérable, mais parce qu'elle constitue désormais le fond de croyances incontestées par la plupart que seul le héros ose contester. Nous n'avons donc jamais incliné le valable devant le réel, nous avons refusé de le mettre dans l'irréel.

Nous disons : « il n'y a pas de vainqueur désigné, choisissez dans le risque ». Les critiques comprennent : « courons au-devant du vainqueur ». Nous disons : « la raison du pouvoir est toujours partisane ». Ils comprennent : « les pouvoirs ont toujours raison ». Nous disons : « toute loi est violence ». Ils comprennent : « toute violence est légitime ». Nous disons : « le fait n'est jamais une excuse ; c'est votre assentiment qui le rend irrévocable ». Ils comprennent : « adorons le fait ». Nous disons : « l'histoire est cruelle ». Ils comprennent : « l'histoire est adorable ». Ils nous font dire que le Grand Inquisiteur est absous au moment où nous lui refusons la seule justification qu'il tolère : celle d'une science surhumaine de l'avenir. La contingence de l'avenir, qui explique les violences du pouvoir, leur ôte du même coup toute légitimité, ou légitime également la violence des opposants. Le droit de l'opposition est exactement égal à celui du pouvoir.

Si nos critiques ne voient pas ces évidences, et s'ils croient trouver dans notre essai des arguments contre la liberté, c'est que, pour eux, on parle déjà contre elle quand on dit qu'elle comporte un risque d'illusion et d'échec. Nous montrons qu'une action peut produire autre chose que ce qu'elle visait, et que pourtant l'homme politique en assume les conséquences. Nos critiques ne veulent pas d'une condition si dure. Il leur faut des coupables tout noirs, des innocents tout blancs. Ils n'entendent pas qu'il y ait des pièges de la sincérité, aucune ambiguïté dans la vie politique. L'un d'eux, pour nous résumer, écrit avec une visible indignation : « le fait de tuer : tantôt bon, tantôt mauvais (...). Le critérium de l'action n'est pas dans l'action elle-même ». Cette indignation prouve

mauvais termes ». Il faisait donc déjà de l'homme politique une conscience malheureuse. Nos critiques ne veulent rien savoir de tout cela : il leur faut une liberté qui ait bonne conscience, un franc parler sans conséquences.

Il y a ici une véritable régression de la pensée politique, au sens où les médecins parlent d'une régression vers l'enfance. On veut oublier un problème que l'Europe soupçonne depuis les Grecs : la condition humaine ne serait-elle pas de telle sorte qu'il n'y ait pas de bonne solution ? Toute action ne nous engage-t-elle pas dans un jeu que nous ne pouvons entièrement contrôler ? N'y a-t-il pas comme un maléfice de la vie à plusieurs ? Au moins dans les périodes de crise, chaque liberté n'empiète-t-elle pas sur les autres ? Astreints à choisir entre le respect des consciences et l'action, qui s'excluent et cependant s'appellent si ce respect doit être efficace et cette action humaine, notre choix n'est-il pas toujours bon et toujours mauvais ? La vie politique, en même temps qu'elle rend possible une civilisation à laquelle il n'est pas question de renoncer, ne comporte-t-elle pas un mal fondamental, qui n'empêche pas de distinguer entre les systèmes politiques et de préférer celui-ci à celui-là, mais qui interdit de concentrer la réprobation sur un seul et « relativise » le jugement politique ?

Ces questions ne paraissent neuves qu'à ceux qui n'ont rien lu ou ont tout oublié. Le procès et la mort de Socrate ne seraient pas restés un sujet de réflexion et de commentaires s'ils n'étaient qu'un épisode de la lutte des méchants contre les bons, si l'on n'y voyait paraître un innocent qui accepte sa condamnation, un juste qui tient pour la conscience et qui cependant refuse de donner tort à l'extérieur et obéit

aux magistrats de la cité, voulant dire qu'il appartient à l'homme de juger la loi au risque d'être jugé par elle. C'est le cauchemar d'une responsabilité involontaire et d'une culpabilité par position qui soutenait déjà le mythe d'Œdipe : Œdipe n'a pas voulu épouser sa mère ni tuer son père, mais il l'a fait et le fait vaut comme crime. Toute la tragédie grecque sous-entend cette idée d'un hasard fondamental qui nous fait tous coupables et tous innocents parce que nous ne savons pas ce que nous faisons. Hegel a admirablement exprimé l'impartialité du héros qui voit bien que ses adversaires ne sont pas nécessairement des « méchants », qu'en un sens tout le monde a raison et qui accomplit sa tâche sans espérer d'être approuvé de tous ni entièrement de lui-même ¹. Le mythe de l'apprenti sorcier est encore une de ces images obsédantes où l'Occident exprime de temps à autre sa terreur d'être dépassé par la nature et par l'histoire. Les critiques chrétiens qui aujourd'hui désavouent allégrement l'Inquisition parce qu'ils sont menacés d'une Inquisition communiste, — oubliant que leur religion n'en a pas condamné le principe et a encore su, pendant la guerre, profiter ici et là du bras séculier —, comment peuvent-ils ignorer qu'elle est

1. Entre ce héros et l'Innocent dont on nous offre aujourd'hui l'édifiante image, la différence est à peu près celle des soldats vrais et des soldats selon l'Écho de Paris. Quand nos aînés de la guerre de 1914 revenaient en permission, leur famille bien-pensante les accueillait avec le vocabulaire de Barrès. Je me rappelle ces silences, cette gêne dans l'air et ma surprise d'enfant, quand le soldat couvert de gloire et de palmes détournait le visage et refusait l'éloge. Comme dit à peu près Alain, c'est que la haine était à l'arrière, avec la peur, le courage à l'avant, avec le pardon. Ils savaient qu'il n'y a pas les gens de bien et les autres, et que, dans la guerre, les idées les plus honorables se font valoir par des moyens qui ne le sont pas.

centrée sur le supplice d'un innocent, que le bourreau « ne sait pas ce qu'il fait », que donc il a raison à sa manière, et que le conflit est ainsi mis solennellement au cœur de l'histoire humaine?

La conscience de ce conflit est à son plus haut point dans la sociologie de Max Weber. Entre une « morale de la responsabilité » qui juge, non pas selon l'intention, mais selon les conséquences des actes, et une « morale de la foi » ou de la « conscience », qui met le bien dans le respect inconditionnel des valeurs, quelles qu'en soient les conséquences, Max Weber refuse de choisir. Il refuse de sacrifier la morale de la foi, il n'est pas Machiavel. Mais, il refuse aussi de sacrifier le résultat, sans lequel l'action perd son sens. Il y a « polythéisme » et « combat des dieux »¹. Weber critique bien le réalisme politique, qui souvent choisit trop tôt pour s'épargner des efforts, mais il critique aussi la morale de la foi et le Hier stehe ich, ich kann nicht anders² par lequel il résout le dilemme quand il se présente inéluctablement est une formule héroïque qui ne garantit à l'homme ni l'efficacité de son action, ni même l'approbation des autres et de soi-même. « La morale, aux yeux de Weber, c'est l'impératif catégorique de Kant ou le Sermon sur la Montagne. Or traiter son semblable en fin et non en moyen est un commandement rigoureusement inapplicable dans toute politique concrète (même si l'on se donne pour but suprême la réalisation d'une société où cette loi deviendra réalité). Par définition, le politique combine des moyens, calcule les conséquences. Or, les conséquences sont les réactions humaines qu'il traite ainsi en phénomènes naturels; les moyens, ce sont

1. et 2. R. Aron, *Sociologie allemande contemporaine*, p. 122.

encore, au moins partiellement, les actions humaines ravalées au rang d'instruments. Quant à la morale du Christ : « tendre l'autre joue », c'est manque de dignité, si ce n'est sainteté, et la sainteté n'a pas de place dans la vie des collectivités. La politique est par essence immorale. Elle comporte « un pacte avec les puissances infernales » parce qu'elle est lutte pour la puissance et que la puissance mène à la violence dont l'État détient le monopole de l'usage légitime (. . . .). Il y a plus que rivalité des dieux, il y a lutte inexpiable (. . . .) ¹. » C'est ainsi que Raymond Aron exprimait en 1938 une pensée qu'il ne faisait pas sienne, mais qu'il jugeait du moins des plus profondes, sans qu'on l'accusât de se faire serviteur du pouvoir nazi ou du pouvoir communiste, ce qui, comme on sait, n'aurait pas été sans saveur. Heureux temps. On savait encore lire. On pouvait encore réfléchir à haute voix. Tout cela semble bien fini. La guerre a tellement usé les cœurs, elle a demandé tant de patience, tant de courage, elle a tant prodigué les horreurs glorieuses et inglorieuses que les hommes n'ont plus même assez d'énergie pour regarder la violence en face, pour la voir là où elle demeure. Ils ont tant souhaité de quitter enfin la présence de la mort et de revenir à la paix qu'ils ne peuvent tolérer de n'y être pas encore et qu'une vue un peu franche de l'histoire passe auprès d'eux pour une apologie de la violence. Ils ne peuvent supporter l'idée d'y être encore exposés, d'avoir encore à payer d'audace pour exercer la liberté. Alors que tout dans la politique comme dans la connaissance montre que le règne d'une raison universelle est problématique, que la raison comme la liberté est

1. R. Aron, *Essai sur la Théorie de l'Histoire dans l'Allemagne contemporaine*, pp. 266-267.

à faire dans un monde qui n'y est pas prédestiné, ils préfèrent oublier l'expérience, laisser là la culture, et formuler solennellement comme des vérités vénérables les pauvretés qui conviennent à leur fatigue. Un innocent est un innocent, un coupable est un coupable, le meurtre est un meurtre, — telles sont les conclusions de trente siècles de philosophie, de méditation, de théologie et de casuistique. Il serait trop pénible d'avoir à admettre que d'une certaine façon les communistes ont raison et leurs adversaires aussi. Le « polythéisme » est trop dur. Ils choisissent donc le dieu de l'Est ou le dieu de l'Ouest. Et, — c'est toujours ainsi —, justement parce qu'ils ont pour la paix un amour de faiblesse, les voilà tout prêts pour la propagande et pour la guerre. En fin de compte, la vérité qu'ils fuient, c'est que l'homme n'a pas de droits sur le monde, qu'il n'est pas, pour parler comme Sartre, « homme de droit divin », qu'il est jeté dans une aventure dont l'issue heureuse n'est pas garantie, que l'accord des esprits et des volontés n'est pas assuré en principe.

Encore ceci n'est-il vrai que des meilleurs. Si c'était le lieu d'entrer dans les détails, on aimerait décrire les autres. Qu'importent les noms, notre propos est tout sociologique. Un critique trouve, pour défendre l'innocence, des accents qui touchent, quand soudain le lecteur attentif remarque que son plaidoyer ne dit pas un mot des innocents dont Kæstler s'occupe et dont parle notre propre étude : les opposants condamnés à Moscou. « J'estime, dit-il (...), déplorable que ces discussions s'engrènent sur l'exemple et sur la question russes : nous les connaissons mal. » Voilà un innocent bien rusé. Il refuse vivement son aide aux Boukharine, qui pourraient en avoir besoin, il la

réserve à Jeanne d'Arc et au duc d'Enghien, qui ne sont plus que cendre. Ce paladin est bien prudent. Il nous met, ou peu s'en faut, au nombre des « flatteurs du pouvoir ». Nous demandons si l'on plaît davantage aux communistes en parlant des procès de Moscou, comme nous avons fait, ou en évitant d'en parler, comme il fait. De toute évidence, c'est l'épuration française qui l'intéresse d'abord, et « le double scandale des répressions abusives et des immunités inconcevables ». Bien entendu, nous n'avons jamais dit un mot en faveur des répressions abusives. Nous avons dit qu'un collaborateur désintéressé n'en est pas moins condamnable, et que l'homme politique, dans des circonstances extrêmes, risque sa tête même s'il n'est ni cupide, ni vénal. Voilà l'idée qu'on ne veut ni voir ni discuter. On ne veut pas que la politique soit quelque chose de grave ou seulement de sérieux. Ce qu'on défend, c'est enfin l'irresponsabilité de l'homme politique. Et non sans raisons. Cet écrivain qui, aux temps de l'avant-guerre et même un peu plus tard, voyait plus de ministres en une semaine que nous n'en verrons dans notre vie, ne saurait tolérer le sérieux en politique, et encore moins le tragique. Quand nous disons que la décision politique comporte un risque d'erreur et que l'événement seul montrera si nous avons eu raison, il interprète comme il peut : « avoir raison signifie être au pouvoir, être du côté du manche ». Cela est signé. Pour trouver des mots pareils, il faut les porter en soi. Un homme frivole, qui a besoin d'un monde frivole, où rien ne soit irréparable, parle pour la justice éternelle. C'est le roué qui défend la « morale raide ». C'est Péguy qui défend la morale souple. Il n'y a pas d'éducateurs plus rigides que les parents

dévergondés. Dans la mesure même où un homme est moins sûr de soi, où il manque de gravité et, qu'on nous passe le mot, de moralité vraie, il réserve au fond de lui-même un sanctuaire de principes qui lui donnent, pour reprendre le mot de Marx, un « point d'honneur spiritualiste », une « raison générale de consolation et de justification ». Le même critique se donne beaucoup de mal pour retrouver cette précaution jusque chez Saint-Just, et il met au crédit du Tribunal Révolutionnaire des « débats parodiques », « hommage que (. . .) le vice, par son hypocrisie, rend à la vertu ». C'est bien ainsi que raisonnaient nos pères, libertins dans la pratique, intraitables sur les principes. C'est une vie en partie double qu'ils nous offraient sous le nom de morale et de culture. Ils ne voulaient pas se trouver seuls et nus devant un monde énigmatique. Que la paix soit sur eux. Ils ont fait ce qu'ils ont pu. Disons même que cette canaillerie n'était pas sans douceur, puisqu'elle masquait ce qu'il y a d'inquiétant dans notre condition. Mais, quand on prend, pour la prêcher, le porte-voix de la morale, et quand, au nom de certitudes frauduleuses, on met en question l'honnêteté de ceux qui veulent savoir ce qu'ils font, nous répondons doucement mais fermement : retournez à vos affaires.

Enfin, on demandera peut-être pourquoi nous nous donnons tant de mal : si finalement nous pensons qu'on ne peut pas être communiste ni sacrifier la liberté à la société soviétique, pourquoi tant de détours avant cette conclusion ? C'est que la conclusion n'a pas le même sens selon qu'on y vient par un chemin ou par un autre. C'est que, — encore une fois —, il y a vraiment deux usages et même deux idées de la liberté. Il y a une liberté qui est l'insigne d'un clan,

et déjà le slogan d'une propagande. L'histoire est logique au moins en ceci que certaines idées ont avec certaine politique ou certains intérêts une convenance préétablie, parce que les unes et les autres supposent la même attitude envers les hommes. Les libertés démocratiques prises comme seul critère dans le jugement qu'on porte sur une société, les démocraties absoutes de toutes les violences qu'elles exercent ici et là parce qu'elles reconnaissent le principe des libertés et les pratiquent au moins à l'intérieur, en un mot la liberté devenue paradoxalement principe de séparation et de pharisaïsme, c'est déjà une attitude de guerre. Au contraire, de la liberté en acte qui cherche à comprendre les autres hommes et qui nous réunit tous, on ne pourra jamais tirer une propagande. Beaucoup d'écrivains vivent déjà en état de guerre. Ils se voient déjà fusillés. Quand le présent essai fut publié en revue, un ami vint nous trouver et nous dit: « En tout cas, et même si les communistes lucides pensent des procès à peu près ce que vous en dites, vous le dites alors qu'ils le cachent, vous méritez donc d'être fusillé. » Nous lui accordâmes de bonne grâce cette conséquence, qui ne fait pas difficulté. Mais après? Qu'un système nous condamne peut-être, cela ne prouve pas qu'il soit le mal absolu et ne nous dispense pas de lui rendre justice à l'occasion. Si nous nous habituons à ne voir en lui qu'une menace contre notre vie, nous entrons dans la lutte à mort, où tous les moyens sont bons, — dans le mythe, dans la propagande, dans le jeu de la violence. On raisonne mal dans ces lugubres perspectives. Il nous faut une bonne fois comprendre que ces choses-là peuvent arriver, — et penser comme des vivants.

elle de son jeune âge. On admettra peut-être qu'ils étaient des individus et savaient ce que c'est que la liberté. On ne s'étonnera pas si, ayant à parler du communisme, nous essayons de scruter, à travers nuage et nuit, ces visages qui s'effacent de la terre.

à tort morale « pure ». Le second oubliait que la violence, — angoisse, souffrance et mort, — n'est pas belle, sinon en image, dans l'histoire écrite et dans l'art. Les hommes les plus pacifiques parlent de Richelieu et de Napoléon sans frémir. Il faudrait imaginer comment Urbain Grandier voyait Richelieu, comment le duc d'Enghien voyait Napoléon. La distance, le poids de l'événement acquis transforment le crime en nécessité historique et la victime en songe-creux. Mais quel académicien admirateur de Richelieu tuerait de sa main Urbain Grandier? Quel administrateur tuerait de sa main les noirs qu'il fait mourir pour construire un chemin de fer colonial? Or le passé et le lointain ont été ou sont vécus par des hommes qui y jouaient ou y jouent leur vie unique, et les cris d'un seul condamné à mort sont inoubliables. L'anticommunisme refuse de voir que la violence est partout, le sympathisant exalté que personne ne peut la regarder en face. Ni l'un ni l'autre n'avaient bien lu *le Zéro et l'Infini* qui confronte ces deux évidences. Même s'il ne le pose pas comme il faut, le livre pose le problème de notre temps. C'est assez pour qu'il ait soulevé un intérêt passionné. C'est assez aussi pour qu'il n'ait pas été vraiment *lu*, car les questions qui nous hantent sont justement celles que nous refusons de formuler. Essayons donc de comprendre ce livre célèbre et mal connu.

Roubachof a toujours été dans l'extérieur et dans l'histoire. C'est à peine s'il a eu à fixer lui-même sa conduite : le sort des hommes et son sort personnel se jouaient devant lui, dans les choses, dans la Révolution à faire, à achever, à continuer. Qu'était-il donc lui-même sinon cet X à qui s'im-

Rompre avec le régime, ce serait désavouer le passé révolutionnaire d'où il est issu. Or, chaque fois qu'il pense à 1917, c'est pour Roubachof une évidence qu'il fallait faire la révolution, et, dans les mêmes conditions, il la ferait encore, même sachant où elle conduit. Si l'on assume le passé, il faut assumer le présent. Pour mourir en silence, Roubachof aurait d'abord à changer de morale; il lui faudrait faire prévaloir sur l'action dans le monde et dans l'histoire le vertige du « témoignage », l'affirmation immédiate et folle des valeurs. Témoignage devant qui? Pendant toute sa jeunesse, il a appris que le recours à cette instance supra-terrestre était la plus subtile des mystifications, puisqu'elle nous autorise à délaisser les hommes existants et nous fait quitter la moralité effective pour une moralité de rêve. Il a appris que la vraie morale se moque de la morale, que la seule manière de rester fidèle aux valeurs est de se tourner vers le dehors pour y obtenir, comme disait Hegel, « la réalité de l'idée morale », et que la voie courte du sentiment immédiat est celle de l'immoralité. C'est au nom des exigences de l'histoire qu'il a autrefois défendu la dictature et ses violences contre les belles âmes. Que pourrait-il répondre aujourd'hui quand on lui relit ses discours? Que la dictature d'autrefois fondait ses décisions sur une analyse théorique et sur une libre discussion des perspectives? C'est vrai, mais, la ligne une fois choisie, il fallait obéir, et la dictature de la vérité, pour ceux qui ne la voient pas clairement, n'est pas différente de l'autorité nue. Quand on a défendu la première, il faut accepter la seconde. Et si le durcissement même de la dicta-

ture, si la renonciation à la théorie étaient imposés par la situation mondiale? Roubachof capitulera.

Dès qu'il revient à la dure règle marxiste qui oblige à définir un homme, non par ses intentions, mais par ce qu'il fait, et une conduite non par son sens subjectif, mais par son sens objectif, de nouveau le tableau de sa vie est transformé. D'abord parce que des pensées, des paroles qui, prises une à une, demeuraient dans l'indétermination du subjectif, se fortifient l'une l'autre et forment système. Les témoignages à charge sont bien loin d'être faux. Roubachof remarque même que certaines circonstances, certains dialogues y sont méticuleusement rapportés. S'il y a mensonge, c'est justement dans cette exactitude et en ceci qu'une phrase ou une idée de l'instant sont pour toujours figées sur le papier. Mais est-ce même un mensonge? On est en droit d'imputer à Roubachof non seulement quelques réflexions sarcastiques, quelques paroles d'humeur, mais encore ce qu'elles sont devenues dans l'esprit des jeunes gens qui l'écoutaient, et qui, moins fatigués que lui, plus que lui-même fidèles à sa jeunesse, ont conduit ses pensées jusqu'à leur conséquence pratique et jusqu'au complot. Après tout, se dit Roubachof, regardant ce garçon devant lui qui l'accuse, peut-être est-il la vérité de ce que je pensais. Roubachof n'a jamais recommandé le terrorisme, et, quand il parlait d'user de violence contre la direction du parti, il ne s'agissait que de violence politique. Mais violence politique signifie arrestation, et que se passe-t-il quand celui qu'on vient arrêter se défend? Roubachof n'a jamais été au service d'un pays étranger. Mais, puisqu'il pensait vaguement à

présent il se sent comptable et coupable. Le chemin que Hegel avait tracé, dans la *Phénoménologie*, de la mort ou de la conscience à l'Histoire, il le suit en sens inverse, maintenant que l'histoire est pour lui finie. Pour rester fidèle au sentiment immédiat d'humanité, peut-être aurait-il fallu renoncer à construire un Etat nouveau? Peut-être valait-il mieux agir en homme moral et témoigner chaque jour pour l'humanité intérieure? « Peut-être qu'il ne convenait pas à l'homme de suivre chacune de ses pensées jusqu'à ses conclusions logiques¹. » « Peut-être qu'il ne convenait pas à l'humanité de naviguer sans lest. Si peut-être que la raison livrée à elle-même était une boussole faussée, conduisant par de tortueux méandres, si bien que le but finissait par disparaître dans la brume². » Enfermé dans l'évidence intérieure, dégagé du monde, il ne peut plus trouver aucun sens à sa conduite durant le procès, ni à sa mort. Est-ce maintenant qu'il voit plus clair, ou bien était-ce devant le tribunal? « Il était un homme qui a perdu son ombre, libre de toute entrave... » On peut se demander quel sens il y a à réfléchir sur l'histoire quand on n'a plus d'ombre historique, à réfléchir sur la vie quand on en est exclu. Est-ce dans la vie ou devant la mort qu'on comprend le mieux la vie? Remis en liberté à l'instant et réintégré dans le Parti, comment conduirait-il sa vie, puisque, tant qu'il en a disposé, et dernièrement encore devant le tribunal, il a refusé de prêter sa voix à l'homme intérieur? Les méditations finales de Roubachof nous donnent-elles une formule de vie différente de celle

1. P. 285.

2. P. 287.

qu'il a suivie de son vivant? N'expriment-elles pas plutôt la protestation irréductible de la subjectivité contre une aventure avec laquelle elle ne saurait se réconcilier, mais où elle s'est engagée pour des raisons toujours valables? Même à ses dernières heures, Roubachof ne désavoue pas la Révolution : « Peut-être la Révolution était-elle venue avant terme, avorton aux membres monstrueusement difformes. Peut-être tout tenait-il à quelque grave erreur chronologique¹. » Et peut-être, sur les bases matérielles enfin établies, une société serait-elle possible plus tard où les moyens soient homogènes aux fins et où l'individu, au lieu d'être annulé par l'intérêt collectif, rejoigne les autres individus et constitue avec eux un infini terrestre². Même dans les dernières pages du livre, ce n'est donc pas exactement une conclusion que Kæstler apporte. Sa conclusion personnelle, nous la trouverons ailleurs. *Le Zéro et l'Infini* se borne à décrire une situation dialectique dont Roubachof ne s'affranchit pas même par le coup de force du « sentiment océanique ». Elle consiste en ceci que l'homme ne peut obtenir dans l'extérieur la réalisation de ce qu'il se sent être intérieurement, ni s'abstenir de l'y chercher. Ou encore que l'humanisme, lorsqu'il veut s'accomplir, en toute rigueur, se transforme en son contraire, c'est-à-dire en violence.

On est tenté de répondre à Kæstler que le marxisme a justement dépassé les alternatives où Roubachof se perd. Et en effet il y a bien peu de marxisme dans *le Zéro et l'Infini*, qu'il s'agisse des formules de Roubachof, de celles de Gletkin ou des

1. P. 286.

2. P. 288.

jugements de Kœstler quand ils transparaisent. La solidarité de l'individu et de l'histoire, que Roubachof et ses camarades éprouvaient dans la lutte révolutionnaire, ils la traduisent dans une philosophie mécaniste qui la défigure et qui est à l'origine des alternatives inhumaines auxquelles Roubachof aboutit. L'homme est pour eux le simple miroir de ce qui l'entoure, le grand homme celui dont la pensée reflète le plus exactement les conditions objectives de l'action, l'histoire, au moins en principe, une science rigoureuse. « Plus tard peut-être... on l'enseignerait au moyen de tables de statistiques auxquelles s'ajouteraient (des) coupes anatomiques. Le professeur dessinerait au tableau une formule algébrique représentant les conditions de vie des masses d'un pays donné à une époque donnée : « Citoyens, voici les facteurs objectifs qui ont conditionné ce processus historique. » Et, montrant de sa règle un paysage brumeux et grisâtre entre le second et le troisième lobe du cerveau du N° 1 : « et maintenant voici l'image subjective de ces facteurs.... »¹. En morale comme en philosophie, Roubachof et ses camarades ont cru qu'il fallait choisir entre l'intérieur et l'extérieur : ou la conscience est tout, ou elle n'est rien. Et ils ont choisi qu'elle ne fût rien. « Il n'y a que deux conceptions de la morale humaine, et elles sont à des pôles opposés. L'une d'elles est chrétienne et humanitaire, elle déclare l'individu sacré et affirme que les règles de l'arithmétique ne doivent pas s'appliquer aux unités humaines, — qui, dans notre équation représentent soit zéro,

1. Pp. 26-27.

soit l'infini. L'autre conception part du principe fondamental qu'une fin collective justifie tous les moyens, et non seulement permet mais exige que l'individu soit en toute façon subordonné et sacrifié à la communauté, — laquelle peut disposer de lui soit comme d'un cobaye qui sert à une expérience, soit comme de l'agneau que l'on offre en sacrifice¹. » Beaucoup plus que par Marx, c'est par une sorte de scientisme sociologique que Roubachof et ses camarades se laissent ici guider. L'homme d'État est un ingénieur qui, pour atteindre un résultat, emploie les instruments utiles. La logique qu'il suit, ce n'est pas cette logique vivante de l'histoire que Marx avait décrite et qui s'exprime indivisiblement par les nécessités objectives et *par le mouvement spontané des masses*, — c'est la logique sommaire du technicien qui n'a affaire qu'à des objets inertes et les manie à son gré. Le résultat à atteindre étant le pouvoir du prolétariat, représenté par le parti, les hommes sont les instruments du parti. « La direction du parti fait erreur » disait à Roubachof un militant allemand après l'échec de la révolution allemande. « Toi et moi, répond Roubachof, nous pouvons nous tromper, mais pas le parti². » La réponse serait marxiste si elle voulait dire que les résolutions prises après discussion sont obligatoires, parce qu'elles expriment l'état effectif de la Révolution dans le monde et la manière dont cette situation est vécue par les masses, — et qu'elles sont ainsi, dans une philosophie marxiste de l'histoire, la dernière instance concevable pour l'individu. Mais la réponse

1. P. 177.

2. P. 55.

blèmes marxistes. Le marxiste a reconnu la mystification de la vie intérieure, il vit dans le monde et dans l'histoire. La décision selon lui n'est pas affaire privée, elle n'est pas l'affirmation immédiate des valeurs que nous préférons, elle consiste pour nous à faire le point de notre situation dans le monde, à nous replacer dans le cours des choses, à bien comprendre et à bien exprimer ce mouvement de l'histoire hors duquel les valeurs restent verbales et par lequel seulement elles ont chance de se réaliser. Entre l'aventurier qui décore ses palinodies de prétextes théoriques et le marxiste qui motive son ralliement par une thèse générale, il y a cette différence que le premier se met au centre du monde et que le second ne veut pas exister hors de la vérité interhumaine. Roubachof rentré dans sa cellule fait sans bassesse la théorie de sa capitulation parce que sa capitulation est elle-même motivée par la situation générale du pays de la Révolution telle qu'il l'a perçue de nouveau dans sa conversation avec Ivanov. Ce qu'on pourrait seulement lui objecter, c'est que même cette vue « objective » de la situation historique est encore acceptée par lui, que l'individu ne peut pas se supprimer de la décision, que, même quand il croit répondre à ce que l'histoire attend de lui, c'est lui-même encore qui interprète cette attente, de sorte qu'il ne peut se décharger sur elle de sa responsabilité, qu'il y a toujours dans sa vue de la situation un risque d'erreur et une chance de partialité, et que la question demeure toujours de savoir s'il n'a pas construit ses thèses pour faire sa paix avec le Parti et parce qu'il est dur d'être seul. Si Kæstler se bornait à dire qu'une conduite

<i>Préface</i>	IX
<i>Première Partie : LA TERREUR.</i>	
CHAPITRE I. — Les dilemmes de Kœstler.	3
CHAPITRE II. — L'ambiguïté de l'histoire selon Boukharine	27
CHAPITRE III. — L'irrationnelisme de Trotsky.	76
<i>Deuxième Partie : LA PERSPECTIVE HUMANA- NISTE.</i>	
CHAPITRE I. — Du Prolétaire au Commis- saire	109
CHAPITRE II. — Le Yogi et le Prolétaire....	161
<i>Conclusion</i>	195

IMPRIMERIE DE LAGNY
EMMANUEL GREVIN ET FILS
- - - - 10-1961 - - - -

Dépôt légal : 4^e trimestre 1947.
N^o d'Éd. 8408. — N^o d'Imp. 6740.

Imprimé en France.

4/10/64 YJB