

LA CONSCIENCE
MYSTIFIÉE

PAR N. GUTERMAN
ET H. LEFEBVRE

LES ESSAIS



14

LIBRAIRIE
GALLIMARD

nrf

S|hi

S. Maria
Coimbra
1783

LA CONSCIENCE MYSTIFIÉE

DU MÊME AUTEUR

En préparation :

CINQ ESSAIS DE PHILOSOPHIE MATÉRIALISTE, par N. Guter-
man et H. Lefebvre :

- I. LA CONSCIENCE MYSTIFIÉE.
- II. LA CONSCIENCE PRIVÉE.
- III. CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE.
- IV. LA SCIENCE DES IDÉOLOGIES.
- V. MATÉRIALISME ET CULTURE.

LA CONSCIENCE
MYSTIFIÉE

PAR N. GUTERMAN
ET H. LEFEBVRE

LES ESSAIS



14

LIBRAIRIE
GALLIMARD

nrf

sh



MUSEU
DO
NEO-REALISMO

La présente édition a été tirée à douze cent vingt exemplaires sur papier d'Alfa Lafuma-Navarre dont mille exemplaires numérotés de 1 à 1000 et deux cent vingt exemplaires hors commerce numérotés de 1001 à 1220.

EXEMPLAIRE N° 885

GUT IENS

CENTRO DE

1936 A

DOCUMENTAÇÃO

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous les pays, y compris la Russie.
Copyright by Librairie Gallimard, 1936.

INTRODUCTION
OU EN SOMMES-NOUS?

INTRODUCTION
OU EN SOMMES-NOUS?

INTRODUCTION

I

L'IMPÉRIALISME DESTRUCTEUR

« Dix millions d'acres de coton ont été livrés à la charrue... »

L'année 1934 ne se définira historiquement ni par ses tensions diplomatiques, ni par ses scandales. Les traités n'ont jamais été éternels. Nous savions déjà que le temps des guerres n'était pas terminé. Les affairistes enfin, en 1934 comme auparavant, n'ont fait de vraiment « bonnes affaires » qu'en évoluant dans le monde des créations fictives, des magies algébriques et des multiplications de signes et symboles financiers.

Non. Là ne fut pas l'élément original et spécifique de cette période. Même on avait déjà entendu parler de tas de blé et de stocks de café brûlés par ordre, dans des ports lointains. Mais jamais encore d'immenses champs de blé, de coton, de café, n'avaient été systématiquement et presque triomphalement détruits.

La courbe d'une civilisation a changé de sens. Cette civilisation n'est pas seulement destructrice quand elle s'ouvre un chemin, par le fer et le feu, à travers le vieux monde patriarcal, féodal, primitif. Maintenant que ce monde capitaliste a encerclé la terre, c'est intérieurement à lui-même que se manifeste son

démon de violence. Il est perpétuellement, en paix comme en guerre, un *destructeur*.

En 1930 et 31 on a détruit des stocks. En 1933 et 34 des champs. Que va-t-il falloir maintenant détruire, sur un rythme grandiose ?

Des hommes!

Seul un immense anéantissement de choses et d'êtres peut maintenant permettre au capitalisme de recommencer pendant quelque temps son cycle, de repasser sur sa route toujours plus sanglante, de continuer un peu plus une histoire désormais sans justification possible.

Cette destruction gigantesque, il s'y prépare, il y va tout entier, avec une énorme fatalité. Seuls quelques hommes d'un malfaisant génie savent et veulent expressément et organisent. Mais ils n'ont qu'à pousser à la roue ; l'ensemble court à l'abîme — tous ceux qui ne sont pas *contre* étant des complices déjà *pour*, déjà coupables du délit d'homicide et de suicide, au moins par imprudence.

La faim a commencé l'opération. Elle élimine pas mal de ces esclaves que le capitalisme ne peut même plus entretenir comme esclaves. Mais on ne peut pas trop compter sur la décimation par la faim. Moyen lent et dangereux.

Il faut pour le sauver une grande saignée de cet Homme Malade, qui n'est plus tel ou tel empire, mais le monde capitaliste tout entier. Une tentative de traiter énergiquement sa mortelle pléthore — une *deuxième* tentative — est à l'ordre du jour. Plus grandiose que la première, — avec un déchainement des forces destructrices bien plus colossal, elle sera aussi plus lucide, plus inexpiablement lucide, précédée par l'étouffement de toute conscience claire des réalités, par les tentatives d'éliminer « pacifiquement » les excédents de population : juifs, chômeurs, indigènes ; précédée aussi par l'utilisation systématique des armements comme débouchés commerciaux, par les menaces et les intrigues et les chantages à la guerre.

Ou *cela* — ou l'organisation de l'économie mondiale, la libération révolutionnaire des forces productives internationales!

En 1930-31 on a détruit des stocks, en 1933-34 des champs. Que va-t-il falloir maintenant détruire, sur un rythme grandiose ?

Le démon ou, si l'on veut, « l'esprit » du capitalisme, fut sa fécondité brutale, sa loi de production à tout prix. Fécondité! Dédaigneux de « l'humain », mais s'en servant beaucoup dans ses discours et ses ruses, le démon s'empara de la nature. De plus en plus puissamment muni d'outils et de techniques, animé par une avide frénésie — la course au profit — il empoigna rudement cette nature qui semblait jusqu'alors la Mère indifférente ou le tombeau des hommes. Il arracha d'immenses blocs à la matière et les dispersa en objets revêtus d'une empreinte humaine, de mieux en mieux connus et pénétrés à mesure que l'on agissait sur eux... Fécondité! Puissance! — Ce fut l'argument du capital lorsqu'il réduisit à la famine les artisans et les paysans et lorsqu'il fit travailler les enfants, les femmes — dix, douze, quinze heures par jour.

Et maintenant on détruit! Pour ces plantations, sur qui va le soc, il a fallu des pionniers, durs ou enthousiastes, trafiquants cupides ou dupes de rêves fiévreux. Il a fallu abattre les forêts et incendier les savanes; il a fallu des exils, des aventures, des vies d'esclaves, des exterminations d'indigènes; des millions de romans, tout un monde de drames, toute une épopée d'activités implacables. Et chaque champ fut considéré comme un triomphe; et d'innombrables œuvres chantèrent ces conquêtes, cette orgueilleuse souveraineté, cette ivresse d'aventure violente et créatrice. Enfin, il fut entendu qu'on n'inscrirait point les morts et les massacres au passif de l'humanité, parce que ces hommes avaient servi.

Et maintenant — on détruit! Précisément lorsque la conquête est achevée et que, sauf dans la partie déjà socialisée du monde, il n'y a plus un pouce de terre qui ne soit à vendre ou à acheter et qui ne rapporte d'une manière ou d'une autre, précisément alors, au lieu d'une apothéose c'est une débâcle: on rend à la savane des millions d'acres. Des mines sommeillent; silencieusement l'eau les remplit. Les machines se rouillent, le fer pourrit...

Le démon impétueux a retourné contre lui sa fureur; et il révèle enfin son essence violente. L'œuvre n'était qu'un prétexte. Maintenant qu'il est le maître, il n'a

plus que lui-même à dévorer. Les mouvements — rivalités et concurrences — ne s'opèrent plus qu'à l'intérieur du système. Car ils sont à *l'intérieur* du système, ces fascismes qui se prétendent chacun une solitude raciale ou nationale, une autarchie. La force d'expansion du système est devenue suppression interne. Chaque plantation défoncée par la charrue est un membre dont le capitalisme s'ampute : en se dévorant il dure encore. Mais chaque champ qui disparaît est un désaveu, une défaite « spirituelle » : l'annulation de tout un élan, d'une civilisation.

II

LES FORCES ET LES FORMES

Le capitalisme a fait faillite, il se retourne contre ses œuvres, et les anéantit de ses propres mains — parce que son œuvre le dépasse et réclame maintenant *autre chose*. Nous verrons qu'il en est de même sur le plan « spirituel ». L'incompatibilité des *forces* créatrices et productives et des *formes* capitalistes est devenue telle qu'une alternative est posée : détruire les forces pour sauver les formes (propriété capitaliste, États bourgeois) ou détruire les formes pour sauver et délivrer les forces. Dans cette alternative, bien entendu, tout ce qui est capitaliste se prononce pour le premier terme : contre les champs et les usines en excédent, et aussi contre la technique, contre les « excès » ; pour une « déflation » générale et une économie « sage », c'est-à-dire en régression. Joli programme — qui cherche à s'adjoindre une habile déclamation pour apparaître comme une solution, un salut et... un progrès !

Il s'agit donc toujours de *destruction*. Mais la révolution réelle ne veut détruire que des formes, déjà dépassées, auxquelles seules la violence et la déclamation confèrent un dernier semblant de réalité. Il est vrai qu'on peut préférer les formes aux choses, les cérémonies et les parades à la vie ! Un des buts de ce livre est

justement de montrer ce que sont encore et comment fonctionnent ces formes, et d'où viennent leurs prestiges. — Destructrice de cadres formels, d'apparences et de revêtements, la révolution n'est pas destructrice. Elle déblaie.

Le capitalisme se décompose. — Mais ne soyons pas dupes de comparaisons biologiques. Le capitalisme n'est pas un immobile cadavre qui pourrit. Il se défait avec une extrême tension de ses éléments formels. Nations, monopoles, institutions s'affirment avec d'autant plus d'exaspération qu'ils sont plus menacés. C'est par leur volonté de subsister coûte que coûte que les formes capitalistes sont destructrices. Tous les acteurs donnent à leurs clameurs le ton le plus aigu. Ils retrouvent enfin, hurlent-ils, leur vie, leur sens propre et national. Les formes enserrant plus étroitement les forces. Le tumulte cache la décadence et s'exaspère dans ce but. Mais la décadence est bien là ; le bloc d'hommes, de machines, de routes, de produits, que fut le capitalisme à son apogée, ce bloc se démolit non seulement dans l'ensemble du capitalisme, mais à l'intérieur de ses fragments « nationaux ». Trop d'hommes, trop de machines, trop de produits — et cela dans l'ensemble et aussi dans chaque secteur. Et les routes se ferment. Les éléments vont chacun de son côté. Les hommes n'arrivent plus à rejoindre les machines — et pensent qu'elles ont une âme étrangère et féroce. Les produits n'arrivent plus aux hommes. Entre ces éléments réels et ces forces s'intercalent les *cadres* capitalistes (propriété, économies fermées, etc.) pour les dissocier, les écarteler et les comprimer et les ramener au minimum. Il faut éliminer le trop-plein qui déborde les cadres... D'où ce problème : détruire. La planification capitaliste, dans la mesure où elle a un sens, parodie bruyamment l'économie réellement dirigée et la planification socialiste, pour mieux faire le contraire. (Le plan Roosevelt, par exemple, n'a jamais été qu'un effort pour ramener les forces dans les formes et cela au fur et à mesure du rétrécissement de celles-ci !).

La Révolution communiste ne peut plus apparaître comme le spectre qui rôde ; elle vient avec le visage éclatant de la jeunesse et du renouvellement. La récupération

des éléments actifs et créateurs, la réorganisation de ce monde que gâchent et gaspillent les chefs du capitalisme sont les exigences présentes des forces créatrices. Seule la Révolution peut *continuer* l'œuvre commencée et avortée ; seule elle développe en les domptant réellement les forces vives que le capitalisme a suscitées et qu'il ne peut mater qu'en les supprimant.

Depuis un siècle la notion utopique de Révolution a été développée très positivement ; le marxisme est une méthode d'appréciation exacte du possible. Les marxistes authentiques ont appris à unir l'enthousiasme créateur avec le calcul rigoureux des forces en présence. Ils ont ainsi créé une technique révolutionnaire, une Réalpolitik de la Révolution. En un sens toute cette réflexion révolutionnaire a réintégré la continuité dans la discontinuité absolue qu'invoquaient le sentiment et l'aspiration confuse à un monde nouveau. Le marxisme n'établit brutalement ni l'égalité quantitative des êtres humains ni l'internationalisme abstrait. Il se propose d'enrichir progressivement les vies individuelles et collectives — et de libérer les nations en tant que cultures, précisément en les supprimant comme cadres de l'oppression. Cette révolution ne détruit pas brusquement la condition prolétarienne, mais la supprime progressivement en la dépassant.

Paradoxalement peut-être, mais sans oublier la discontinuité révolutionnaire (destruction de l'État bourgeois, expropriation des moyens de production), nous sommes amenés à mettre l'accent sur la continuité révolutionnaire.

Paradoxe — mais vérité. La Révolution fait avancer de nouveau, et *prudemment*, pas à pas, les choses réelles. Un certain romantisme peut être utile au révolutionnaire ; il n'est cependant pas l'esprit de la Révolution.

Elle continue le capitalisme, mais elle le *surmonte* originellement. S'agit-il de précipiter une nouvelle course à la production, de créer un nouveau halètement de l'homme épuisé le long des flancs de la machine ? Cette calomnie n'a été possible que parce que l'U. R. S. S. s'est trouvée un pays arriéré qui a dû mettre les années doubles pour s'industrialiser, qui a dû s'enthousiasmer pour les techniques et la construction des usines. Et qui a eu raison. Mais le but de la Révolution n'est pas l'ouvrier de choc, ni le héros tranquille qui part collectiviser

des paysans à dix heures de traîneau de tout chemin de fer ! Ce n'est là qu'une étape, un moyen, un héroïsme valable, mais momentané. N'oublions pas qu'en Europe occidentale, en Allemagne ou en France, nous n'aurions pas tout à fait les mêmes problèmes. Notre Révolution se transformera peut-être très vite en une organisation de la liberté concrète.

La Révolution est créatrice, mais aussi *conservatrice* au sens le plus profond. Elle est la seule chance de salut pour un immense acquis...

III

LA DÉCADENCE CULTURELLE

A la fin du XIX^e siècle, quand finissait le capitalisme de la libre concurrence, on a vu une première vague de pessimisme devant la connaissance et de défaitisme de la pensée. Les mots « faillite de la science » furent prononcés par Brunetière ; on s'est alors aperçu que « la science » ne résolvait pas tous les problèmes, mais qu'elle en posait. Au lieu d'avancer et de s'attaquer à ces questions nouvelles, les « penseurs » ont préféré renoncer. Ils ont dès lors instauré le culte de « l'intérieur », la défiance envers l'action et l'intelligence, la rupture entre l'intelligence et le réel (Bergson). L'élan était brisé. — La pensée capitaliste sentait sa faillite ; elle prétendait en déduire la faillite terrestre de la Pensée, le retour vers l'Éternel et les Noumènes. En fait elle renonçait à continuer l'histoire et l'action.

Depuis lors, on a parlé d'une « crise de l'esprit » (Paul Valéry) ; et cela signifiait : crise de l'optimisme intellectuel bourgeois ; désarroi et craintes, dégoût aussi bien devant l'intérieur pur que devant l'efficiences pratique. Recherche d'une fuite et d'un dépaysement. Faux semblants de solutions « spirituelles ». — Nous y reviendrons.

Aujourd'hui la « crise de l'esprit » est devenue crise de toute la culture bourgeoise.

Certes, les formes de cette culture montrent la même agitation forcenée, la même volonté exaspérée de subsister, que les formes économiques et sociales. Avec toutes les ressources verbales, elles clament leur vigueur — et nous prient de les croire sur parole. Mais les dernières grandes œuvres d'art qu'elle produit (cf. Proust, Joyce, Lawrence, etc.) ne sont grandes que par leur vision, pas toujours lucide, de la décadence.

Et c'est au milieu d'une intellectualité perfectionnée que s'effondre intellectuellement cette civilisation. Une cérébralité hypertendue fournit le décor et l'illusion. Mais quel est le contenu ? quels désirs émeuvent encore l'intelligentsia ? Veut-elle vraiment une saisie du réel ? L'intelligentsia bourgeoise, l'intelligence isolée au cours du processus de spécialisation, ne veut pas sortir de la « tour d'ivoire », ne s'humilie pas devant le réel. Elle ne s'émeut que pour ce qui la flatte. Elle s'occupe d'être brillante, excitante, érudite dans les meilleurs cas. Elle défend ses prestiges, se replie sur soi, abstraitement ou mystiquement, avec déclamation ou d'un air « tout naturel ». Sa virtuosité formelle est devenue prodigieuse. Mais où est sa matière ? Va-t-elle dépasser le privilège de sa spécialisation, le culte de l'élite et cet auto-érotisme qui est sa perte ? Il lui faudrait cesser d'être bourgeoise ! Certains intellectuels dépassent en eux l'intelligentsia. Beaucoup peut-être y parviendront. Mais l'intelligentsia bourgeoise, comme caste, comme spécialité privilégiée, cherche encore à tirer d'elle-même sa matière, à s'affirmer en s'intériorisant le plus possible ; sous le masque de l'Esprit, comme auparavant sous celui de la Beauté, elle continue son adoration malpropre de soi-même. Elle réussit encore à se passer du réel et à trouver dans les merveilles de la technique verbale ou psychologique un emploi à son inutile acuité. Mais peut-on tirer de soi-même un contenu ? une forme peut-elle devenir matière pour elle-même ? Non. La pensée, qu'on le veuille ou non, est *connaissance*, donc elle ne peut se passer de relations avec des objets extérieurs, avec une praxis. L'intelligentsia hypertrophiée dans son fonctionnement à vide est enfin amenée à se désespérer. Elle trouve dans sa négation un dernier aliment ou un dernier prétexte. Que devient-elle ? elle devient érotisme et sadisme, mastur-

bation « spirituelle », mysticisme onanique de l'Esprit. Narcissisme. Auto-destruction. — Encore le démon dévorant, surtout quand il se nomme « Esprit pur »...

Le profond paradoxe dialectique de cette intelligence, le drame qu'elle joue depuis près d'une demi-siècle sans le comprendre, le voici donc ; la pensée perfectionnée mais inquiète, lasse, sans matière réelle, devient une apologie raffinée de l'absence de pensée. La lucidité se suicide — ou cherche à se suicider ; et elle ne peut pas, elle s'acharne, elle tourne dans son vertige.

Naturellement, l'absence de pensée, cette comédie qui est encore une pensée, se présente comme une grande découverte. On a trouvé — enfin ! — des méthodes nouvelles de connaissance : l'intuition, l'immédiat. On oppose aux exigences abstraites de la pensée « rationnelle » des constats décisifs : sociaux, politiques, psychologiques, phénoménologiques. On a « compris » la faille de la raison et la nécessité du retour aux attitudes mystiques, forces latentes et obscures (race, sol, foi, enthousiasme, enthousiasme pour l'enthousiasme, action pour l'action !). Le Saint, le Héros, le Chef ont été redécouverts et leur « valeur » suprême a été enfin restaurée par rapport au Lucide, au Critique, au Savant. Devant ces valeurs ou ces faits, il faut s'incliner, et adorer, — et renoncer à l'investigation comme à l'analyse. L'attitude critique est un sacrilège et déjà une incompréhension !

Les traits caractéristiques de cette décadence sont l'abandon de la vérité, l'abandon de la lucidité et de la raison. L'irrationnel est acclamé ; la « vie » ardente et indéterminée est la première des « valeurs » et avec elle l'émotion, la soumission. « Qu'on nous donne des valeurs de guerre », crient Goebbels et von Papen et Monsieur de Montherlant. On cherche à montrer que partout et toujours l'irrationnel a été au centre des actes humains (et même des actes économiques, cf. Aron-Dandieu, *la Révolution nécessaire*). L'irrationnel obscur, inexprimable, demande d'abord l'holocauste du besoin de vérification et de clarté. Si dans Nietzsche et dans Bergson se retrouve une glorification ou une certaine réhabilitation de l'intelligence, Spengler n'a plus qu'un but très précis : la destruction de la Raison. Oppositions et con-

tradictions, discussions stériles, divisions, internationalisme abstrait, mécanisation des masses et isolement des individus, abstraction, instrument vide dont se servent les sophistes, les discoureurs démagogues, promesses vaines, destruction de l'homme, de son attachement à son sang, à son sol, à ses lointaines racines, toutes ces aberrations forment l'essence de la Raison, paraît-il. Cette sévère et froide statue est chargée de tous les crimes : on voit en elle une grande cause « spirituelle » : une cause d'infamie. A sa certitude sont maintenant substituées la recherche et la certitude « intérieures » ou « pragmatiques ». Sous prétexte de résurrection de l'Esprit, les derniers métaphysiciens se joignent aux politiques ennemis du libéralisme pour analyser les déficiences de la Raison et conclure à sa mort.

On fait donc appel au cœur contre la tête, à l'obscur contre le clair, à l'indéterminé contre l'abstrait. Ont été érigés en instances suprêmes : le particulier contre l'universel, le fait accompli contre la vérité, l'idéal mystique contre le possible exact. Les mêmes thèmes apparaissent dans tous les pays : néo-spiritualisme, néo-n'importe quoi. Néo-science, science « aryenne » des hitlériens !

A travers ces hauts cris éperdus, la culture bourgeoise se défait, l'effort pour saisir le réel et l'exprimer en idées vraies et efficaces est menacé dans son essence. La régression devient volonté de régression, retour en arrière systématique et caricaturalement « planifié ». « Une Weltanschauung n'a pas besoin de connaissance », proclame officiellement Goebbels, ministre de l'Instruction Publique. On connaît aussi le mot fameux d'un nazi : « Quand j'entends parler de culture, je saisis mon revolver... » Que signifie une telle parole ? Les fascismes, pas plus que les démocraties pourrissantes, n'ont besoin de vérité. Ce qu'il leur faut ? des faits accomplis (le « fait nation ») et mettre les gens devant ces faits accomplis, par surprise, persuasion ou violence ; et puis des sentiments, des orgies de sentiments entêtés et sans contours, avec des particularités locales, esprit français ou germanique, coiffes bretonnes et danses aryennes. L'obscurité chargée d'une émotion étrange et contagieuse, exploitant toutes les déceptions de la pensée et les refoulements et les complexes survivances, vaut bien

(1) Hannes Johst "Schlageter" .. f. 26 Munich 1933

mieux pour eux que la volonté du lucide. Un prophétisme vague a remplacé l'analyse. Dans la grande dualité, inhérente à la culture bourgeoise, de l'action et de la pensée, l'« énergie » comique et barbare du jeune fasciste l'emporte assez facilement sur la vaine clarté du dilettante et de l'humaniste libéral.

Nous aurons l'occasion de démontrer qu'ils ne l'ont pas volé, les libéraux. « Science française » présageait avantageusement « science aryenne ». Le mauvais relativisme (« tout est relatif, il y a du vrai partout », etc.) était si plein du regret de tous les absolus et si gâteusement conciliateur qu'il devait fatalement conduire à retrouver un absolu dans l'absurde.

Mais la responsabilité du libéralisme démocratique et les insuffisances, les peurs du rationalisme qui ont permis l'apparition d'une « pensée » fasciste ne sont pas ce qui importe en ce moment. Le fait est là : néo-barbarie ; néo-moyen âge, caricature du premier moyen âge, sa grandeur, sa folie ayant pour toujours disparu. Car déraison n'est pas jeunesse...

Et par-dessus tout cela, une immense satisfaction onanique de l'intelligentsia, une colossale paranoïa excitée et délirante, un âcre sentiment de la mort, seule et dernière ivresse, certitude et acuité suprême, mort qui, elle, sera plus que jamais rigoureusement « rationalisée ».

IV

SENS DE LA CRITIQUE RÉVOLUTIONNAIRE

Certains esprits croient encore que toute critique est « révolutionnaire », pourvu qu'elle soit destructive. Le moment est pourtant venu de se méfier des critiques. Le fascisme et le national-socialisme, tentatives d'essence ultra-réactionnaire, ont commencé par une « critique » violente de la démocratie et de la pensée rationnelle. Il est évident que certaines attaques profitent à la volonté de régression ; déjà Marx savait distinguer entre le socialisme utopique des aristocrates et le socialisme véritable-

ment progressif. Aujourd'hui, la réaction la plus noire s'intitule « révolution ». Telle critique à allure radicale des positions idéologiques de la bourgeoisie profitera surtout au fascisme. Il sera là pour remplacer les concepts abstraits du rationalisme libéral — qui avaient l'avantage d'être des tentatives de clarté — par ses enivrantes « certitudes ».

La critique révolutionnaire demande donc aujourd'hui beaucoup de tact et de discernement, précisément parce que nous sommes dans l'époque révolutionnaire, et parce que l'enjeu n'est plus tel ou tel problème limité, mais toute la culture et la civilisation. Allons-nous détruire sans discrimination justement ce que nous devons sauver, notre bien de demain ?

Jusqu'à ces derniers temps, l'attitude culturelle de la réaction était le conservatisme étroit. Mais aujourd'hui, le capitalisme, pour survivre, doit s'amputer. Cette nécessité est présentée sous le masque idéologique d'une critique plus « audacieuse » et plus destructrice que la critique véritablement révolutionnaire.

A quel signe reconnaître la pensée authentique de la révolution ? Est-ce la capacité destructrice, la prise de position anti-capitaliste, anti-machiniste, anti-bourgeoise, anti-culture ? Non !

La pensée révolutionnaire apparaît pour *conserver* toutes les forces vives que la décomposition bourgeoise entraîne à l'abîme. *La volonté de conserver, de sauver* le contenu valable, les forces créatrices, les conquêtes véritables de l'esprit humain — tel est le signe de la pensée critique révolutionnaire authentique, comme c'est celui de l'acte et de la construction révolutionnaire.

Dans le domaine de la pensée, il s'agit aujourd'hui de défendre le rationnel, la clarté scientifique, l'analyse lucide, la loyauté intellectuelle menacés par le mouvement de la décadence bourgeoise. Leur salut suppose une révolution et il est un motif de révolution !

Il ne peut évidemment pas s'agir de « conserver » statiquement et tels qu'ils sont les éléments de la culture nationale et du rationalisme bourgeois. On ne sauve pas une chose vivante en l'embaumant, mais en lui permettant de s'épanouir. Ce « salut » est une opération très active. Il comporte une analyse et une assimilation de

cette culture. Contrairement à ceux qui nient purement et simplement tout l'acquis spirituel de l'époque bourgeoise, il proclame la nécessité de trier et de dégager son contenu valable. Pas de néo-moyen âge ; mais le mot d'ordre : « Sauvons le rationnel » ne signifie pas que l'on va continuer à proclamer le rationalisme dans sa sécheresse et son abstraction. Et que l'on va suivre M. Julien Benda. Il faut, au contraire, dégager le rationnel de ce qu'il a eu de limité et de négatif. Sa faillite reste un fait. La Raison bourgeoise, libérale et démocratique, avait promis une certaine organisation satisfaisante du monde entier. Elle a échoué. Nous devons dire pourquoi. Et nous pourrions ainsi reprendre, en la rénovant et en la transformant, cette promesse d'une pensée organisatrice et vraie. C'est en dépassant la Raison que la pensée révolutionnaire sauve la Raison. Et la première formule en suppose une deuxième : « Le Rationalisme contre la Raison... »

Il s'agit de « conserver » dans le sens dialectique, dans l'« *aufheben* » — *Aufheben* signifie à la fois abolir et conserver, abolir mais sans détruire, en gardant l'essentiel, en dépassant, en niant le limitatif, le négatif.

La dialectique matérialiste est la science des lois générales de tout développement réel, avec ses accidents, ses détours, ses conflits internes, sa marche en spirale.

Au cours d'un développement — par exemple celui d'un corps vivant — l'état atteint à un *moment* donné n'est pas brutalement supprimé par la vie. Certes, il disparaît, mais il reste quelque chose de lui dans les « moments » ultérieurs. L'enfant se retrouve dans l'adolescent, celui-ci dans l'homme. L'essentiel est gardé et emporté dans le mouvement, élevé au niveau supérieur. Chaque *moment* est à la fois condition, cause, antécédent, élément, aspect des moments ultérieurs et supérieurs du développement. Il y reste présent et enveloppé — dépassé mais *contenu*. Les conflits et heurts internes ou externes, à un moment d'un être, l'empêchent de se stabiliser et provoquent le mouvement qui l'oblige à se développer, à dépasser ce moment. Les conflits disparaissent en étant résolus. Leur unité, le moment, reste enveloppée dans le devenir.

Ce processus n'a d'ailleurs rien d'automatique, rien

de déterminé mécaniquement. Le mouvement qui est vie est aussi lutte. Tout nouveau *moment* est une victoire. Il a triomphé, il est celui des éléments ou des êtres en présence qui l'a emporté. Il a rassemblé les éléments du devenir, résolu leurs antagonismes, mis fin à leurs incompatibilités ; il les a englobés en les surmontant.

Tout organisme naturel ou social, tout acte biologique ou intellectuel contient ainsi ce qui a été gagné, conquis, utilisé, sauvé, au cours des innombrables incidents du devenir. L'*aufheben* dans le matérialisme dialectique n'est pas tout à fait la « *synthèse* » hégélienne. Il est autrement tourné vers l'avenir, en plein mouvement créateur. Il comporte le dynamisme et le heurt, la lutte réelle des forces organiques réelles — et pas seulement la chute abstraite des limitations spéculatives d'une pensée.

L'idée (à peine ébauchée ici et dont nous n'indiquons pas les innombrables vérifications ou applications) du dépassement à la fois destructeur et sauveur, est fondamentale dans la conception révolutionnaire du monde. Cette intelligence du mouvement est plus large, plus dramatique, plus émouvante que toutes les métaphysiques. Le devenir figuré par les métaphysiques est linéaire, tout au plus lutte de concepts. Pour la dialectique matérialiste « au commencement fut l'action ». L'action réciproque des êtres organiques plongés en pleine énergie matérielle de la nature objective. Cette idée du mouvement n'en exclut aucun moment ; elle est capable de suivre tous les détours des réalités, les catastrophes et les calmes, les mutations qualitatives et les expansions quantitatives, les déchirements intérieurs et les activités, les progrès et les régressions.

La méthode de la révolution culturelle ne peut donc être qu'une méthode d'*intégration* et de *dépassement*. Elle correspond, sur son plan spécifique, à l'action économique et politique. La révolution s'empare des usines et des banques, non pas pour détruire le machinisme et la comptabilité bancaire — forme naïve de la révolte, qu'utilisent justement les réactionnaires et les fascistes — mais bien pour les perfectionner et construire l'économie socialiste. La révolution culturelle doit partir du point le plus élevé atteint par la culture bourgeoise. Pour cela il faut briser la forme et la présentation bour-

geoise de cette culture et l'incorporer à un ensemble nouveau et lucide. *Transmettre au prolétariat l'héritage*, le lui rendre assimilable au cours de cette œuvre colossale de libération qui va du prolétariat opprimé, humainement déchu et « inculte » à la disparition du prolétariat et des classes, c'est une formule essentielle de la révolution culturelle. Un des buts révolutionnaires est la conquête de la culture : assimilation de la culture bourgeoise, dépassement de cette culture, création d'une culture plus vaste, telle que la culture bourgeoise n'en soit qu'un moment.

La Russie est passée d'un État féodal-militaire à un État prolétarien, presque sans transition. La bourgeoisie russe a copié la culture européenne, elle n'a pas eu le temps de créer une tradition culturelle originale et profonde. La pensée marxiste est donc apparue là-bas comme la première pensée correspondant à la vie et à l'action. Ne trouvant devant elle que la religion et les chants populaires, elle est venue comme un véritable avènement de la pensée, presque comme une création ex nihilo.

La situation est différente en Europe Occidentale. Nous avons devant nous la tradition d'une pensée démocratique, rationaliste et individualiste, qui a été en définitive un progrès par rapport à ce qui la précédait. Certainement cette pensée est en pleine décadence, et elle a servi de masque à la bourgeoisie industrielle et financière. Elle n'en a pas moins été un progrès réel, gagné depuis plusieurs siècles sur la pensée féodale. Beaucoup d'hommes lui restent attachés parce qu'ils continuent à éprouver ce sens. Et après tout n'ont-ils pas raison d'aimer la Raison et de se méfier des dogmatismes ?

On ne peut donc pas « imposer » dogmatiquement le marxisme. Pourquoi heurter de front ces gens et s'acharner à leur présenter la méthode de pensée la plus souple et la plus rigoureusement démontrée comme un dogme rigide, et à détruire sans discernement ce qui représente pour eux une « valeur » ? Pourquoi les inviter à faire table rase et à « remplacer » purement et simplement « leur » pensée par le matérialisme historique ? Ils ont leur pensée, leur tradition. Pas plus qu'il ne faut attendre,

pour proposer les solutions révolutionnaires, que la bourgeoisie ait elle-même détruit le dernier petit paysan ou commerçant — il ne faut attendre qu'elle ait détruit ses réserves idéologiques, son vieux rationalisme, par exemple. Et quel contre-sens ; quel faux marxisme, quelle absence de dialectique ! Est-ce que le matérialisme français et l'idéalisme des utopistes n'ont pas été des éléments du marxisme — et n'a-t-il pas réalisé en les dépassant à la fois les pressentiments des matérialistes et les vœux des utopistes ? Sur ces doctrines, devenues de véritables traditions, le matérialisme dialectique doit se greffer. La pensée révolutionnaire ne doit pas être brutale et dogmatique, mais enveloppante.

Ainsi se définit, dans la situation propre à la France, la révolution culturelle, qui, partout, n'oublions pas, est aussi la libération des cultures nationales authentiques, leur oppression comme leur utilisation par les impérialistes étant rejetées.

V

AMBIVALENCE DES VALEURS CULTURELLES BOURGEOISES

La fonction et le rôle des idéologies dans les sociétés sont encore à établir. Bornons-nous à énoncer cette constatation générale : toutes les valeurs culturelles, toutes les créations idéologiques du monde capitaliste sont *ambivalentes*. C'est-à-dire que, d'une part, elle reflètent nécessairement la civilisation bourgeoise, où dominent les intérêts, les objectifs, l'idéal de cette classe. Ces intérêts et ces aspirations ont été bornés et unilatéraux ; même quand la bourgeoisie pouvait croire qu'elle agissait pour le bien de la société, pour le progrès et l'« humain », au XVII^e et aux XVIII^e siècles, par exemple, c'est à elle-même qu'elle songeait en dernière analyse, sous ces mots.

Mais, d'autre part, toute création idéologique est-elle, comme le veulent des « marxistes » simplistes, un « instrument de classe » ? Pas du tout ! Elle reflète aussi un accroissement de puissance sur la nature, de puissance

et de présence de l'homme à soi-même, un développement de son pouvoir d'expression. L'idée de la Raison est encore un très bon exemple. Raison bourgeoise : clarté et activité, législation et organisation — mais en même temps froideur et abstraction et organisation en réalité *bourgeoise* du monde !

Les œuvres de l'époque qui finit sont donc équivoques, elles portent en elles une contradiction qui se manifeste sous diverses formes. Mais dans tous les cas, leur duplicité est la duplicité essentielle de cette époque : marche en avant réelle, moment nécessaire de la civilisation et de l'humain — captés par une classe et par les formes créées à son usage. Il ne peut donc être question de nier en bloc l'œuvre culturelle bourgeoise de l'époque ascendante ; partout il y a quelque chose à prendre ; mais en même temps, devant cette ambivalence, devant l'implication étroite de ce qui est spécifiquement bourgeois, donc formel et négatif, et du contenu réel qui souvent s'oppose directement aux formes, il faut certainement une grande méfiance. L'un n'exclut pas l'autre — et c'est justement ce qui caractérise l'attitude critique révolutionnaire.

Avec le déclin de la bourgeoisie et son paroxysme impérialiste, les formes enserrant plus étroitement le contenu et tendent à l'étouffer. La duplicité s'aggrave. Le contenu de plus en plus violemment s'oppose à la forme, et la forme devient mensonge, apparence, manœuvre idéologique... La bourgeoisie a toujours doré la pilule et fait passer au moyen de ce qui était valable dans son œuvre, ce qui était spécifiquement bourgeois. Aujourd'hui, avec des idéologies où le grain de réel est infime, elle impose sa domination par la violence. (Exemple : l'idée de Race ou d'Absolu national.)

Le jeu de la forme et du contenu, de l'apparent et du réel, de la valeur bourgeoise et de la valeur progressive, s'achève en une hypertrophie du premier terme.

Dans cette hardie politique qui remplace la culture par la manœuvre idéologique, la pensée bourgeoise se permet toutes les audaces. Parfois elle mélange et brouille tout, dans un vaste délire, dans une irréalité générale de la conscience, sur laquelle la violence s'étend. L'idéologie du sang, de la race, de la volupté et de la mort, depuis

Barrès jusqu'aux hitlériens, organise ce vertige, ce voluptueux effondrement de la pensée dans les vapeurs de l'inconscient. Surréalisme et variétés vulgaires de la psychanalyse l'aident assez bien dans cette tactique! — D'autres fois, la pensée bourgeoise organise des raids contre la pensée révolutionnaire la plus précise; elle tente de l'escroquer (néo-hégélianisme des fascistes) en lui chipant ses thèmes, en les parodiant à son usage. Le passé se présente comme futur, la régression se proclame anticipation. Le formalisme virtuose des styles « artiste » jette l'indispensable poudre aux yeux. Leur but : que la pensée véritablement révolutionnaire apparaisse comme moins audacieuse, moins émouvante. Qu'elle ne se discerne plus bien du reste.

La pensée révolutionnaire se trouve ainsi sur son plan propre devant des responsabilités et des tactiques.

Epoque non révolutionnaire : la pensée révolutionnaire se pose dogmatiquement — et tout compte fait, facilement. Elle est à part, maîtresse de son domaine, toute audace est bonne.

Epoque révolutionnaire : tout le monde veut l'être et en bénéficier. Les ruses commencent. La pensée révolutionnaire n'est menaçante qu'en étant menacée. Elle ne met tout en jeu qu'en étant elle-même discutée, au milieu des ennemis multiples et de leurs multiples méthodes. Intimidations, grimaces, parodies, menaces — tout leur est bon. Et surtout les bêtises des révolutionnaires! Ceux-ci ne savent pas toujours que tout est changé et que l'enjeu précis, la culture, est posé sur le champ de bataille et qu'on se bat autour. Trop d'audace — pour avoir l'air toujours plus audacieux — et c'est un point gagné par l'adversaire. Un air fatal et hargneux, l'air « porteur de vérités historiques » — quel succès pour l'ennemi! Mais c'est juste la même chose quand la prudence s'en mêle, les précautions, les compromis, les circonlocutions — et l'ennui!

La manœuvre adverse vise à bloquer, politiquement et culturellement, les partisans de l'idée révolutionnaire — à utiliser l'exigence générale d'une révolution dans le sens d'une contre-révolution.

Il s'agit donc avant tout de maintenir l'idée révolutionnaire dans son sens total. Sans la borner à des buts

immédiats. Sans la limiter sous prétexte de tactique. Sans la laisser bloquer et parodier impunément par l'adversaire. En posant hardiment les questions sur leur terrain, en rendant coup pour coup.

Le but de ces essais n'est pas de poser ces questions sur un plan « philosophique » indépendant.

Cependant le plan culturel a une certaine spécificité. Il a ses luttes et ses problèmes. L'idée de la révolution est plus vaste que les revendications immédiates et les tactiques politiques. Sans être à part, elle est la fin dont ces actes sont les moyens. En période révolutionnaire, lorsque le prolétariat doit entraîner derrière lui des masses de population non prolétarisées, l'idée de révolution totale — libération et réalisation de l'humain — prend une importance propre, à côté des solutions économiques et politiques. Marx savait déjà que la compréhension générale de l'histoire est une raison de devenir révolutionnaire. D'un autre côté, des hommes entraînés par des revendications précises veulent savoir où ils vont, ce qui en sortira et quel est le but.

Ces problèmes ne sont donc pas indépendants ; ils correspondent aux problèmes politiques et sociaux, mais leur spécificité définit un plan propre, un ordre distinct de recherches.

VI

GRANDEUR DU RATIONALISME BOURGEOIS

Les progrès apportés par la civilisation bourgeoise ont été très inégaux suivant les domaines. Inégaux — et en relation complexe mais précise avec le développement de la bourgeoisie et de son rôle historique comme classe. Cette relation devient évidente quand on examine l'ensemble des sciences et l'ensemble de la culture. Développement colossal de la technique industrielle et des sciences de la nature qui servent à cette production, donc au profit capitaliste. Développement déjà moindre et plus tardif des sciences de la vie, biologie et médecine. Stagnation relative des sciences de l'histoire et de l'humain,

sociologie, psychologie, économie. Falsifiées dès le début, ces sciences restent à l'état d'aspirations et de formes à peu près vides encore.

Ce retard est présenté par les philosophes (Auguste Comte) comme une loi de l'esprit humain, alors qu'il est une loi sociale. Une société comme la société bourgeoise, fondée sur le profit et l'exploitation, a besoin de techniques physiques bien avant et bien plus que de connaissances physiologiques. Et même s'il y a une succession naturelle des recherches — les sciences physiques étant indispensables à la biologie, par exemple — un retard de plusieurs siècles est inexplicable autrement que par une cause sociale.

Les postulats de la pensée bourgeoise lui interdisent d'atteindre les plus hautes sciences : psychologie, sociologie, économie politique. Si l'exploitation de l'homme par l'homme est un fait essentiel et un rapport fondamental pour l'explication de tout l'humain jusqu'à nos jours, une culture qui nie ce rapport ne peut pas donner une histoire, une sociologie ou une économie cohérentes ! Aussi ces sciences hésitent-elles, se contentent-elles de petites constructions métaphysiques ou de petits résultats anecdotiques. Elles sont en état de crise avant d'être bien formées. A notre époque, avec les tentatives de réduire la production, le développement des techniques et par là les sciences physiques et mathématiques sont également menacées, après une période de magnifique épanouissement. La loi de rebroussement que nous avons énoncée pour l'ensemble de cette civilisation prend donc un sens particulier pour chaque domaine ; la courbe se différencie à l'examen, en un faisceau de courbes qui ont des formes spécifiques, avec un point de rebroussement inégalement situé. Ascensions inégales — régressions inégales encore, en rapidité et en capacité destructrice. La détermination de l'apogée et de la crise demanderait une analyse et une critique propres à chaque domaine.

La philosophie est le domaine où l'élan fut le plus soudain, le plus irrésistible et où la régression a été soudaine et destructrice. La plus grande misère a remplacé la plus authentique grandeur.

La philosophie moderne a accompagné la bourgeoisie. Elle a remplacé la théologie au moment où le commer-

çant et l'ingénieur industriel remplaçaient le chevalier et le clerc, où l'argent, le capital, la plus-value remplaçaient la rente foncière — où la puissance sur la nature (la connaissance scientifique), supplantait la religion.

La philosophie fut une théologie laïcisée — au moment où laïciser était un acte franchement novateur. La grande spéculation moderne a donc commencé par la proclamation de la Raison. Raison qui n'était pas divine, mais humaine, résidant dans la pensée de l'homme, autonome, ardente, pleine de confiance dans son affirmation terrestre et sa puissance. Avec Descartes, la Raison monte à l'assaut de la théologie faussement « rationnelle ». La Raison révolutionnaire se proclame capable de dominer le monde pour le pénétrer et même pour le façonner aux exigences des hommes. Elle revendique la clarté, l'intellection réelle des objets réels. La contemplation est rejetée ; c'est une pénétration, une élaboration intellectuelle des objets qui est réclamée par Descartes. Du doute et de la négation, Descartes tire dialectiquement une certitude ; il crée une méthode d'analyse, de critique, de construction idéologique dont le Discours de la Méthode proclame la fécondité illimitée et la portée universelle. Les premières lignes du Discours proclament aussi l'égalité des hommes quant à la Raison.

Après Descartes, son rationalisme tend à se transformer en une doctrine naturaliste de la réalité — en un matérialisme. Chez Spinoza cette tendance est si nette qu'il annonce le matérialisme dialectique¹.

Certes, la Raison cartésienne apparaît à notre méfiance accrue comme une assez étrange transcription du réel. Quelle entité abstraite ! Que faisaient donc réellement, pratiquement, les gens de ce temps ? Il en reste peu de traces dans la théorie philosophique. A tel point que l'on peut encore nier la correspondance...

Explorateurs, conquérants, pionniers, marchands — ils ouvraient des routes, comparaient des mœurs, élargissaient le champ de la conscience. Les premiers techniciens et manufacturiers essayaient leurs pouvoirs sur les forces naturelles. Premiers canaux, manufactures, pre-

1. La pensée bourgeoise n'atteignit le grand style que dans l'idéalisme rationaliste, bien que son apogée soit le matérialisme (mécaniste et sommaire) de La Mettrie, d'Holbach, Diderot, etc.

miers vagabonds, artisans ruinés. Et dans tout cela le philosophe n'a vu que cette existence décharnée, singulièrement abstraite, la Raison ? Toute l'aventure s'évanouit dans une entité. Oui, on est tenté tour à tour de donner tort au philosophe, à cause de son abstraction — ou à cette basse tourbe de gens qui s'agitaient, mouraient en courant après l'or et les épices, ou bien crevaient sur place en accumulant. Arnolphe, Harpagon... Le philosophe n'est-il pas un inventeur dans le vide ou un illuminé ? Où est la relation ?

Et pourtant quand les marchands revendaient du poivre, des glaces de Venise, des tissus flamands, ne fallait-il pas justement au philosophe une sorte d'aveuglement sur ces actions immédiates pour percevoir qu'à travers elles s'opérait déjà la disparition de tout isolement local, l'unification du globe, l'universalisation de l'Esprit — le règne de la Raison ?

Dans les dissociations entre la pratique et la théorie, entre la matière et l'esprit, le concret et l'abstrait, un devancement génial a été accompli. Et dès le xvii^e siècle une vaste solution était proposée. Le grand rationalisme a été un effort vers un regard total, — il ne fut guère qu'un regard et une théorie dont l'application fut la faille. Pourtant ce regard allait loin et en avant ; et cette vision, devenue elle-même insuffisante, fut comme prophétique. Grâce à l'abandon de tout immédiat — affectif, sensible, pratique — grâce à son abstraction même, le rationalisme fut l'instrument d'une universalisation de la pensée et de l'homme.

La religion avait réalisé l'unité spirituelle de certaines communautés humaines ; ces communautés restèrent toujours fermées et oppressives. La religion ne peut pas arriver à une universalité véritable, même par le détour d'une théologie rationnelle, ou par la violence des croisades et de l'expansion coloniale. Elle est trop magique, trop rituelle, trop contraignante. La philosophie contient et dépasse l'œuvre réelle et l'essence de toute religion : la recherche d'une communauté spirituelle. Elle rend universelle cette recherche en concevant la Raison philosophique, valable et déjà présente dans tous les esprits.

Le rationalisme a ainsi conçu l'unité spirituelle du

monde humain — et la philosophie fut un élément dynamique, c'est-à-dire plus et autre chose que l'expression d'un fait accompli : une force de propulsion et d'anticipation, une prospection plus profonde que l'univers bourgeois d'où elle montait.

Le grand rationalisme a posé comme objectif la puissance de l'homme sur la nature en lui et autour de lui, la libération de l'homme et l'organisation de ses forces, l'humanisation de la nature dans la pensée. Il a envisagé la construction d'un ordre humain. Le but idéal des aristocraties antiques était ainsi retrouvé, amplifié en fonction des démocraties industrielles modernes. Ce but reste celui de la civilisation, mais seul le communisme le fera passer de l'idéal dans le réel.

L'idée du « système » philosophique tel que tentèrent de l'achever les grands rationalistes (Spinoza, Leibnitz) contenait en la limitant aux proportions de l'œuvre d'un seul homme, donc au caractère idéal, rigide, déductif, d'une telle œuvre, l'admirable idée de *totalité*, l'exigence d'une intellection totale de l'univers dans la saisie des rapports réciproques de ses éléments et moments. Les sciences et les techniques en plein développement arrivaient à des connaissances partielles. La philosophie leur ajouta l'idée encyclopédique, le plan d'une réunion méthodique des connaissances partielles en une connaissance plus vaste, plus élaborée du Tout. Idée admirable, vraiment *moderne*, que la culture bourgeoise après l'échec relatif de Diderot a vite abandonnée — *et qui doit être reprise comme un des objectifs de la culture.*

Tout comme l'économie bourgeoise, la philosophie comporte, à côté d'une œuvre constructive mal élucidée pour elle-même, une œuvre de destruction utile. La philosophie fut une arme incomparable de la critique. Féodalité, autorité, religion, mœurs, traditions, tout y passa. La critique rationaliste proclama qu'elle mettait le monde entier à l'épreuve de la raison. Sa capacité destructrice de vieilles idéologies dépassées fut bien supérieure à celle des sophistes grecs, quand la société marchande remplaça l'antique aristocratie des cités. Notre rationalisme moderne eut un élan qui correspondait bien à la puissance, à l'orgueil, aux espoirs de la bourgeoisie. L'œuvre critique de Marx ne se comprend pas sans ces

illustres précédents : Rabelais, Montaigne, Descartes, le traité Théologico-Politique, l'œuvre de Diderot.

Autres résultats de la période philosophique : les notions d'objectivité, de vérité et d'universalité. Le vrai est indépendant des individus et des révélations et ne peut résider dans l'obscur inexprimable.

Enfin il faut porter à son actif une acquisition infiniment précieuse. Le philosophe le plus idéaliste, le plus incroyablement et absurdement rationaliste — et cela quelque peu en retard, près de deux siècles après la conception de la Raison — présente dans son dévergondage philosophique précisément la méthode qui dépasse cette philosophie. Sous une forme caricaturale, à cette extrême pointe de la spéculation pure, la réalité et l'histoire réelle s'expriment chez Hegel par la *dialectique*. Au paroxysme de son effort géant pour saisir tout le réel et le déduire et unir tous les termes dans une systématisation totale, la pensée rationaliste a découvert la contradiction dans le réel et l'unité des contraires. Dans Descartes et Spinoza on trouve déjà l'unité du négatif (le doute) et du positif (la certitude) — l'unité de l'homme et de la nature, du tout et de la partie. Et dans la déduction transcendantale de Kant on trouve déjà l'ordonnance : thèse, antithèse, synthèse. Mais chez Hegel la méthode dialectique arrive à la pleine conscience d'elle-même. Cependant elle ne dépasse pas la spéculation et ne rejoint pas le matérialisme. Au contraire elle reste curieusement emmêlée avec une idée anti-dialectique par excellence, une idée idéaliste de la vérité éternelle, accomplie, systématique, exclusive donc de tout devenir vraiment concret.

Dans le système hégélien les termes sont encore souvent des termes métaphysiques ou pris dans un sens métaphysique. Ils ne sont pas pris dans la réalité de l'histoire concrète. Leur dépassement dialectique n'est pas réel, mais idéal ; ils ne sont pas, au cours d'une lutte et d'un conflit réels, abolis et ressaisis à la fois par la force qui triomphe. Pas de drame vivant, mais un échafaudage dans la tête du métaphysicien, une échelle d'abstractions. La série de termes forme une hiérarchie rigide, éternelle, où le plus bas subsiste pour supporter le plus haut. Rien n'est surmonté réellement dans le système. L'esprit absolu — et, non l'homme vivant — est

au centre de cette construction du monde. La métaphysique de Hegel, malgré sa génialité et tant d'admirables fragments, est non seulement abstraite, mais déformée en anti-dialectique. Elle ne peut être redressée qu'en étant profondément transformée.

Elle n'était encore qu'une philosophie poussée jusqu'à l'absurde, jusqu'à l'éclatement de ses contradictions et jusqu'à l'effort désespéré pour se sauver en se dépassant, sans se renoncer. Mais par cela même, la doctrine de Hegel représente les conquêtes suprêmes de la philosophie.

VII

LA CONSCIENCE PHILOSOPHIQUE

La philosophie rationaliste moderne, spécifiquement bourgeoise, tendait donc au matérialisme et à la dialectique, mais isolément¹. Son impuissance radicale à atteindre pleinement ces deux termes dans leur unité montre bien comment cette forme de pensée arrivait épuisée et incertaine à son sommet pour retomber ensuite.

Le matérialisme dialectique — en qui trouvent leur unité et perdent toute étroitesse la dialectique et le matérialisme — ne pouvait apparaître qu'avec une autre époque et une autre espèce d'hommes : comme idéologie spécifique de la classe prolétarienne.

Le rationalisme, c'est-à-dire la philosophie bourgeoise et même la philosophie dans son essence — est resté unilatéral. Ce qui s'explique très bien par la vie et l'époque bourgeoises. La Raison, entité abstraite, sublimation ? Mais bien sûr. Les représentants théoriques des hommes nouveaux de ces temps-là — les bourgeois — ne pouvaient pas et ne devaient pas exprimer le social qu'ils avaient sous les yeux. La lutte de ces hommes

1. L'empirisme anglais fut une expression idéologique de la bourgeoisie plus prudente et moins éclatante que le rationalisme, mais aussi audacieux.

contre la féodalité, le développement des techniques, des sciences et du commerce, tous ces facteurs nouveaux obligeaient à *laïciser la conception du monde* ; ils ramenaient la pensée de l'au delà au terrestre et des rapports magiques avec des Personnes transcendantes aux problèmes terrestres d'organisation, d'éthique, de connaissances. Cependant, la classe bourgeoise en tant que classe n'était pas encore assez forte pour se proclamer complètement indépendante de l'idéologie féodale et religieuse ; il fallut, tout en modernisant la conception du monde, rassurer les féodaux, montrer que le progrès des forces nouvelles ne menaçait en rien les principes religieux anciens. De là, le caractère abstrait de la raison, d'autant plus abstrait que les concrets qu'elle devait unir étaient plus opposés l'un à l'autre. Cette abstraction était déjà une ruse, un brouillard dans lequel le monde nouveau encore en germe s'enveloppait pour se protéger. Plus tard, la bourgeoisie utilisera la même arme — l'abstraction, contre la nouvelle classe qui monte à son tour, le prolétariat. Toutes ces ruses de l'esprit ont été possibles précisément parce que la bourgeoisie naissante n'agit pas pour la satisfaction de son esprit, mais bien pour son profit. Sa conscience de classe se manifeste avant tout comme volonté de profit. Tous ces hommes nouveaux agissent chacun pour lui-même, ils calculent, ils accumulent. Ils sont un peu usuriers, tous. Très prudents, soupçonneux, clandestins. Ils pensent et se méfient. Ils tiennent des comptes. « Livres de raison », certes oui. Et comme Arnolphe est raisonneur ! Comme son égoïsme est à longue échéance ! C'est la Raison. La primauté métaphysique de la Raison et de l'Esprit apparaît alors comme illusion et prétention assez curieuses mais indispensables à des hommes qui accomplissaient une œuvre vaste, mais sans plan et sans savoir où ils allaient. L'entité métaphysique les rassure, les encourage. A côté de l'autre Dieu, le Dieu d'Abraham et d'Isaac, qui est toujours là avec son pouvoir formidable et ses biens d'Eglise, surgit le dieu plus progressif, plus dynamique des philosophes (Pascal exprime sous une forme tragique le conflit entre les deux). Le nouveau dieu, la Raison, donne aux bourgeois la force de continuer dans l'ombre leur tâche aveugle, mais dont ils

pressentent qu'elle a un avenir. Le bourgeois avait grand besoin d'être rassuré autant à cause de ses audaces que de ses peurs. Et il lui fallait aussi des arguments pour répondre aux artisans ruinés. Car ce lourd bourgeois paisible était, malgré lui, et sans doute effrayé de son œuvre, un ravageur. De haut en bas, du roi à l'artisan, il menaçait tout. La Raison des philosophes a tout couvert. Elle répondait à tout. Elle permit de garder la bonne conscience dans le profit et de croire qu'en définitive tout allait s'arranger. Elle a permis d'être âpre et dur en toute tranquillité. N'était-elle pas austère et quelque peu calviniste ? L'argent était toujours un peu diabolique pour les vrais chrétiens et le prêt fut longtemps interdit. Mais la Raison encourageait l'économie, la raideur austère, la thésaurisation, et le « juste » intérêt !

L'Esprit fut la compensation nécessaire à toute œuvre bourgeoise. Pour rétablir l'équilibre et pour tout justifier il y eut la « valeur idéale ». Non seulement le philosophe isolé et l'intellectuel spécialisé se crurent les créateurs de leur monde d'idées — mais ceux qui eurent besoin d'eux, eurent justement besoin pour leur hygiène mentale de cette réfraction idéaliste.

La Raison affirme au bourgeois — sans qu'il ait à se demander si cette autorisation lui vient de lui ou d'un Autre Monde — qu'il est libre de commercer, d'acheter et de vendre, d'évaluer en argent et d'échanger tout objet et tout être vivant. Elle lui dit que c'est un droit imprescriptible de tout homme d'avoir des « propriétés » qui sont « à lui » et dont il doit disposer « librement ». Il doit être libre d'envoyer les produits de son capital sur des routes libres de péages. Et libre de faire travailler des hommes libres de lui vendre leurs corps pendant quelques heures par jour. Et il ne doit pas trouver devant son argent des obstacles venant du vieux temps, des religions, des idées féodales, des préjugés. Liberté : table rase, air libre, toutes possibilités de manœuvrer pour l'abstraction argent ! — La raison souffle dans l'oreille du bourgeois qu'il est idéalement et « humainement » l'égal du noble qu'il hait et ruine peu à peu — et aussi que l'artisan ruiné, nouveau salarié, doit se consoler avec cette égalité théorique et attendre en toute tranquillité le règne de la Raison.

D'où son immense succès bourgeois et petit bourgeois depuis Descartes jusqu'aux idées jacobines.

Une tare congénitale pèse donc sur la philosophie, c'est-à-dire sur le rationalisme moderne. Tout de suite, de par son origine, il met les idées avant et au-dessus des choses dont elles sont les idées. La bourgeoisie avait besoin d'une philosophie idéaliste, car elle avait besoin d'une justification idéale et de présenter ses objectifs et ses intérêts comme des vérités éternelles.

L'idéalisme se déduit des caractères historiques de la pensée bourgeoise. Il devait d'un côté paralyser les tendances au matérialisme et d'autre part ne permettre à la philosophie d'atteindre ses formes les plus élevées que dans des convulsions et contorsions mystificatrices (Hegel).

La philosophie idéaliste est donc le contraire d'une philosophie « pure ». Elle exprime une évolution très complexe où toutes sortes d'éléments sont amalgamés en une « unité », et une « cohérence ». Dès son début elle est partiellement faite d'apparences, elle contient en elle-même son frein. Elle n'a jamais été vraiment radicale, n'a jamais été jusqu'au bout de sa propre originalité.

Les œuvres de l'époque bourgeoise, les plus grandes comme les autres, ont quelque chose de raté. Trop de manières et de précautions. Rien de tout à fait franc et hardi. Les créateurs n'ont jamais dit tout à fait ce qu'ils voulaient dire. Ils n'ont pas pu et n'ont pas su. Leur pensée a toujours pris un détour et a dû s'envelopper. La finesse de Montaigne a justement cela de gênant. Et même la jovialité paysanne de Rabelais. Le cynisme du XVIII^e siècle sent aussi un peu le renfermé et la peur des coups de bâton. Et toujours dépasse le bout de l'oreille du philistin, pétri de satisfactions intimes et de politesses. Jamais le grand style insouciant et libre qui tient en soi-même son mouvement et sa force. La pensée bourgeoise n'a jamais existé par elle-même, mais toujours contre quelque chose : la féodalité, le prolétariat ; — après tout, que fut son époque ? Une transition continue. — Et même cette pensée n'a jamais été tout à fait contre. Elle a toujours manœuvré. Descartes lui-même est assez basement précautionneux, rempli d'obscur pactes avec la scolastique, bien mis en évi-

dence par les néo-chrétiens. Au moment où il vient affirmer l'universalité de sa méthode, il lui soustrait déjà tout ce qui n'est pas science de la nature. Est-ce de la peur ? Est-ce la nécessité de jouer au plus fin avec la répression médiévale ? Bien sûr. Mais c'est aussi la préfiguration des futures trahisons bourgeoises envers l'universalité de l'humain et de la pensée dont la bourgeoisie se sera seulement *servi*.

C'est aussi l'expression d'un besoin, d'une situation ; plus encore : d'une *fonction* de compromis. La bourgeoisie n'a jamais été tout à fait révolutionnaire et elle ne pouvait pas l'être. Son but était-il la construction d'un monde nouveau ? Mais non. Elle était forcée de construire et de détruire, mais elle aurait préféré se glisser dans l'ancien monde. L'idéal du bourgeois a été de s'ennoblir. Il n'a fait une révolution que malgré lui, avec une grande bonne conscience de son « droit », et à la dernière extrémité, et lâchement, en se servant du prolétariat naissant.

La philosophie ressemble dès le début aux châteaux pour milliardaires faits avec des morceaux de cathédrales. Elle a adapté aux besoins nouveaux les grands thèmes théologiques : Dieu et le diable, la substance, l'identité, l'éternité. Elle s'est chargée de mettre la contemplation dans le commerce. « Approchez, voyez Dieu. Pas besoin d'être au cloître. Voici le monde à la portée de toutes les bourses ! ». Belle enseigne d'auberge — la Raison.

Le rationalisme a voulu relativiser et individualiser la théologie, la laïciser en l'aménageant d'après les conquêtes nouvelles : sciences et techniques, activités de l'individu échappé à la communauté médiévale.

Dès l'origine, par ce compromis (très conscient chez Leibnitz) le rationalisme s'est mis sur le terrain des produits idéologiques déjà achevés et même dépassés. Il a ignoré la corrélation de toutes les activités humaines, de la production matérielle et de la production des idéologies, de la structure sociale et des idées. La philosophie — et c'est ce qui la définit comme telle — a pris dès le début une attitude non-pratique : une pose de contemplation, d'intellect pur. Jusque dans son élan le plus « profond » (mais c'était justement un caractère de cette « pro-

fondeur ») elle a prétendu renfermer l'univers dans *une* attitude, dans un acte *unique*, dans un *individu* : la spéculation, le système, le sage.

Trop d'orgueil, — après trop d'humilité!

Par nature, cette spéculation était destinée à prendre la partie pour le tout et le résultat pour le principe — les idées, et *ses* idées, pour la cause, l'explication, le fondement du monde tout entier. Grossière, grotesque duperie, qui a rendu le « sage » justement ridicule aux yeux des foules. Quel comique, en effet, dans la conviction et le sérieux et les intimes solennités du « penseur », fût-il Spinoza! « Attention, la pensée passe! Je n'ai l'air de rien, mais je suis chargé d'un monde; d'une responsabilité infinie. Je suis ivre de vrai. Prince incognito, prince de vos âmes. Courez, besognez, je pense, et je pense pour vous. J'ai presque honte : je vous vole quelque chose. Quel discret hommage; vous ne me reconnaissez même pas, moi plus vous que vous-mêmes! — Et pourtant leurs âmes devraient frémir. Ah, quelle solitude, enveloppé que je suis dans la Pensée!... Mais ils ne sont tous que la matière que je pense. Allez donc, hommes sans vérité, dédaignez l'homme vrai. Il vous a, il vous possède, il vous aime au passage. Il vous dérangera avec sa vérité, soyez-en certains. Puis il se retirera dans son refuge éternel et vous ne pourrez plus rien ni pour lui, ni contre lui... »

Morgue secrète, arrogance. Invulnérabilité et sécheresse. Infini sérieux. Chez aucun de ces hommes, nous ne trouvons quelque chose de très humain : un certain sens de l'humour. Prêtre consacré par lui-même à lui-même. Puanteur cachée. Voilà le Sage.

D'où la méfiance des masses. Dans le duel de ces Sages et des masses, comment s'empêcher de donner raison aux masses ?

La conscience spéculative est tronquée et truquée. Elle ne connaît pas ses propres rapports avec le réel. Elle se croit communicante avec un monde supérieur, et en effet elle est séparée du monde matériel et social — mais d'une séparation qui est encore un lien inconscient et abstrait. Que se propose cette spéculation ? D'atteindre et d'établir la « Vérité », donc de transformer les idées et non les choses. Les idées, les reflets, les aspects —

l'interprétation, le système des choses, jamais les choses elles-mêmes ! Elle n'examine pas si son idée de la Vérité est vraie. Plus elle croit pénétrer ou susciter un monde de vérité, plus cette vérité n'est qu'une interprétation, donc une acceptation de ce qui existe, de ce qui existe *non philosophiquement*, avant et en dehors du philosophe. Et sa « vérité » de plus en plus légitime et justifie le fait accompli et l'absence de vérité, et se contente de concevoir le réel comme divin et « rationnellement réel ». Le monde de vérité, l'opposition de l'idéal et du réel aboutissent à la transcription en « vérité » de la réalité donnée empiriquement. La Raison paralysée et privée d'efficiencé apparaît éternelle. Le rationalisme devient une adoration de la Raison. Lui, le révolutionnaire et le prophète, contient et met au jour une scholastique ! Tel est son ver rongeur, son conflit secret datant du premier jour.

Si Descartes accorde une efficiencé pratique à la Raison, pour Leibnitz — ce conciliateur glacé, grand maître en compromis — elle n'est déjà plus qu'une entreprise d'optimisme officiel. Formalisme et conformisme sont déjà bien installés dans cette pensée encore débutante.

Les hommes nouveaux de l'époque bourgeoise souffraient d'un tas de contradictions. Leurs désirs et leurs ambitions dépassaient toujours l'œuvre accomplie ; ils se débattaient contre la lenteur de l'histoire et ces réalistes étaient obligés de rêver. Ils étaient pris entre leurs lâchetés et leurs ambitions, entre leur optimisme et leur échec individuel, entre leur désir de luxe et les nécessités de l'accumulation, entre leurs conceptions souvent périmées et les transformations dont ils étaient les acteurs. De mille manières matérielles et morales ils se heurtaient aux féodaux. Drame de plusieurs siècles, ensemble de petits drames cachés dans la conscience des bourgeois et des marchands, au fond de leurs alcôves et dans leurs dialogues avec les livres de messe et les livres de compte !

La philosophie aménage au bourgeois les idées qu'il doit se faire de lui-même pour tout supporter. De proche en proche, par les premières gazettes ou le théâtre, l'homme du Marais reçoit ce bénéfice des « hautes » spéculations. Valeurs plus que vérités ! En éliminant des consciences marchandes et capitalistes ce qui décidément

était trop gênant ou trop périmé, en présentant des objectifs généraux et humains, la philosophie ne se contente pas d'offrir à la bourgeoisie un plan d'ensemble et une vue cavalière sur son œuvre. Elle fournit à *chaque bourgeois* une vie spirituelle. Ce qui veut dire qu'elle le débarrasse idéalement des conflits intérieurs et extérieurs au milieu desquels il s'agite. L'univers philosophique a toujours été cohérent. C'était sa raison d'être. Bien que chaque système ait eu sa cohérence particulière, les derniers de l'espèce continuent à présenter formellement la cohérence comme un critère. Étrange position. Pourquoi ? Mais c'est ce qu'on attendait des systèmes, c'est ce qu'on en attend encore, c'est ce qui les rend utiles¹.

Exemple parfait : Kant.

Il ramasse toutes les contradictions qui s'accumulaient dans la vie des philistins petits bourgeois d'Allemagne. Et la science et la foi — et le réel et l'idéal — et l'objectif et le subjectif — et le mal et le bien — et le bonheur et la vertu — et le devoir et le plaisir — et la jouissance et l'économie. Tout va dans cette soupe. Le but de Kant est-il de surmonter *réellement* ces contradictions, c'est-à-dire de les éliminer de l'existence ? Non ; l'idée d'une solution pratique, d'une intervention dans le monde pour changer les choses n'effleure même pas Kant. Sa préoccupation est de découvrir un modus vivendi, une éthique astucieuse, un art de vivre dans le monde contradictoire en gardant à la fois tous les termes et en donnant à chacun son dû. Nous devons avouer qu'il s'en est habilement — « génialement » — tiré. Le carac-

1. Cf. Hegel, *Conférence sur l'histoire de la philosophie*, édition anglaise.

Page 52.

... La philosophie apparaît pour la première fois quand une race a dans une grande mesure quitté sa vie concrète, quand la séparation et le changement des classes ont commencé, quand un abîme est né entre les aspirations internes et la réalité extérieure, et que les vieilles formes de la religion ne sont plus satisfaisantes...

... C'est alors que l'Esprit se réfugie dans le clair espace de la pensée pour créer pour lui-même un royaume de pensée en opposition avec le monde de l'actualité, et la philosophie est la réconciliation qui suit la destruction de ce monde réel que la pensée avait commencé.

tère équivoque d'une telle entreprise, Kant l'a hardiment érigé en système. Un monde double (le noumène, le phénomène) lui a permis de tout sauver. Religion, morale, science, tout a sa place dans les étagères de cette épicerie. Kant a créé un système ingénieux de catégories telles que les incompatibilités disparaissent, que les problèmes sont esquivés, que les conflits sont transportés et pacifiés par le conciliateur — philosophe. La vie bourgeoise, sous les espèces du petit bourgeois de Königsberg, puritain, vertueux et surtout économe et soumis, est ainsi sanctionnée par la philosophie et sublimée en sagesse éternelle. Beau travail !

Le philosophe passe encore pour le contempteur des dieux — et il n'est déjà plus qu'un maître d'hôtel !

Encore Kant voyait-il les contradictions. Et c'est sa grandeur. Il préparait Hegel. Mais il préparait surtout la venue de ceux qui cachent les conflits en distribuant des notions dans des casiers tout préparés. Kant fournit encore des casiers et un confort moral à des milliers de petits bourgeois moralisateurs et d'universitaires. Il a posé jusqu'aux problèmes que les scolastiques de la décadence bourgeoise croient résoudre contre lui. Science et foi notamment. Kant est le philosophe bourgeois, le philosophe type.

La philosophie a donc eu cette fonction sociale : opérer des compromis théoriques et ne percevoir les contradictions que pour découvrir une « profonde » absence de contradictions, une identité éternelle, une unité idéale, une substance métaphysique, la Raison ou l'Esprit adoré.

Satisfaction de l'âme, préservation de la bonne conscience, éternisation spirituelle de l'ordre établi — telles furent les marchandises fournies par les penseurs. Mais comme le monde réel de la bourgeoisie (le monde des forces productrices et des rapports sociaux) était mouvant, il fallut réinventer bien des fois les « compromis ». D'où les « progrès » et le mouvement des systèmes qui réjouit tant les sorbonnards. Chacun le voit aboutir... à lui-même.

A mesure que le rationalisme se perfectionnait, son œuvre de travestissement supplantait son œuvre de bouleversement. La prédominance s'affirmait de l'aspect conservateur bourgeois sur l'aspect révolutionnaire. Comme

la bourgeoisie devenait réactionnaire, solidement installée au pouvoir économique et politique, sa pensée devenait peu à peu un instrument de réaction. L'ordre rationnel s'identifiait avec l'ordre bourgeois. L'idéal rationnel n'est plus qu'un idéal moral sentencieux et solennel : la dignité de la Personne. Dignité qu'on proclame au moment où l'on traite de plus en plus indignement les hommes et où seul le pédant et le philistin sont pleins de leurs comique « dignité ». Et que devient cette illustre liberté de la pensée, premier bulletin de victoire, premier chant de l'aube rationaliste ? Certes, elle ne disparaît pas. On en parle de plus en plus : elle devient la forme la plus vague et la plus indéterminée de la pensée, la faculté de penser sans que cette pensée ait un contenu déterminé. On pense à la liberté de pensée. On se flatte, on s'enchant avec elle. Et c'est la dernière pensée du rationalisme dégénéré, devenu forme de la domination et du déclin de la bourgeoisie.

VIII

FAILLITE PRATIQUE DU RATIONALISME

C'est avec l'illustre Déclaration des Droits de l'Homme que le réel et le rationnel bourgeois se trouvent enfin unis. L'ordre rationnel sanctionne en le dissimulant l'ordre réel qui est bourgeois. Dans cette déclaration il ne s'agit ni des droits de la femme, ou de l'enfant, ni du droit de l'homme au travail et à la culture. Et l'on pourra refuser ou n'accorder que bien lentement quelques-uns de ces droits concrets et même les reprendre sans attenter à la Déclaration ! Ce sont les droits de l'Homme en général, les droits de l'idée de l'Homme. Mais le droit de propriété est bien et dûment stipulé.

Après la Déclaration et pendant tout un siècle le rationalisme bourgeois exprime et couvre la tactique politique de la bourgeoisie. Les idées démocratiques libérales, puis les idées réformistes et social-démocrates ne sont autre chose que l'idée du progrès continu et du perfectionne-

ment rationnel du monde. Le réel, imparfait encore, est cependant déjà pénétré de raison, et il suffit de développer ces germes. Les lois économiques, le jeu politique des partis concourent à une harmonie finale dont l'État est à la fois figure et agent régulateur. Harmonie rationnelle — synthèse rationnelle des intérêts — pas de lutte de forces et de classes. La Révolution de 1789 répand en Europe les idées libérales ; l'idéal d'une fraternité universelle des individus et des peuples « libres », groupés dans une société des nations, est l'enveloppe de la pénétration capitaliste en Europe continentale. La parade démocratique cache la toute puissance croissante de l'argent. L'idée de liberté masque le très « libre » jeu des lois économiques propres au capital : concentration, accumulation, loi des salaires. Il faudra un siècle à cet idéal pour se réaliser dans une Société des Nations, c'est-à-dire pour faire aussitôt faillite. En d'autres termes, pendant plus d'un siècle la domination de la bourgeoisie sera assez solide pour garder le masque de la « liberté » et de la Raison. Puis l'ordre capitaliste cessera d'avoir ce caractère de régulation naturelle des faits sociaux qui semblait attribuable à une Raison. La faillite de la démocratie et du rationalisme libéral sera proclamée par le fascisme. Et c'est alors le retour au particularisme national contre la pseudo-universalité de la Raison ; le retour du sentiment direct contre l'anonyme abstraction rationaliste — au mysticisme contre la clarté. Les créations de la philosophie : vérité, totalité, universalité, humain, objectivité, sembleront discréditées et vidées de sens. Ce mouvement est déjà visible avant la fin du XIX^e siècle, chez Nietzsche, par exemple, bien plus « génialement » que chez Bergson.

De cette faillite, de cette destruction de l'idéal philosophique, de ce retour à la théologie du cœur ou de l'abîme, il est impossible de ne pas rendre partiellement responsables les rationalistes. Ils ont trop menti. Les rationalistes ont trahi l'élan de la Raison. Voltaire voulait déjà mentir au peuple et lui proposer un dieu auquel il ne croyait guère. Sous couleur de liberté universelle et d'ailleurs en ébranlant réellement les institutions féodales en Europe, c'étaient tout de même des buts assez intéressés que poursuivaient les jacobins et Napo-

l'éon. Le rationalisme universaliste formait des patriotes. La Raison était déjà la « raison française » dont on nous a tant turlupiné les oreilles. Les concepts et le vocabulaire sont restés les mêmes qu'au début dans la période révolutionnaire de la Raison. Mais la notion de vérité couvrait le mensonge bourgeois. La notion d'humain, de plus en plus, dissimulait les tactiques, colonialisme ou négation « idéale » des classes. Après avoir représenté les intérêts de la masse des hommes contre la féodalité, donc après, avoir à juste titre formé et proclamé ces notions d'universel et d'humain, la pensée bourgeoise se préoccupe de paralyser les classes exploitées en les contaminant par les vertus de l'homme bourgeois, par ses buts, par son idéal, sa figure, son style de vie. Le mot « humain » devient alors un piège, une incantation sentimentale et pleurarde, une manière de regarder trop loin pour abaisser les yeux sur les hommes réels. L'universalité prétendue ne signifiait que le monde borné de l'intellectuel chargé de sécréter la dose d'« idéal » indispensable à l'oppression réelle. Le jour où les intérêts de la bourgeoisie deviendraient brutaux, l'universalité et la vérité bourgeoises étaient destinées à s'écrouler. — C'est ce qui est arrivé!

Les domaines de l'universel, de la totalité et de la vérité étaient ceux que la bourgeoisie décadente devait abandonner en premier lieu. Elle les a quittés en fait il y a un siècle et demi. Elle abandonne actuellement jusqu'à leur forme et leur apparence.

Qu'est donc devenue, depuis son triomphe officiel et sa domination politique, la systématisation rationaliste ?

Une piteuse scolastique. *Ver pag. 46*

C'est avec entrain, avec l'enivrement de la bonne conscience que nos derniers « philosophes » ont dépecé les grandes œuvres et amplifié leurs déficiences.

Aujourd'hui, la philosophie n'interprète plus le monde, mais la science qui travaille sur le monde. Abstraction à la deuxième puissance. Le philosophe n'intervient même plus comme tel (mais il intervient comme politicien auxiliaire!), il se contente de venir après tout le monde, savants, littérateurs, hommes d'État. Il regarde faire et enregistre. Le fait accompli c'est le rationnel ; c'est l'objectif. Il interprète des interpréta-

tions. A l'usage de qui ? — De quelques étudiants ennuyés qui se reprochent et combattent déjà professionnellement leur ennui. A l'usage d'un petit monde fermé de spécialistes douillets et raffinés. Et aussi à l'usage des journalistes et démagogues à la recherche de thèmes.

La Sorbonne. Temple de la Raison. Plusieurs espèces de penseurs. Nous avons beaucoup de gourmets d'idées ; ces fiers philistins ont l'agréable conscience d'être partout chez eux. C'est ça l'éternité ! L'univers, le passé, l'histoire, un jardin à la française, si bien arrangé. Ils contemplent les drames du monde comme le travail des taupes sur la pelouse. O les hommes supérieurs !

Un bon nombre, espèce pullulante, joue encore au non-partisan. Ce sont les juges et les témoins universels. Les enregistreurs patentés. Ils croient que tout est fait pour eux, pour être noté par eux. Le mot « neutre » qui signifie ailleurs « châtré », ils le prennent pour un éloge. Ce sont des gens qui ne se limitent pas.

La scolastique moderne a donné le spectacle des pires comédies. Ces gens « critiques » étaient d'un sérieux digne des grands bouffons. Que de doctrines « originales » ! Une nuance nouvelle ? Les penseurs arrivaient avec leurs attirails de microscopes et regardaient le brimborion nouveau-né. « Une doctrine ! — une découverte ! — un génie ! — un confrère ! » Ces professeurs en lunettes assis sur des brindilles croyaient discuter d'astre à astre. Les congrès se rassemblaient ; les historiens, vol de corbeaux, arrivaient. Le faiseur de comptes rendus était décoré comme les autres ; les ratés avaient toujours cette ressource. A chaque maître des disciples. Et aucun n'osait rire...

La scolastique bourgeoise a eu (elle a encore) les caractéristiques de la scolastique médiévale. Même spéculation absurde, même micrographie ; nuances infinitésimales et admirations éperdues. Bien retranchée, riche, sans risques, elle est reçue dans la bonne société, et pour être à la hauteur de l'ironie et du scepticisme des milieux rentiers et financiers, elle se prétend un jeu au moins aussi amusant que le bridge, les échecs ou les mots croisés.

Malins, les « néo-philosophes ». Ils ont créé un air de complaisance générale. Les beaux esprits publient

1. - Ennuyés - en fait, abrutis

des livres ; on se critique gentiment, avec bien des courbettes courtoises, comme M. Brunschvicg critique M. Bergson. On s'emprunte des morceaux. On se passe des bouts d'idées. République des bons amis de l'Esprit, politesses tristement rendues, compliments et grands élans, voilà le bon ton. Comme ils sont révolus les temps sauvages de la critique et de la rigueur ! Quel paysan du Danube oserait rappeler la vie de Spinoza autrement que pour le pittoresque ?

Mais ce sont là les mœurs du temps de paix. Qu'un conflit social profond éclate, et voilà ces *détachés* qui sont tout d'un coup dans la vie réelle. Sans que leur système change le moins du monde ! M. Bergson déclare que la France, c'est l'Esprit, et l'Allemagne, la matière. L'Allemand Frobenius lui répond que la ligne des Vosges délimite les frontières entre le sens profond du Réel (Allemagne) et le sens grossier du fait (France). Le détachement philosophique se révèle une comédie, et le lien devient manifeste, celui d'une servitude plate et aveugle. La pensée pure n'a cessé d'être la chaste servante de la théologie que pour devenir prostituée du capital.

Toute l'attitude philosophique s'éclaire ainsi d'une lumière nouvelle. Aujourd'hui elle ne crée plus ; elle sert. Elle sert à occuper les spécialistes, à montrer qu'il existe bien toujours une haute culture, à organiser des pauvres évasions — des évasions bon marché, à la portée des professeurs, employés, rentiers amoindris, évasions sans yachts et sans sleepings, consolation de pacotille, au delà de bouquiniste, moindre mal par rapport au désespoir. Voilà l'aboutissement de Descartes et de Spinoza — et leur trahison !

A ce point de détachement, religion et théologie apparaissent comme compatibles avec la philosophie — et même comme des philosophies. Le sens de l'histoire idéologique est complètement perdu. Tout se mêle et devient compatible dans une « raison » ou un « esprit » universels... pour le passé, sac admettant tout, renfermant tout, justifiant et tolérant tout sur le même plan.

C'est ainsi que la négation de la philosophie peut apparaître comme une philosophie et même comme un salut métaphysique, fin et terme de l'inquiétude d'une pensée vide.

Bien sûr, monsieur Benda, nous n'avons plus affaire à des philosophes, mais à des renégats. Ils sont si veules et vains qu'ils font haïr la pensée par la jeunesse ; ils la poussent dans le renoncement à l'intelligence et relèvent de l'explication sociologique plus que de la critique.

Cependant laissez-nous vous dire qu'un parti des philosophes est une grosse naïveté. Et que ces renégats ont été jusqu'au bout, en niant la philosophie, d'une secrète contradiction qu'elle portait en elle, et qui se résout *en autre chose* que la philosophie.

Sauver la raison, oui ; mais non en la limitant à l'abstraction et à la pure théorie, et non pour sauver ceux dont nous venons de parler. Qu'ils soient emportés. Après le trop bon temps qu'ils ont eu, que le mépris les couvre. Ce sont les grands, les authentiques, et eux seuls — Descartes, Spinoza, Diderot, Hegel — qu'il faut dégager du fatras des décadents. D'eux part une nouvelle ligne vers *autre chose* qui est un élargissement de la raison. Nous n'oublierons pas la petite tache, le germe noir qu'ils portent, — même ceux-là. Pas de retour à eux. Avec eux, en avant !

— Le sens de notre vie, c'est notre vie telle qu'elle est.

Le sens de la vie d'un esclave, ce n'est pas l'immortalité d'une âme rachetée par des souffrances terrestres. Et ce n'est pas non plus la contemplation du destin. C'est tout simplement l'esclavage.

Le sens de la vie d'un travailleur salarié en régime capitaliste, c'est tout simplement la production de la plus-value.

Poser lucidement — c'est-à-dire en définitive et dans le sens le plus noble du mot *philosophiquement* ! — le problème du sens de la vie, c'est dépasser la religion et aussi l'idéalisation philosophique de la vie. L'enveloppe « spirituelle » se déchire. On découvre qu'il n'y a pas de sens de la vie qui égalise dans l'abstrait les êtres humains. Le sens d'une vie, c'est ce qu'elle est réellement. Voilà ce que dit le matérialisme, après avoir démontré le sens caché et exploiteur, le sens de classe, des autres réponses à cette question. Il ne s'agit plus de chercher des interprétations qui permettent à la vie réelle de rester enchaînée, mais de transformer les condi-

tions données et historiquement évoluées de la vie, pour lui conférer la plénitude, la totalité — pour ouvrir la voie d'un nouveau triomphe humain. L'épanouissement, l'humain total, ne peut pas être une efflorescence ou un paroxysme, il doit être dans la vie quotidienne et pratique. Ou bien il n'est pas.

Le problème de la vie ne peut être résolu que par une conception du monde et une méthode pratique qui veuillent délibérément augmenter la puissance humaine réelle. L'Esprit le plus pur est limité dans le temps comme en intensité. Il n'a jamais prétendu être qu'un éclat momentané, une flamme. Il ne s'est pas voulu quotidien, il est né de la séparation du quotidien et pratique d'avec l'idéal et le théorique. Il a consacré cette séparation. Jamais donc il ne s'est préoccupé d'enrichir les relations réelles et pratiques. En dédaignant la masse des hommes, il dédaignait aussi la masse des moments quotidiens de cette vie dont il prétendait apporter le sens.

Si la philosophie avait abordé franchement ce problème au lieu de considérer l'attitude philosophique comme la vraie vie et le reste des hommes comme un troupeau d'égarés, elle aurait été amenée à se dépasser elle-même et par là à dépasser définitivement la religion. Au lieu de donner des noms nouveaux et des formes plus abstraites aux chaînes religieuses de respect et d'adoration, elle aurait reconnu et établi des liens humains entre les hommes. Elle aurait été complètement révolutionnaire.

La philosophie resta à moitié empêtrée dans la religion. Elle fut un progrès, mais compensé par une irréalité inquiétante. La religion avait la force de réaliser en gestes quotidiens et en communauté humaine le sens qu'elle donnait à la vie. Pour la philosophie, la seule vie est celle de l'inventeur du système qui en jouit dans sa tête ! Elle n'a pas eu d'apôtres, mais des commentateurs. Elle ne donne rien. Impossible au philosophe d'être vraiment généreux : c'est un propriétaire et un simple technicien. Le sens de la vie « philosophique » c'est en définitive la satisfaction — la bonne grosse conscience. Elle était prédestinée à l'embourgeoisement.

En somme, personne n'a jamais très profondément cru en la philosophie ; elle ne portait pas de bien hauts

espoirs. La philosophie, en constituant la notion de l'Esprit et en le détachant des magies, était déjà la faillite de l'Esprit. L'installer en place de la religion, c'était déjà douter de l'Esprit, reconnaître la vanité de l'Esprit, briser et abstraire le souffle de l'Esprit, le confier à quelques spécialistes — messies dégénérés.

L'idéalisme prétendait créer un système au-dessus du réel et refusait d'aller à la base en critiquant les cadres et concepts de la société bourgeoise, la vie quotidienne et pratique et sociale en régime bourgeois. Comme forces de prosélytisme et d'expansion, ces doctrines étaient fatalement inférieures à la religion : jamais elles n'ont touché et ému les masses. Elles ne sont pas devenues populaires.

La philosophie est toujours restée l'affaire d'une petite élite qui payait par l'isolement et l'abstraction sa conscience d'être « supérieure ». Les tentatives récentes (M. Benda, etc.) ont quelque chose de plus ridicule encore que de touchant, à une époque où toute cette pensée est un flocon de buée blanchâtre au-dessus des forces en fusion.

Le détachement de cette attitude est tel qu'il frappe maintenant toute « spéculation » d'un monotone et irrémédiable ennui. « Qu'est-ce que cela peut bien me faire ? Ce n'est pas de moi qu'il s'agit ! » Toutes les astuces d'un Gabriel Marcel, par exemple, pour persuader aux gens que c'est d'eux qu'il s'agit, sont tuées par un bâillement.

Après ce formalisme, après cette liquéfaction boueuse de l'esprit, le fascisme a beau jeu : il peut apparaître comme une pensée au moins aussi légitime. La religion elle-même paraît chaude, colorée, violente. Ses gestes, ses scrupules, ses ombres dorées, ses frémissements obscurs paraissent préférables au froid musée rationaliste. Elle relie les êtres par des complicités plus poignantes. Ils cessent d'être des miroirs parallèles pour devenir des feux divins ; ils sont ensemble, les hommes religieux ; les régions de la solitude et de la mort s'approfondissent et reculent. Dans la fausse lumière les jours et les nuits se dramatisent.

Au delà de l'esprit religieux surgissent les survivances latentes des magies et des communautés primitives.

Vapeurs du sang, attachements inconscients au sol et à la terre reviennent grossis par un lyrisme abstrait ; la raison les avait négligés, et maintenant leur force vient du dégoût pour la raison qui a laissé les hommes dans la solitude, dans le doute, dans le désordre, après avoir tant promis.

Le problème aujourd'hui est de retrouver dans sa force première l'élan théorique vers l'universel et d'accomplir pratiquement une communauté humaine universelle : une communauté sans religion et une universalité sans abstraction. Il faut garder la forme valable de la pensée rationnelle, mais lui donner un contenu pratique et concret, un sens total en intégrant même le sentiment.

Tableau de la faillite du rationalisme

Faillite théorique	}	<i>Fausse universalité.</i> — Pensée réservée aux élites. Limitation nationale et sociale.
		<i>Fausse objectivité.</i> — Unilatéralité, point de vue abstrait et bourgeois.
		<i>Fausse vérité.</i> — Instrument de mensonge et enveloppe des tyrannies.
		<i>Fausse efficacité.</i> — Abstraction, rationalisation (capitaliste) aggravant les crises.
		<i>Faux individualisme.</i> — Sacrifice croissant et multiforme de l'homme réel.
		<i>Fausse liberté.</i> — Raison devenue culte mort. Libéralisme gâteux, stagnation scolastique de la pensée.
		<i>Faux progrès.</i> — Echec du royaume de la raison, culte du fait accompli, faux relativisme.
Faillite pratique	}	<i>Déclaration des droits de l'homme.</i> — Formalisme et démagogie.
		<i>Droit des peuples.</i> — Balkanisation de l'Europe, utilisation impérialiste du principe.
		<i>Démocraties bourgeoises.</i> — Règne du capital industriel, puis financier. Parlementarisme.

Conclusion. — Déception immense. Ennui. Raison qui n'étant jamais sortie de l'irrationnel (nationalisme, violences, etc.) permet et prépare le retour délibéré à l'irrationnel voulu par les monopolistes. Tel est le bilan de l'« expérience spirituelle » d'une classe, avec son œuvre réelle et ses conquêtes, ses promesses et ses espoirs, ses prétentions et ses impuissances, ses ruses et son déclin.

IX

LE DÉPASSEMENT MATÉRIALISTE DE LA PHILOSOPHIE :
LE MARXISME

Devançant à l'intérieur de la civilisation bourgeoise la courbe générale de cette civilisation, symbolisant son sort et le réalisant déjà dans un secteur essentiel, la philosophie a rebroussé chemin depuis Hegel. Déjà les contradictions inhérentes à la société bourgeoise étaient si éclatantes qu'elles ne permettaient plus d'en exprimer l'unité rationnellement. Voilà pourquoi la philosophie (dont la tâche est précisément d'exprimer l'unité totale) a rebroussé chemin vers la *négarion du rationnel*.

Le pragmatisme passe pour une doctrine. Il ne saisit pas l'unité de la théorie et de la pratique ; il part du conflit théorique entre ces deux termes, mais le résout au profit de la pratique contre la théorie. Le pragmatisme introduit dans la pensée idéaliste la notion de *pratique* ; en ce sens il est un progrès. Mais ce progrès se transforme en une bien plus grande régression, car la pratique dont l'étude s'imposait, est alors *opposée à la vérité*. D'ailleurs, la pratique est prise non-critiquement, comme une donnée de « l'expérience ». A titre d'« expérience » tout se justifie et s'éternise : expérience politique, expérience commerciale, expérience scientifique, expérience religieuse (James). Le pragmatisme nie délibérément l'universalité et l'objectivité du vrai. Au lieu de compléter, d'élargir la théorie, il la détruit ; la commodité est substituée aux exigences de la méthode pro-

gressive et de la connaissance du vrai. Copernic n'est pas plus vrai que Ptolémée ; il est simplement plus « commode ». La vérité cesse d'être la plus grande utilité — l'utilité supprime la vérité. Ce renoncement à la vérité n'est possible que par le renoncement à l'universalité. — Prenons cela comme une série d'aveux...

Depuis Schopenhauer, les mystiques de la volonté nient les exigences de la clarté. Le volontarisme est et sera la philosophie de la défensive capitaliste. La Volonté met de l'ordre dans les éléments contraires déchainés — un ordre *imposé* du dehors. Volonté de fer, l'homme-chef et ses troupes d'assaut et l'État totalitaire ! La Volonté est prise comme terme de la dialectique, puis comme terme essentiel. Au lieu d'être *comprise* dans la phénoménologie dialectique, elle devient le fondement et le centre. On reconnaît ici certaines doctrines fascistes et fascisantes. Au nom de la philosophie elles détruisent les conquêtes de la philosophie.

Des histrions, comme Heidegger, essaient encore, en reprenant de vieilles abstractions complètement irréelles (l'être, le néant), de composer des imitations de Weltanschauung. Systèmes de pacotille, jeux de virtuoses ! S'accrochent à eux les gens qui ont encore besoin d'espérer en l'Esprit, d'espérer de lui une révélation de leur angoisse, d'éterniser l'ennui et les conflits de l'individu bourgeois moderne — et ses méchancetés et ses solitudes.

La pensée « contemporaine » tourne toujours dans les mêmes antinomies, c'est-à-dire dans des contradictions aperçues non dialectiquement, sans unité et sans solution, comme un déchirement ou comme une option fatale entre les termes. Les mêmes problèmes « éternels » hantent ces têtes périmées : sujet — objet, être — néant, un — multiple, création — connaissance, nécessité — libre arbitre. Bergson n'a-t-il pas tout simplement fait une liste de ces antinomies, en les aggravant et en proposant de choisir toujours d'un côté : qualité contre quantité, instinct contre intelligence, intériorité contre action matérielle ? Cette position *morale* malgré ses apparences esthétiques aboutit à une énorme mutilation. Elle sanctionne précisément l'étroitesse et l'impuissance de la pensée non dialectique.

L'ultime ressource des métaphysiciens est de creuser les conflits, de prétendre que les conflits et les contradictions ont une valeur en eux-mêmes. Ces conflits seraient créateurs en tant que conflits et non en exigeant un dépassement du conflit. Le trouble, l'angoisse, le déchirement deviennent des faits primordiaux et féconds. Le dépassement, fin du conflit, serait la mort. On trouve dans Kierkegaard une expression directe de cette métaphysique qui nie pour se sauver la marche en avant. — Le dépassement est pourtant un fait *pratique* et historique fondamental.

Bergson a exprimé le dualisme de l'homme non révolutionnaire dans la décadence bourgeoise et ses conflits dont la seule solution est un renoncement. Il montre comment l'incapacité spéculative à unir les contraires conduit au pessimisme devant toute la pensée. Tel est le sens de son « système ».

Ou bien on tourne dans le cercle des contraires traditionnellement admis par la spéculation — ou bien on *dépasse* ces problèmes dans une doctrine plus haute. Pour aller de l'avant il faut maintenant dépasser les contradictions spéculatives en quittant le terrain de la spéculation. Ainsi les contradictions théologiques ne furent résolues que sur un terrain non-théologique, celui de la philosophie.

Cette dernière démarche a été accomplie par le marxisme. En l'accomplissant, le marxisme après Hegel a continué le mouvement ascendant de la pensée, pendant que la spéculation bourgeoise se débattait et s'effondrait dans son impuissance. Hegel a bien cru englober l'histoire dans sa déduction et l'expliquer par le mouvement interne de l'Esprit. Il immobilise les événements humains dans une métaphysique et transpose en termes conceptuels les actions réelles. Mais l'histoire se venge : elle révèle l'impuissance, l'irréalité de l'idéalisme. Dans les cadres de l'idéalisme une histoire concrète n'est pas possible.

Marx a pris à Hegel sa dialectique. Le courant idéaliste de la pensée avait laissé hors de lui l'autre grande conquête de la philosophie bourgeoise, le sommet aussitôt abandonné : le matérialisme ; ils s'épuisaient en réfutations réciproques. Marx aperçoit dialectiquement ce conflit

comme intérieur à la pensée. Au lieu de choisir, il trouve l'unité. Il montre que la dialectique — extrême pointe de l'idéalisme — doit être unie au matérialisme pour avoir un contenu réel et devenir vraie. La situation matérielle de la société et du prolétariat montre à Marx et à Engels le jeu réel des forces historiques et la nature des contradictions en même temps que la lâcheté de la bourgeoisie dans les luttes démocratiques des années 1840, leur révèle l'hypocrisie et la limitation de son idéalisme. Ainsi naît le matérialisme historique qui indique les termes réels de la dialectique : les classes, les masses, les forces productives.

Du même coup, et en tant que conception du monde, le matérialisme découvre l'unité de la nature et de l'homme, de l'être et de la pensée, de l'objet et du sujet — de tous les termes disjoints par la spéculation et qu'elle ne pouvait réunir que par des constructions de plus en plus abstraites. Le conflit philosophique entre ces termes et la fausse solution métaphysique sont dépassés. La dialectique idéaliste avait pu affirmer l'unité de l'objet et du sujet, de l'être et de la pensée. Mais en conférant la primauté au deuxième terme, elle supprimait le premier et rentrait en conflit avec la pratique et avec elle-même. Car si l'être est pensée et si l'objet est dans le sujet, le monde extérieur et les objets réels sont niés en fait et deviennent incompréhensibles. De nouveau il faut s'enfoncer dans la métaphysique. Au contraire, si l'on suppose que l'objet et l'être et la nature sont exprimés et « reflétés » par la conscience et la pensée, donc qu'ils les précèdent et les conditionnent — on a une véritable unité, en accord avec la pratique.

Seul le matérialisme peut être vraiment dialectique. Au schéma idéaliste de l'opposition et à la construction synthétique hégélienne, il substitue l'analyse de l'unité réelle des contraires et de leur dépassement vivant, (négation de la négation).

Le matérialisme dialectique est-il une philosophie ?

Oui.

Il est en effet une conception du monde, un effort pour la saisie intellectuelle de la totalité, une « Weltanschauung ».

Il est aussi une technique de pensée, une méthode

qu'il faut comprendre et apprendre à manier. La logique ancienne négligeait les oppositions, les considérait comme des absurdités, réduisait l'opposition à l'unité en détruisant un des termes. La technique dialectique sait déceler partout les termes réels ou intellectuels qui s'affrontent ; elle trouve le lien qui relie et retient face à face les contraires, l'unité d'où ils sortent, en qui ils vivent et luttent, unité toujours profonde et complexe ; elle s'efforce donc d'atteindre le mouvement qui anime les contraires et qui à travers eux et leur lutte tend plus loin qu'eux.

La Raison était restée en l'air. Le matérialisme dialectique, loin d'être irrationnel, rend à la pensée méthodique le contact avec ce qui lui échappait, et avant tout avec les luttes et drames du monde réel.

Le matérialisme dialectique reprend et continue la critique rationaliste. Il ne s'attaque pas seulement à l'autorité médiévale, mais encore aux notions présupposées dans le monde bourgeois. Et avant tout à cette notion si capitale, et qui joue un tel rôle dans les postures bourgeoises, depuis le père noble et l'épouse jusqu'au métaphysicien : la notion de *conscience*. Le matérialisme dialectique, c'est la raison critique qui s'est comportée critiquement vis-à-vis de ses propres présuppositions. Il montre les conditions objectives, matérielles, historiques, sociales, de ce fait qui paraît premier et donné au bourgeois : sa conscience.

Le matérialisme dialectique est-il une philosophie ?

Non.

Et il faut répondre « non » avec la même énergie que « oui ». Le matérialisme dialectique n'est pas une construction spéculative. Il n'essaie pas de construire sa cosmologie propre à côté de la connaissance scientifique ; au contraire, il se relie aux sciences (par la méthodologie — par les résultats des sciences de la nature qui décèlent dans tous les domaines, avec des modalités spécifiques, un devenir dialectique — en contribuant activement à la formation des sciences humaines, de l'économie politique ou de l'histoire, etc.) Par là, le matérialisme confère à la théorie générale de la connaissance les caractères de la certitude scientifique. Sa doctrine politique est vérifiée expérimentalement. De plus, il pos-

sède ce caractère spécial de certitude qui vient de l'unité interne et du fait que rien ne reste en dehors de lui ; de sa nature totale.

Contrairement aux philosophies, le matérialisme n'est pas un « système » achevé et mort. Non seulement il n'est pas un dogme, mais il arrache au dogmatisme la région du comportement pratique de l'homme.

Le matérialisme dialectique n'apparaît pas comme la vision propre à un seul homme, mais comme une conception du monde qui vient à son heure, dans le développement de la pensée, et avec une classe : le prolétariat. Cette classe a besoin d'une expression et d'une arme. Elle les trouve dans le matérialisme dialectique ; il part donc du prolétariat comme fait, il est une *science du prolétariat*, c'est-à-dire à la fois sortant du prolétariat et portant d'abord sur le prolétariat, son devenir et ses intérêts vitaux (qui, d'ailleurs, coïncident avec ceux de l'humanité prise dans son ensemble).

La philosophie a mis au premier plan l'humain. Mais le sujet, la raison, l'objet, etc., restent des notions extérieures, des notions « aliénées » — c'est-à-dire abstraites et traduisant une oppression et un état de non-réalisation de l'humain. Puisque la philosophie n'a jamais compris le rôle de la production réelle, du Travail, l'homme reste pour elle un être biologique revêtu d'abstractions. Par exemple, le sexe et l'amour sont des « thèmes » abstraits et cérébraux qui recouvrent pudiquement la satisfaction physiologique et l'insatisfaction humaine réelle. En voulant « comprendre » d'une certaine manière qui impliquait une immense passivité envers la praxis existante, la philosophie s'est interdit de créer l'humain. Et c'est un de ses conflits internes. L'humanisation de la nature est restée purement « sur le papier ».

Le matérialisme dialectique ne part pas d'une idée générale et abstraite de l'humain. Il ne s'aventure même pas à déterminer conceptuellement l'Homme. Il ne peut se satisfaire d'aucune « consolation » idéale, car aucune doctrine plus que lui n'est tendue vers la création réelle, vers la transformation active des choses et des êtres. Pour lui, l'humain ne peut jamais être un terme immobile ; l'humain se réalise à travers un immense devenir semé de désastres, de pièges, de détours et de catas-

trophes qui, cependant, nous a menés au point où nous en sommes, où notre conscience commence enfin à se constituer et à s'insérer dans la nature, où un nouveau degré de l'épanouissement peut se pressentir. Et tout ce devenir est basé sur les relations de l'homme avec la nature — c'est-à-dire sur *les forces de production et les rapports sociaux*.

La Weltanschauung du prolétariat quitte le plan de la vie intellectuelle abstraite et les sécrétions de l'intelligence spécialisée et s'adorant soi-même et s'aimant sans dégoût pour se mettre sur le plan de la création réelle, de la *production*. Le matérialisme dialectique se situe dans la praxis sociale, dans la vie quotidienne et dans la vie des masses. Il exprime la pratique sociale et son mouvement. Et c'est un apport essentiel du prolétariat à la pensée.

Connaissance et création pratique (c'est-à-dire action et transformation) ne s'opposent plus, mais trouvent leur unité.

Comme le matérialisme dialectique exprime la vie et la pratique des masses, il peut y pénétrer *en tant que doctrine*. Avec la force d'une religion, mais sans être une religion ; avec la lucidité et l'universalité philosophique, sans être une philosophie. Il propose aux masses une vision d'elles-mêmes, une image de leur avenir. Il peut les élever à la culture et à l'individualité. La formation d'une « haute » communauté culturelle est possible pour lui et pour lui seulement. Elle fait partie de son programme.

Que signifie cette contradiction ? Qu'est-ce donc que le matérialisme dialectique ?

Le matérialisme dialectique *surmonte* la philosophie, mais en gardant toutes ses acquisitions valables et même en réalisant ses espoirs, ses ambitions, ses promesses.

Il est donc une méthode et une doctrine. Une clarté sans renoncement. Il évite à la culture la rechute dans l'irrationnel. Il est un cadre fécond de concepts, une rigueur, un plan. Une intelligence du mouvement. Un développement de l'idée d'humain et une étape importante de sa réalisation.

L'essentielle nouveauté du marxisme exige que l'on surmonte de nombreux comportements idéalistes qui

accompagnent les mœurs et la vie bourgeoises et qui s'apparentent au rêve, à l'érotisme, à la quiétude. L'idéalisme était confortable et flatteur et en somme bien facile, avec des profondeurs aménagées comme les sites touristiques : publicités, panneaux pour désigner les beaux points de vue, guides rétribués à la Sorbonne. Avec un gâtisme agréable, l'idéalisme répète les mêmes formules et lance les mêmes bulles depuis pas mal d'années.

Le matérialisme est plus exigeant. Pour suivre le mouvement réel des objets, il faut entrer pratiquement en contact avec eux ; c'est-à-dire agir sur eux. Dans chaque cas et dans chaque domaine il faut s'appropriier la réalité et donner un contenu à sa pensée par une analyse spécifique. Jamais les lois générales du mouvement ne doivent être posées comme un objet de contemplation. Elles expriment l'aspect général et l'unité des choses, mais elles ne remplacent pas ces choses à la manière métaphysique.

Le matérialisme dialectique est presque impénétrable pour des hommes qui vivent dans un monde essentiellement dualiste, séparés de la production réelle des choses — pour des hommes qui pensent par dichotomie, par réduction ou par option. La fausse perspective qui réfracte la pensée en avant et au-dessus des choses leur est presque fatalement inhérente. En eux s'exprime sans qu'ils le sachent la dualité sociale : travail matériel, travail intellectuel — matière, esprit, — masses, culture. Et dans cette dualité, ils sont pour un des termes ; ils sont en lui. Le conflit est en eux sous forme de pensée sans contenu, de liberté vide, d'intelligence sans matière, d'abstraction, de solitude — sous mille formes. Et ils entretiennent ce conflit en prenant plus ou moins lucidement parti pour un des termes, donc pour l'opposition. Cependant ils se croient au-dessus du conflit. Une obscure mauvaise foi (« j'ai mes idées... il faut être dur pour sauver l'Esprit et la culture... les idées justifient certaines pénibles réalités... », etc.) est souvent l'air naturel de leur « pensée ».

Le caractère universel et l'unité du matérialisme dialectique (unité de la méthode et de la doctrine, de la théorie et de la pratique, de la connaissance et de l'action, de la politique et de la vérité, etc.), cette ampleur,

ces preuves par l'acte et par la cohérence et par le fait prolétarien — toutes ces positions si solides paraissent scandaleuses aux esprits formés dans la culture décadente et qui n'ont pas passé par une certaine épreuve personnelle. Car il faut éprouver le monde bourgeois dans son infinie privation d'esprit au milieu des déclamations spiritualistes pour sentir son mensonge. Il faut traverser sa méchanceté et subir sa dure loi du paiement au comptant ; il faut sentir son obscurité, sa dispersion indéfinie, son incohérence et l'impossibilité d'y réaliser une vie humaine, — il faut subir l'impossibilité d'une solution même personnelle dans le monde capitaliste — pour saisir ce que Marx, après Hegel, appelle son « aliénation ». Cette vaste épreuve, ce refus préparent mieux que tout autre discipline à la saisie de cette radicale nouveauté qui est en même temps une continuation et un exhaussement de la pensée.

On substitue encore souvent au matérialisme dialectique, un matérialisme « vulgaire ».

Pour le matérialisme dialectique, la matière n'est pas un concept éternel, posé et connu d'un seul coup. La nature n'est pas mystérieuse ; elle est cependant le lieu d'un inconnu illimité. Le matérialisme dialectique est donc bien différent du mécanisme abstrait, statique.

Marx a écrit qu'il ne faut plus interpréter le monde, mais le transformer. Il a insisté sur les bases matérielles et économiques de la pensée. Ces formules veulent-elles dire qu'il ne faut plus penser ou que la pensée n'existe pas ? Marx a-t-il annulé d'un trait de plume la philosophie et la littérature ? Toute son œuvre prouve le contraire. Le matérialisme dialectique ne nie pas la pensée. L'idéalisme qui la rend vaine et la situe hors du monde, la *nie pratiquement* tout en organisant l'adoration des Idées. Le marxisme en dépassant l'idéalisme rend chair, vie et pouvoir à la pensée. Il s'intègre et réalise le rêve idéaliste.

Ceux qui prétendent que pour le matérialisme dialectique il n'y a plus que de l'« action » ou « de la matière » — qui disent que les idées ne sont que l'apparence dont l'économie est la réalité, ne comprennent pas le matérialisme dialectique.

Ils ôtent au marxisme les caractères *philosophiques*

de vérité, de totalité, d'universalité — qu'il surmonte dans leur forme philosophique, mais qu'il accomplit et intègre pleinement. Ils en font un empirisme politique — et tout empirisme est contestable. Ils lui enlèvent la méthodologie générale de la pensée et de l'action, donc le sens profond.

Ces « marxistes » qui réduisent le marxisme à une position politique ou à une théorie économique, ne peuvent qu'accepter la culture de leurs ennemis comme la seule culture. Ou bien encore ils veulent détruire de fond en comble la « culture bourgeoise » et se passer de culture jusqu'au moment de la culture socialiste que la nouvelle économie créerait « spontanément ». Le plus souvent ces acharnés destructeurs qui refusent la critique détaillée et prudente de la culture bourgeoise, l'admettent toute entière sous des formes détournées (sentiments, littérature, etc.). Leur incohérence et leurs faux problèmes obscurcissent les plus simples idées. Mais surtout ils livrent le marxisme aux féroces falsifications de ses ennemis lucides. Ceux-ci prétendent que le marxisme est bas, « inhumain », qu'il ne veut « que » le bien-être matériel des hommes, qu'il ne s'occupe que du ventre. Ces calomnies sont très spécialement ignobles, car elles viennent de ceux qui justement prostituent au service des intérêts brutaux les plus nobles sentiments, la jeunesse, l'héroïsme (exemple : les laquais fascistes du grand capital, les Mussolini, les Hitler, etc.). En réalité, et cela a été dit mille fois, le matérialisme dialectique et la révolution prolétarienne libéreront les forces « spirituelles » et rendront possible une vraie culture.

On se trompe beaucoup lorsque (comme Eastman) sans réduire le matérialisme dialectique au matérialisme vulgaire on lui donne cependant une allure pragmatiste en le présentant comme une conception entièrement nouvelle, issue de toutes pièces du prolétariat ou du génie des penseurs révolutionnaires et vérifiée soit par des faits économiques (le capital, ses crises), soit par des faits et des réussites politiques (U. R. S. S., tactique et stratégie de la lutte, etc.). Le matérialisme dialectique est alors nommé : science de la révolution, vérité de classe, etc.

On rend ainsi moins net le caractère de *vérité* de notre

doctrine. Tout comme le fit la pensée bourgeoise, elle développe, elle renforce cette notion. Pour le petit bourgeois, la vérité est sans parti — comme pour le scolastique la vérité était dans l'autorité. Il faut débloquer et élargir ces notions limitées du vrai. La vérité sans parti, c'est la vérité stérile, extérieure au monde et « neutre », c'est-à-dire spectaculaire et contemplative. Le matérialisme dialectique est une doctrine de classe — mais cette classe porte en ce moment l'avenir du monde et les intérêts de l'immense majorité des hommes, et elle a pour mission d'abolir les classes et les oppressions. Elle doit réaliser une humanité non divisée. Actuellement elle éprouve directement la réalité antagonique du monde ; elle la vit, elle la souffre, elle la sait. Le prolétariat a besoin de vérité — la bourgeoisie, de mensonges. Il ne sert à rien de déprécier la vérité.

Cette vérité doit inspirer l'éthique révolutionnaire et rayonner dans la pensée révolutionnaire. Il ne faut pas la perdre, même — surtout — dans les détours nécessaires de la tactique. Et c'est de cette vérité profondément saisie que vient la fermeté dans la souplesse, la netteté de la pensée critique, auto-critique et tactique. Seule la vérité comporte une entière adhésion. La Révolution n'est pas un simple « parti-pris ».

Le théoricien révolutionnaire a encore, comme tel, une certaine fonction dans la division du travail révolutionnaire là où malheureusement elle naît encore entre les politiques et la pensée. Il doit garder le sens authentique de la doctrine, le sens humain et universel et vrai, l'idéal matérialiste.

X

TACHES CULTURELLES PRÉSENTES

Pour ses grandes manœuvres politiques, la bourgeoisie se sert de moins en moins de constructions intellectuelles, ou plutôt la dernière grande construction qu'elle utilise en la déformant c'est le marxisme lui-même. Les fascistes

retournent contre le prolétariat et au bénéfice du capital financier et monopoliste qui cherche à détruire les petits capitalistes, la critique marxiste du capitalisme et l'idée de l'organisation collective. C'est au nom du « socialisme » que l'être humain est sacrifié à la « nation ». C'est au nom de l'anti-capitalisme que l'on tente de réduire le prolétariat à l'esclavage.

Ceci mis à part, on entend dire un peu partout que ce n'est plus la peine de penser, que la réflexion est gênante et que le temps de l'énergie est venu.

La bourgeoisie est obligée maintenant de manœuvrer de grandes masses d'hommes éveillés à une certaine conscience sociale et politique. Elle n'a pas besoin d'idées trop raffinées et métaphysiques. Des lieux communs entretenus soigneusement pendant sa domination lui sont bien plus utiles que les métaphysiques. Il lui faut maintenant utiliser des vieilles idées quotidiennes, des sentiments qui ont un vieux petit air de « tout naturel » et de « ça va de soi » : fidélité, foyer, race, héroïsme, pureté, noblesse, devoir — lieux communs qui sont inscrits au lexique de tous les cœurs. La vie quotidienne et privée, ce secteur essentiel de la civilisation, est celui qui a le moins changé dans la période capitaliste. Son contenu sentimental est fait de survivances et de vieux mots. La pensée bourgeoise se penche maintenant sur les profondeurs du « peuple » ; les diverses espèces de populisme sont des symptômes petits mais significatifs. Pour flatter le « peuple », les démagogues ont du génie. Mussolini, Hitler flattent leur « peuple » avec des vocabulaires variés ; pour appuyer leur « pensée », ils font des fêtes, lancent des gestes et des mots, comme des modes ; ils embrassent « tendrement » des enfants, ou mangent la soupe des chômeurs, ou des soldats ; et ils « annoblissent » le travail, et font jaillir les sources d'émotion sacrée... Ces ignobles mimiques de la démagogie amplifiées par une presse servile prennent une auréole d'héroïsme.

La critique révolutionnaire doit s'attaquer aux idées et à la vie quotidiennes, où se trouvent les dernières « ressources » idéologiques du régime. Cette critique prolonge et continue celle des philosophies ; celles-ci ont trop souvent rassemblé des lieux communs pour les incorporer

dans des systèmes éthiques, où ils se trouvaient « déduits » d'un principe supérieur. Une telle œuvre critique est indispensable en face de la démagogie fasciste, dans les pays d'occident où les traditions idéologiques sont assez fortement enracinées. Elle se relie aux problèmes de la révolution culturelle, car la culture renouvelée devra transformer la vie réelle, même et surtout dans ses aspects quotidiens.

*
**

La philosophie a lancé l'idée de l'homme et de l'humain et lié cette idée au concept d'universalité concrètement atteinte. Tout homme doit devenir « humain ».

Mais, et c'est ici que le philistin se retrouve, pour le « sage », pour le libéral et le rationaliste, pour la démocratie bourgeoise, l'homme et l'humain sont éternels, déjà réalisés complètement. Il existe une « nature » donnée, essence présente déjà en tout homme venant en ce monde. Tout au plus faut-il la dégager, comme la vérité, des ombres. Pour le philistin, l'homme c'est lui.

Si l'essence humaine rationnelle n'a pas eu le commandement des choses humaines, si donc l'inhumain (lui qui est altération, aliénation de l'humain) se trouve au sein même de l'homme, c'est à côté de l'humain, autour de lui. La sagesse arrive et fait magiquement tomber les voiles ; l'humain apparaît et rayonne. La sagesse arrive et le reste du monde est réduit à l'absurde et anéanti — sans effort ! Le philosophe, voilà l'homme.

Et c'est ainsi que l'humain devient un thème d'auto-érotisme pour l'intelligentsia, un centre de vanités, un recueil de comédies philosophiques.

Pour la dialectique révolutionnaire l'humain ne se réalise pas par un acte de sagesse pure, dans un monde idéal — pas plus que par un rachat mystique du péché originel. L'humain se conquiert par la lutte pratique.

Encore aujourd'hui, le conflit entre l'humain et l'inhumain existe et se manifeste comme déchirement intérieur et extérieur. La victoire n'est pas d'avance acquise, car il s'agit d'une lutte de la réalité humaine contre la mort qui est un danger permanent.

Cette réalité n'a jamais jusqu'ici été complètement

libre, complètement déployée. Par rapport à elle, toute l'histoire est *aliénation*. Mais c'est justement à *travers* cette aliénation, en surmontant les contradictions, en dépassant les formes atteintes, en dépassant *pratiquement* tout ce qui est manifesté comme irréel et inhumain, que l'homme se réalise.

Le reste des hommes n'est pas « barbare » ; le passé et l'histoire n'ont pas été complètement absurdes. Cela ne veut pas dire que tout le passé fut « inévitable » et « bon ». Il ne s'agit pas de construire une théodicée à rebours. Mais c'est un fait que dans leurs grandes lignes, institutions, idées, sentiments, — tout fut réel et a eu un sens. La fausseté et l'irréalité viennent du dépassement. Ce qui est dépassé devient faux et devient irréel.

Il y a deux *humanismes* qui doivent être discriminés rigoureusement : un humanisme bourgeois, un humanisme révolutionnaire. Ils ont été presque toujours confondus. Pourtant ils ne sont pas au même niveau. L'humanisme bourgeois, le libéralisme, reste abstrait ou devient ridicule dès qu'il précise ce qu'il entend par l'« homme ». L'homme est pour lui un être presque proverbial, un héros fantomatique, mais bien élevé, qui verse une larme sur chaque événement pénible, est très tolérant et pas mal solennel. Devant le fascisme qui détruit jusqu'à la notion formelle d'homme, le libéral se plaint, s'attendrit sur son sort et sur sa noble conscience menacée¹.

L'humanisme révolutionnaire s'intègre l'humanisme bourgeois et le surmonte en montrant la ligne de développement de l'humain. Il part des problèmes matériels. Aujourd'hui, il faut avant tout libérer les forces productives et utiliser tous les hommes — c'est-à-dire supprimer le problème « inhumain » des excédents de population. Il faut ensuite surmonter l'actuelle division du travail et en partant des traces ou des germes de qualification et de pensée qu'il y a dans le travail le plus matériel et le plus quantitatif amener tous les travail-

1. Les Soviets chinois célèbrent chaque année l'anniversaire de la Commune de Paris. Un tel fait, inimaginable pour les « humanistes » bourgeois, illustre la puissance « humaine » des idées révolutionnaires.

leurs au travail intellectuel. Il faut donc dépasser à la fois le travail *non spécialisé* par en bas, celui du manoeuvre — et le travail *spécialisé* du technicien ou de l'artisan, pour les amener à la *non spécialisation* par en haut, à la culture vraiment générale.

Dès maintenant la volonté révolutionnaire est un progrès réel vers la liberté réelle. Un homme est plus réellement libre en se liant aux masses révolutionnaires qu'en se proclamant « homme libre » dans l'abstrait, en accentuant son individualité formelle, au milieu des fatalités capitalistes. Déjà il soulève le poids, il coopère à l'histoire — il existe davantage.

XI

L'HUMANISME MARXISTE

Pour tout lecteur honnête de Marx il est évident que le problème « humain » a été le point de départ de sa pensée et de son action révolutionnaire. Mais au cours de sa recherche, Marx a découvert et démontré que le prolétariat seul peut pratiquement et efficacement réaliser la liberté de l'homme. Marx a compris que l'émancipation de l'humain ne peut s'accomplir que par l'émancipation du prolétariat, à travers la prise du pouvoir par les classes opprimées qui seules ont un véritable intérêt à abolir les classes et l'oppression. Il a aussi compris et prouvé que la libération économique était fondamentale et condition de toute autre libération. Est-il étonnant que Marx ait concentré tout son effort sur l'action prolétarienne ?

Mais tous nos pseudo-marxistes ou anti-marxistes — depuis de Man jusqu'à Aron et Dandieu — feignent d'oublier ce mouvement de la pensée marxiste et ils critiquent la dictature du prolétariat — instrument puissant de la liberté humaine — avec l'argument faux et facile qu'elle abolit cette liberté. Et cela, sans même essayer de montrer un autre chemin pratique. Ils se croient supérieurs à Marx uniquement parce qu'ils res-

tent à mi-chemin, victimes d'une illusion d'optique banale qui consiste à se croire au delà quand est en deçà.

Ce qui révèle l'essence des doctrines de la « révolution spirituelle », c'est leur silence sur l'expropriation. Aucun de ces théoriciens ne parle du transfert révolutionnaire de la propriété! Un désir bas de conserver les privilèges acquis explique en définitive l'accent porté sur le « spirituel ».

Une malhonnêteté intellectuelle fondamentale est à la base de l'anti-marxisme et de l'illusion qu'on peut être révolutionnaire et anti-marxiste en même temps. Cependant la malveillance de classe n'explique pas encore suffisamment comment les « théoriciens » réactionnaires peuvent prétendre qu'ils défendent l'homme contre le marxisme, comment ils réussissent à impressionner tant de gens par cette déformation monstrueuse du matérialisme dialectique. Alors que le marxisme contient une vision, une volonté et une méthode de l'Homme et de l'esprit mille fois plus profondes et plus admirables que tout ce que les fascistes peuvent imaginer.

Marx et Engels eux-mêmes n'ont pas eu le temps d'insister sur le côté culturel et idéologique de leur œuvre. Dans une lettre d'Engels à Bloch écrite le 21 septembre 1890, on peut lire : « ... Marx et moi nous sommes partiellement responsables de ce fait que parfois nos disciples ont insisté sur les facteurs économiques plus qu'il ne fallait. Nous étions forcés d'insister sur leur caractère fondamental par opposition à nos adversaires qui le niaient, et nous n'avions pas toujours le temps, la place et l'occasion de faire justice aux autres facteurs dans les interactions réciproques du processus historique... »⁽¹⁾

Les social-démocrates ont négligé les problèmes culturels. Ils n'ont pas vu que le matérialisme ne « supprime » pas les idées, mais qu'il montre au contraire comment elles sont fondées dans la vie. En fait ils ont longuement abandonné l'idéologie à la bourgeoisie. On sait à quelle position politique de trahison cette attitude idéologique correspondait. Seuls les bolcheviks russes, et en particulier Lénine, ont posé clairement le problème de la révolution culturelle.

Il y a dans l'œuvre de Marx un humanisme révolu-

(1) V. Engels "Deutscher Sozialismus", 3^e année, p. 220-230
citato in "The Origins of the Religion", Kucien
p. 57.

tionnaire, non sous forme de dogmes, mais sous forme de méthode. Une œuvre importante reste à accomplir : dégager le contenu de cet humanisme d'une façon explicite, définir les lignes générales de la révolution culturelle en s'inspirant du principe dialectique matérialiste.

Les théoriciens réactionnaires profitent de la faiblesse des marxistes sur ce point essentiel.

Dans la philosophie, la culture bourgeoise a tenté la synthèse des éléments de sa culture ; il fallait donc d'abord montrer quel est le contenu de cette conscience philosophique. Nous lui avons donc consacré la première partie de ce livre. Après l'avoir analysée et montré ses racines politiques et économiques, nous passerons aux autres formes de la conscience bourgeoise, poursuivant l'analyse jusqu'à l'explication de ses mensonges fondamentaux.

La philosophie n'est pas toute la conscience ; elle n'en est que l'abstraction. Au-dessous et au delà d'elle s'étend une conscience plus immédiate qui est sa source secrète. Théories, solutions pratiques et politiques, rêves de l'individu, sentiments, vérités particulières et mouvantes des hommes vivants, des caractères — tout cela n'est entré que partiellement dans la synthèse philosophique. C'est cette conscience-là qu'il s'agit maintenant d'analyser dans son expression actuelle : littérature, critique, attitudes quotidiennes et pratiques.

Nous pouvons y distinguer deux éléments fondamentaux : *la conscience du forum*, c'est-à-dire la conscience sociale, les « représentations collectives » ; et la conscience individuelle, *la conscience privée*. Dès le début de la philosophie bourgeoise la séparation entre ces deux formes de conscience est nettement marquée. L'une est progressive, poussant vers l'abstraction la plus haute, vers l'invention de la Raison organisatrice et libératrice des liens féodaux. Ici, les nécessités historiques ont poussé la philosophie à jouer un rôle anticipateur et prophétique au début, et un rôle réactionnaire et servile à la fin. L'autre conscience — la conscience de l'homme individuel, est dès le début très fortement imprégnée par la théologie, le christianisme. Cette contradiction entre les postulats chrétiens et moraux de l'individu et la pratique sociale a joué un rôle de premier ordre dans la

formation des systèmes, partiellement déterminés par la volonté de conciliation et de compromis.

Tout en étant un effort vers une synthèse, la philosophie non seulement n'a pas réussi à trouver l'unité de la conscience publique et la conscience individuelle, mais elle a accentué encore la séparation. L'homme d'aujourd'hui comprend moins que jamais, spontanément et immédiatement, sa relation avec la société et ses forces productives ; au lieu de dominer ce rapport, il est dominé par lui, il est trop souvent le jouet inconscient des forces économiques et sociales. Un des accomplissements de la dialectique a été précisément de retrouver théoriquement l'unité de la conscience privée et de la conscience sociale.

Nous réservons à des travaux ultérieurs l'analyse de la conscience individualiste, de la conscience *privée* (on verra alors que la plupart de ces caractères se révèlent justement comme le résultat d'une *privation* — une privation du lien lucide avec le social). Nous voulons d'abord soumettre à l'analyse l'aspect public de la conscience contemporaine — la conscience du forum. Forum criard et bigarré, où s'affrontent théories, solutions et attitudes de partis, où se heurtent dans la confusion mots d'ordre politiques et désirs de succès individuel, où tournent les derviches fascistes de l'irrationnel, où des idées se vendent, s'achètent et se trouvent faites sur mesure ou fabriquées en masse...

Il s'agit donc d'aller aussi loin et aussi concrètement que possible dans l'analyse de ces zones obscures, de cet inconscient social.

Ainsi pour prendre un exemple dans le domaine littéraire et psychologique, la prétendue « solitude éternelle » de l'homme (depuis peu thème favori des écrivains) n'est pas éliminée par le simple fait d'affirmer que l'homme est un animal social, que sa conscience est en réalité collective. Un immense pas en avant est fait lorsque cette solitude se trouve concrètement *expliquée* par des faits sociaux précis, lorsqu'on montre qu'on ne peut la comprendre qu'en la reliant à la société actuelle avec son exploitation, sa concurrence, son morcellement de l'individu, etc. D'ailleurs, le sentiment de la solitude et le désespoir de l'individu ne sont pas encore éliminés par cette compréhension dialectique ; il faut pour cela

encore transformer la société, supprimer, par une action pratique, les causes qui les produisent. De même, la religion n'est pas éliminée par l'anti-cléricalisme, — l'oppression de l'individu et de l'humain, par le « personnalisme » abstrait, — le désordre capitaliste, par n'importe quelle « planification » ; pas plus que les scandales financiers, par des commissions d'enquêtes. Lorsqu'il s'agit, non seulement d'opposer au mensonge la vérité, de diminuer et discréditer le mensonge, mais de le ruiner une fois pour toutes, il faut le faire éclater de l'intérieur, tout en le dominant, et enfin le supprimer pratiquement.

Il s'agit donc ici d'une contribution à la création d'une conscience vraie et révolutionnaire. Cet essai est le premier d'une série qui tentera de constituer une « science des idéologies ».

Quand il ne s'agit plus d'une illusion subjective (comme la solitude), mais des illusions dans la conscience sociale, le problème se complique. Il est évident que dans une société divisée en classes, les dominateurs ont avantage à perpétuer les illusions. Au moment où, sous la pression des nécessités, elles menacent de s'écrouler, ces exploiters passent au mensonge actif, à la *mystification*. De plus en plus, avec l'impérialisme, le mensonge devient volontaire. Il n'y a plus un unique « opium » du peuple, la religion, bien qu'on essaie par tous les moyens d'augmenter la consommation de ce produit ; il y a dix autres poisons, plus virulents encore ; il y a aussi le cirque et les bouffons fascistes. Et d'autant plus de cirque qu'il y a moins de pain... L'homme moderne, pour ce qui est de ses illusions, ne peut donc plus être simplement comparé à un homme sur un bateau qui croit que les arbres se meuvent et non le bateau ; c'est bien plutôt un homme qui malgré lui est emporté dans un bateau et à qui on veut par tous les moyens faire croire que le bateau ne va pas au naufrage, mais que les objets s'agitent tandis que lui est immobile sur la terre ferme.

Comment procéderons-nous pour opérer le redressement nécessaire de la conscience mystifiée ? Nous imiterons le processus même de la conscience pratique qui redresse ses perceptions. Ainsi, en commençant par le portrait de l'homme le plus prosaïque dans sa vie quoti-

dienne, l'homme crédule moderne, le « Candide 1934 », et en finissant par l'idéologie la plus élevée, la conception moderne de l'Esprit (et après avoir montré en chemin l'unité de ces deux aspects culturels), nous chercherons à montrer que toute conscience (excepté la conscience de classe prolétarienne) est prise dans l'illusion, et nous montrerons en même temps les raisons réelles de cette apparence, et le moyen de la dépasser. Dans la seconde partie, nous nous proposons de fournir une théorie générale des *conditions* de la mystification, conditions qui en naissant et renaissant perpétuellement des rapports sociaux fondamentaux du capitalisme, fournissent le terrain favorable où le mensonge peut s'épanouir. Seule la suppression de ces rapports supprimera pratiquement la possibilité de la mystification idéologique.

L'Édition des Œuvres

PREMIÈRE PARTIE
LA MYSTIFICATION
ET LA CONSCIENCE DU FORUM



LA CONSCIENCE MYSTIQUE

Il est évident que la conscience mystique est une
forme de conscience qui se distingue de la conscience
ordinaire par son caractère d'extériorité et de
transcendance. Elle est une conscience qui se
élève au-dessus de la conscience ordinaire et qui
se tourne vers le divin. Elle est une conscience
qui se purifie et qui se sanctifie. Elle est une
conscience qui se libère de toutes les attaches
du monde et qui se livre à Dieu. Elle est une
conscience qui se rend compte de sa propre
faiblesse et qui se confie en Dieu. Elle est une
conscience qui se rend compte de la grandeur
de Dieu et qui se laisse éblouir par sa gloire.
Elle est une conscience qui se rend compte de
son péché et qui se repent. Elle est une
conscience qui se rend compte de sa vocation
et qui se consacre à Dieu. Elle est une
conscience qui se rend compte de son salut
et qui se réjouit en Dieu. Elle est une
conscience qui se rend compte de son bonheur
et qui se laisse transporter par sa joie. Elle
est une conscience qui se rend compte de son
amour et qui se laisse embraser par sa flamme.
Elle est une conscience qui se rend compte de
son Dieu et qui se laisse élever par sa sainte
Trinité. Elle est une conscience qui se rend
compte de son salut et qui se laisse glorifier
par sa sainte Trinité. Elle est une conscience
qui se rend compte de son Dieu et qui se
laisse élever par sa sainte Trinité. Elle est
une conscience qui se rend compte de son
salut et qui se laisse glorifier par sa sainte
Trinité. Elle est une conscience qui se rend
compte de son Dieu et qui se laisse élever
par sa sainte Trinité. Elle est une conscience
qui se rend compte de son salut et qui se
laisse glorifier par sa sainte Trinité.

PREMIÈRE PARTIE

LA MYSTIFICATION
ET LA CONSCIENCE DU FORUM

L'époque des lumières.

Nous sommes au siècle des lumières. C'est établi — depuis l'exposition de 1900. Tout est clair. L'école et la presse nous ont rassurés une fois pour toutes. La Raison règne.

Siècle de la science. La nature, ce lieu des mystères et de l'effroi, n'est plus qu'un décor connu. Tout enfant de dix ans a entendu expliquer les feux follets par le phosphore et les loups-garous par les superstitions des « siècles ténébreux ». La tête droite, les yeux fiers du professeur, de l'instituteur, du père de famille, lui ont fait comprendre sa chance d'être né ici et pas ailleurs. On vulgarise. Germes et spermatozoïdes, chimie des astres, secrets de l'électron — tout est pénétré, et dit et redit. On est alors chez soi dans la nature. Des tonnes de papier ont fait comprendre que le mot « mystère » est rayé des lexiques.

Et la société ? Ah mais c'est tout ce qu'il y a de plus clair. S'il y a du mystère en France, il est dans les cœurs, dans ces réserves nationales d'énergie et ces sursauts dont nous sommes coutumiers, etc., etc. Et pour alimenter les cœurs on est obligé de créer du mystère dans les romans policiers parce qu'il n'y en a plus assez autour de nous. La clarté projetée sur la nature s'est étendue au monde social. Nous sommes ici, à Paris ou à Pontoise, fille ou garçon. C'est très clair. Nous respirons, nous mangeons, nous buvons, achetons et vendons. De plus en plus clair. Et nous avons une conscience, meublée d'opinions que nous nous sommes faites librement. Et puis nous parlons, nous votons ou nous ne votons pas, et il en sort un gouvernement qui

fait ce qu'on lui a dit de faire. Qui cela ? Nous, pardi ! Et s'il ne le fait pas, il tombe. La démocratie est une grande lumière. Tout est en plein jour. Le mystère est en bordure de la bonne et claire compagnie républicaine et française. On se met en règle avec la mort, par des cérémonies. Et c'est tout...

Candide 1934.

Il s'appelle Totor et ne cultive pas son jardin. Il n'a pas de jardin. Il ne parle pas de ses voyages, parce qu'il n'a pas voyagé. Il a épousé Alice-Cunégonde, dite Lili, qui n'a jamais été belle. Et comme il n'achète pas de produits anticonceptionnels, il a déjà cinq enfants et a peine à en croire ses yeux ; mais ça s'est fait tout seul. Théoriquement il devrait être heureux. Comme il était gentil ! quel bon petit garçon à l'école, à l'église, au catéchisme. Il croyait déjà tout ce qu'on lui disait. Il récitait bien ses leçons et disait bien ses péchés à monsieur le curé. Les mauvais élèves chahuteurs ont fait du commerce et se sont débrouillés ; ils sont riches ; l'un d'eux est allé en prison. Sa conscience félicite Totor : « Toi aussi tu aurais pu... n'étais-tu pas plus intelligent qu'eux ?... Mais tu as préféré être honnête. »

Et il a été un bon jeune homme. Il a été soldat, fièrement payant sa dette à la patrie, qui l'avait fait si gentil. Il est revenu et a attendu que ses cheveux aient repoussé pour se marier. Mais comme il était impatient ! que faire de cette horrible chose si tracassante, la concupiscence, sinon l'ensevelir, l'enfourir dans le sein de l'épouse et en finir avec ces embêtants désirs !

Lili était moche, et sans argent ; aussi était-elle terriblement sentimentale ; elle regardait Totor avec des yeux qui promettaient un cœur immense et des bonheurs sans nombre. Et Totor se fondait de tendresse et d'espérance. « Comme on va être heureux... » Et ils sont allés ensemble acheter des meubles, et les amis plaisantaient et Totor souriait et rougissait aux gaudrioles.

Noces. « Le but du mariage est la procréation des

enfants et l'extinction de la concupiscence. » Phrase chantante dans l'âme de Totor. Joie de coucher avec une femme dans la complicité universelle, en accord avec Dieu et les hommes. Par un heureux hasard, ce qui enchante Totor ce sont justement les petits côtés du ménage, vaisselle, ordures, petits sacrifices communs et la tirelire... C'est un bon époux.

Six mois après Lidi est enceinte et Totor est un citoyen qui commence à réfléchir. Il s'émeut à l'idée d'être un parmi tant de braves gens qui l'entourent. Mais, pauvre Totor, comment vas-tu t'en tirer en voyant des hommes que tu estimes également avoir des avis différents en politique, en religion ? « Tout ça c'est de la blague, j'ai ma famille à nourrir... » et « quel dommage qu'ils ne soient pas tous d'accord ; à quoi ça sert de se disputer ? » pense profondément Totor. Et il est profondément ému quand l'agent électoral du parti des gens « bien » lui affirme avec force que tout ce qu' « on » veut c'est que lui, bon père, bon époux, bon citoyen, puisse vivre en paix. Et il se sent bien calé au centre des choses. Tout est fait pour lui, pour sa sérénité. Pilier de l'ordre ! et libre. Totor est républicain.

Les enfants viennent. Totor vit en paix. Il court au travail, pousse la voiture, distribue des gifles, essuie la vaisselle, repart au travail. Totor vit en paix. Quand il pense encore, il se dit : « Comme tout est bien, et clair, et beau, malgré les petites imperfections... J'ai fait ma vie, je suis un homme libre, je puis marcher la tête haute ! »

Totor, quelquefois, veut être habile, pour arranger ses affaires. Mais ça se voit tout de suite sur sa tête. Il passe donc pour un sale type « au fond » et un malhonnête qui n'ose pas. Quelle calomnie ! Ses meilleurs amis sont en somme ceux qui disent : « Totor ? mais il est inoffensif : il est idiot. » Ils lui rendent un fameux service.

Les enfants sont malades ; les affaires vont mal. Comment les vérités totoriennes vont-elles être sauvées ? (il y a un dieu — tout est clair et beau — il y a du vrai partout, etc.) Elles sont sauvées, qu'importe comment. Le mal vient des hommes méchants, des juifs, de quelques bandits en minorité dans l'immense majorité des

braves gènes. Et ça encore c'est très clair... — Vite un homme, un chef, un brave homme en chef pour arranger tout ça. Totor devient fasciste.

1934, Totor se prive de charbon avec ses enfants pour acheter des billets de loterie. Il a cru à sa chance. Ne l'a-t-il pas méritée ?

Et quels bons moments dans la vie de famille... Les gens qui ne sont pas heureux, c'est de leur faute, ils ont l'esprit mal fait. Bonheurs, enfants, querelles de ménage, difficultés — c'est très clair.

Même la mort est très claire.

Tel est Candide 1934, quand il a la chance de ne pas être embauché dans une sale affaire par un bandit aux allures très bien. Car Totor ne saura jamais que les vrais escrocs sont seuls à ne pas avoir l'air escroc, parce que s'ils en avaient l'air, ils ne pourraient pas l'être. Bien qu'avec les Totors on puisse tout se permettre...

Les mystères de la clarté.

Si tout n'est pas parfait, du moins tout est familier, pour les innombrables Totors, Durands, Duponts. Il est vrai que les Français moyens se vantent d'avoir l'esprit critique — mais celui qui consiste justement à ne pas se laisser entraîner par les critiques, à garder son quant à soi et à ne pas oublier que tout est clair !

Et pourtant... De temps en temps, surtout depuis quelques années, arrivent des nouvelles terrifiantes. Plus que terrifiantes : irritantes, parce qu'elles menacent cette belle organisation mentale.

On apprend que quarante millions d'Allemands ont voté pour Hitler. Ça s'explique. Sentiment national enragé, barbare. (« Nous, nous distinguons raisonnablement patriotisme et nationalisme, nous nous faisons raisonnablement tuer pour le premier, pas pour le second ! ») C'est donc très clair, bien que désagréable. La guerre aussi fut désagréable, mais très claire.

Mais ensuite on apprend que les hitlériens ont reçu de

l'argent français, que des usines françaises fournissent des tanks à Hitler, qu'il y a d'étranges conversations ; que Hitler c'est le socialisme et que pourtant ça ne l'est pas...

Le cerveau du pauvre petit bourgeois français reçoit tous ces coups et vacille. Comment se rétablir ? Le voilà qui se rappelle de mots étranges : « Haute finance... Intelligence service... guerres pour les coffres-forts... » Le voilà qui a le sentiment que partout « il y a des dessous ».

Va-t-il quitter la béate lumière de son panthéon républicain ? va-t-il se poser le problème suivant : « la clarté où j'ai cru vivre n'a-t-elle pas toujours été un piège ? » ; va-t-il enfin voir, le philistin, que ce n'est pas le moment de renoncer à sa raison, mais de s'en servir ? et qu'il ne faut pas considérer la clarté comme un fait établi, mais éclaircir les situations ?

Peut-être. Mais trop souvent sa tête chavire. Il préfère renoncer. C'est plus facile. Avec une voluptueuse et excitante amertume et un âcre goût du néant, il cède au vertige. Ne comprenant plus, il attend l'homme qui lui jure qu'il n'y a rien à comprendre et que tout est obscur mais du moins simple et facile dans l'obscurité. Il est prêt à s'enfoncer dans les profondeurs de la race, de la nation, du sang et de la mort...

Les catastrophes le tireront peut-être de cette obscurité si douce à sa lâcheté spirituelle...

La critique révolutionnaire ne se méfie pas de la clarté mais d'une certaine impression de clarté. La lumière est précieuse ; encore faut-il qu'elle éclaire des objets, au lieu de se satisfaire d'elle-même ! Or la clarté de ce siècle des lumières semble un peu bien satisfaite d'elle-même. Tout ne se passe-t-il pas comme si elle avait livré les « braves gens » aux forces assez étranges qui se meuvent hors de la lumière ? — En bas de la société bourgeoise il y a les gens de l'ombre, les criminels, les policiers, les mouchards. Mais ce n'est pas de ceux-ci qu'il s'agit. L'argent, le capital, agissent comme un « mystère » qui n'en est pas un, car leur force est tout à fait facile à comprendre. Pourtant ils constituent le véritable inconnu social qui agit derrière le stupide optimisme intellectuel du philistin petit bourgeois.

Une idée s'impose : « toute cette clarté — école, presse, etc., ne serait-elle pas une sorte de grande machination ? A-t-on jamais vraiment éclairé et rendu publiquement connue la nature de l'État, de la religion, des institutions, de l'économie ? — Cette impression commode ne serait-elle pas une habile utilisation de la forme précieuse du vrai, la clarté — et de cette grande conquête, la Raison ? La clarté ne contient-elle pas des réalités qui, comme les dieux antiques, s'enveloppent dans la lumière, et qui demeurent inconnues tant qu'on reste dans cette facilité... »

Il y aurait alors ici plus qu'un mensonge ; car un mensonge est lancé par un ou plusieurs individus. Il y aurait ici un mensonge généralisé, un mensonge social — c'est-à-dire le mensonge de toute une société, tenant à son mouvement d'ensemble, à l'ensemble des conditions historiques.

Il y aurait aussi plus qu'une manœuvre. Une manœuvre est combinée à l'avance. Ici la réalité trouve un masque. Et ce masque est une ancienne vérité vidée de son contenu et dépassée, mais qui subsiste encore formellement ; la clarté rationnelle fut une grande conquête, mais aujourd'hui son vocabulaire et ses formes idéologiques contiennent le contraire d'eux-mêmes et de leur ancien contenu ; la clarté cache le désordre, la perfidie des forces « occultes » du capital... L'ancienne vérité s'est transformée en son contraire.

Idée de la mystification.

Nous appelons *mystification* ce moment de la conscience sociale, — de l'idéologie — où d'anciennes formes en voie de dépassement deviennent mensongères.

L'erreur peut-elle être autre chose qu'une ancienne vérité déjà dépassée, autre chose qu'un moment de la vérité prise pour le tout ? — Comment créerait-on de toutes pièces une idée fausse ? La relation de toute idée avec la pratique exclut la possibilité d'une idée entièrement fausse ! Mais une idée vraie devient fausse

quand elle est dépassée ; une vérité partielle devient fausse quand on la substitue à la totalité. A ce moment il y a *mystification*.

La critique révolutionnaire doit dégager l'apparence et la réalité : l'apparence qui cherche à passer pour la réalité, la réalité qui se dissimule sous l'apparence. Travail complexe qui n'est autre que le *dépassement*, l'« *aufhebung* » des formes mystificatrices, et des contenus falsifiés, le mouvement même qui les déborde et les emporte. Et qui crée de nouvelles formes et de nouveaux contenus.

Mystification. La clarté ment, la raison cache les forces absurdes. Notion presque tragique. Toute idée cache un piège et contient peut-être autre chose qu'il ne semble.

On nous a habitués à nous fier aux idées comme à des vierges éternelles, innocentes, tout entières dans leurs yeux et sur leur visage. Pas de détour en elles — nous disait-on. Elles sont ce qu'elles sont et se présentent telles qu'elles sont. La culture idéaliste nous fait croire à la nudité, à la sincérité, de toute idée en tant qu'idée.

Et voici que la dialectique nous parle de la *ruse des idées*. Plus : les idées les plus idéales sont précisément celles qui cachent tout autre chose que ce qu'elles affirment d'elles-mêmes ; leur idéalité pure cache précisément des forces brutales. La clarté sereine de la raison a couvert la domination de l'impérialisme armé et casqué !

Découverte terrible : découverte de la défiance. Notre conscience qui nous paraît si directe, est sans doute pénétrée d'erreur. Il faut envisager un combat avec les fluides apparences idéales ; et il faut les déchirer — et voir, voir courageusement malgré la lassitude de cette lutte multiple, ce qui se passe « là-dessous ».

Une critique des mensonges et des mystifications de « la société » a déjà été faite par les utopistes, les réformateurs et surtout par les idéalistes anarchisants. Ils ont montré que la société ne s'est encore jamais donné pour ce qu'elle était. Elle présente d'elle-même une image toujours pure et juste, maternelle, protectrice, qui légitime ses droits. La révolte et le crime sont sur le

même plan. La punition est, prétend « la société », un droit spirituel du coupable ; en expirant il reste membre de la société, il se « rachète ». Etrange pharisaïsme, dont les victimes sont les acteurs : les braves gens, les braves opprimés, qui haïssent sincèrement le criminel et le révolté et sont heureux de leur punition. Il y a transfert social sur le criminel et le révolté de complexes nombreux : de l'inassouvissement et de la fureur obscure de ces « honnêtes » gens, de leur crime latent contre eux-mêmes, contre ceux qui les oppriment et contre ceux qu'ils contribuent à opprimer. Alors ils forment bloc contre le criminel qui fait justement ce qu'ils voudraient faire. Ils font avec lui — et ensuite sur lui — le crime. Et ils se punissent en lui. Et ils se punissent en eux-mêmes, par la mauvaise conscience.

La révolte a donc été toujours un crime et elle devenait en effet un crime, n'agissant que comme activité criminelle (pillage, attentats). Elle était « crime contre la société », c'est-à-dire contre ceux qui se réservaient le droit du crime (autorités, Etats, justices...) Et le crime n'était ainsi qu'une révolte indirecte.

Les dieux représentaient les instincts criminels de tous les membres de la société et leur explosion — et le droit légal de quelques-uns au crime — et la conscience répressive en chacun. Ils étaient les justifications de la contrainte eu du crime légal. Ils entretenaient à la fois le refoulement, la crainte, l'oppression, l'activité criminelle.

Rapports inhumains entre les hommes. Mutilations et automutilations, renoncements organisés sous couleur de fatalité, d'ordre divin, de bonté. Que ces faits aient été justifiés et dissimulés et toujours au profit des « tyrans », voilà l'antique mystification sociale.

Les humanistes anarchistes ont donc spécialement dénoncé les mensonges de la « société », *l'inhumanité* de toutes les sociétés passées.

Les marxistes leur ont abandonné cette analyse (malgré les indications contenues dans les œuvres de jeunesse de Marx) et se sont surtout occupés des questions économiques. Actuellement Freud presque seul, — d'un point de vue équivoque, idéaliste et anarchiste bourgeois, — porte ses investigations dans ces domaines.

L'analyse de l'oppression concrète et des formes de l'oppression dans la conscience a donc été faite au nom d'un idéal, contre la société en général, — au nom de la « révolte » contre toute institution. Cette analyse anarchiste, sans être absolument fausse, est restée abstraite. Rejetant en général tout le passé dans l'absurde, imaginant que toute oppression était le résultat de la simple contrainte brute, l'anarchisme mettait toutes les institutions dans le même sac et sur le même plan « inhumain ». Il semblait supposer qu'un jour quelconque, à n'importe quelle époque, « les hommes » auraient pu s'entendre, se délivrer unanimement, détruire la violence et entrer en chantant dans le royaume de la joie. Vieilles critiques naïves, utopiques et « anachroniques » très sincères, très sagement indignées parfois — mais si incapables d'expliquer réellement le sens et l'enchaînement de l'histoire, et d'en tirer une action pratique!

La théorie de l'oppression et de la conscience opprimée est à refaire avec le réalisme des marxistes — mais en pénétrant dans ces détours de l'idéologie abandonnés en général à la pensée idéaliste.

Alors seulement en aboutissant à des analyses dialectiques qui ne vaudront pas pour tous les temps et les lieux mais pour les moments historiques précis, on pourra saisir les *formes actuelles* de l'« aliénation » et de la conscience mystifiée. Le matérialisme dialectique seul peut tenter cette analyse.

Nation et Culture.

Depuis une dizaine d'années le vocabulaire politique des nations occidentales s'est enrichi d'un nouveau et bizarre couple de termes : « révolution nationale ». Auparavant, le mot « révolution » était tout naturellement associé avec « internationale », et l'appel aux prolétaires de tous les pays à s'unir est un des principes du marxisme. Depuis lors, les fascistes, puis les nazis ont déclaré que la vraie révolution consistait à subordonner toute la vie de l'individu à l'État National, et qu'il s'agit

non de libérer le travail et les travailleurs, mais avant tout « la nation ».

Lorsqu'il s'agit des peuples opprimés ou coloniaux, les mots « révolution nationale » ont un sens très précis. Ces peuples sont exploités par des impérialismes étrangers ; pour eux, se constituer en nation indépendante, avec un État et une armée à eux, signifie un progrès économique et culturel réel, une élévation du niveau d'existence presque immédiate ; une révolution nationale les libère d'un coup des très lourds tributs qu'ils sont obligés de payer à des maîtres étrangers.

Il en est tout autrement quand il s'agit d'un pays européen ou des États-Unis. Ici la question se complique et s'obscurcit. Pour l'Italie, ou l'Allemagne, ou l'Autriche, il semble qu'on ait affaire ici à des nations « libérées » depuis longtemps. Ces nations sont constituées en États qui se proclament indépendants et souverains. Comment se fait-il que, dans ces pays-là, la mystique nationale puisse se présenter comme un programme pour lequel il faut combattre ? Dans un État entouré d'une frontière bien gardée quel peut être le sens d'un nationalisme qui exige des luttes pour s'affirmer ?

Evidemment, après la dernière guerre, certains États se sont trouvés liés et écrasés par des traités qui imposent des paiements, qui interdisent le développement des forces armées, etc. Dans une certaine mesure les limitations imposées par le traité de Versailles peuvent expliquer la récente exaspération du sentiment national. Mais pas entièrement. Car la mystique nationaliste est employée aussi dans les pays « vainqueurs », même dans ceux qui ne sont nullement menacés militairement. Partout où l'opposition fasciste se forme contre le capitalisme libéral elle invoque la « révolution nationale », et partout on trouve des foules qui « s'enthousiasment » pour ce programme. Une analyse plus serrée s'impose donc.

Les théoriciens fascistes prétendent que la « nation » est un caractère éternel de la nature humaine également éternelle. A les entendre parler, on croirait qu'il y a toujours eu des « nations » rigidement séparées les unes des autres et basées sur des traits raciaux, biologiques ou tout au moins géographiques.

Ces affirmations sont contraires à la vérité la plus élémentaire. Sans nier un certain esprit de solidarité qui se forme naturellement dans les communautés humaines, il suffit de considérer, par exemple, n'importe quel pays européen au xv^e ou xvi^e siècle pour voir que cet esprit de solidarité n'a jamais pris forme d'un nationalisme. Lorsqu'il s'agit des individus, il est évident qu'un « noble » d'un pays quelconque se sentait bien plus apparenté à un « noble » d'un autre pays qu'à un serf du sien, bien que ce dernier parlât sa langue. (Il en est de même aujourd'hui ; un grand bourgeois anglais ou américain a beaucoup plus de traits communs avec un grand bourgeois français qu'avec un ouvrier de son propre pays ; dans toutes les affaires de la vie quotidienne, qu'il s'agisse de manger, de jouer ou d'aimer ou de se marier, l'entente avec un membre de sa propre classe lui sera bien plus aisée, bien plus naturelle, qu'avec un membre de sa « nation », mais appartenant à une autre classe. Lorsqu'un grand bourgeois voyage il se rend à peine compte qu'il a changé de pays, tant son milieu quotidien, les hôtels, les repas, etc., sont identiques. Les agents fascistes, les nationalistes internationaux le savent parfaitement !) Les « nations » trouvaient alors tout à fait naturel de s'unir lorsqu'un mariage entre princes se réalisait, et il n'y avait aucun esprit « national » pour s'opposer à ces unifications.

A cette époque l'unité d'un pays n'était pas dans son nationalisme, mais s'exprimait dans la personne du Roi. Le Roi, incarnation à la fois mystique et réelle de son peuple, était avant tout propriétaire de la terre et du royaume, partageant et concédant cette propriété d'après certaines coutumes et lois. La Royauté était une organisation basée sur la propriété foncière féodale. Certes, le roi s'était fréquemment allié avec la bourgeoisie et s'était servi d'elle, comme elle de lui. La royauté avait manœuvré. Mais elle restait cependant foncièrement féodale et ne pouvait pas dépasser l'unification géographique et terrienne du pays. La bourgeoisie n'était pour le roi qu'une réserve d'alliés dangereux et d'argent. Religions, traditions et coutumes, corporations, douanes intérieures et péages, tels étaient les cadres et les instruments de la domination royale et aristocrati-

*origines
de concepts
modernes
de Nations*

que. Pour passer à une organisation basée sur la production des marchandises et du capital, il fallait une révolution, — et ce fut seulement cette révolution qui dans la nécessité de remplacer l'unité politique féodale par une unité nouvelle créa la nation au sens moderne de ce mot.

La nation fut donc une création révolutionnaire et progressive. Sa séparation d'avec la personne royale fut un acte brutal, qui, dans les pays où elle s'accomplit avec la plus grande « pureté » classique, en Angleterre et en France, employa la guillotine ou la hache. En France, la révolution de 1789 a achevé ainsi l'unité économique, juridique et culturelle du pays — unité que la monarchie était incapable d'atteindre parce que liée à des institutions surannées. Seule cette somme de caractères — communauté de territoire, de langue, de culture, de mœurs, de vie économique, définit le contenu concret de l'idée formelle de Nation.

Quel est donc le sens de cette personnalité impersonnelle, la Nation, substituée à la personnalité mystique du Roi ?

Dans l'ancien régime il n'y avait de lien que de personne à personne, de suzerain à vassal, la terre appartenait au seigneur. L'union nécessaire du travail et des moyens de production (la terre) prenait la forme du rapport *personnel* du serf au seigneur. Le travailleur est attaché à la glèbe et cette dépendance, cette appartenance constitue le fondement de l'ordre féodal. La rente foncière féodale, première forme du travail non payé, n'est pas prise à la classe travailleuse par les lois de l'échange, mais directement et en général par une pression ou une menace personnelles (système des troupes armées, des corvées, etc.). Dans cette société donc, les hommes d'une même « nation » ne sont pas liés l'un à l'autre par le lien spirituel du nationalisme, mais par des rapports personnels et directs.

Une notion abstraite comme celle de nation ne pouvait donc pas apparaître dans l'ancien régime ; seule la personne du monarque suscitait l'attachement, la fidélité, l'honneur. Des exemples historiques innombrables attestent qu'il n'y avait nulle part de cas d' « honneur

national » pendant le moyen âge, puisqu'au contraire on voit fréquemment les seigneurs d'un pays passer très aisément au service d'un roi d'un autre pays.

La conscience nationale se forme quand la bourgeoisie commence à séparer ses intérêts et à les opposer à ceux du roi. Alors elle envisage le fonctionnement général et libre dans le domaine géographique constitué par la monarchie, des procédés qui font sa fortune : l'échange, le commerce, la production manufacturière. Elle conçoit peu à peu que l'ordre puisse se passer de la personne royale héréditaire et se diviser en pouvoirs publics qui surveilleraient l'usage de la liberté et le fonctionnement automatique des lois économiques qui sont la condition de cette liberté.

Dans l'œuvre de la Révolution, l'ordre institué perd son caractère direct et sensible, et sous couleur de liberté, il s'éloigne délibérément des coutumes médiévales et se divise dans l'abstrait. Aux pouvoirs du roi ou délégués par lui à des personnes, se substituent des lois lointaines et un Code. Aux rapports directs et aux inégalités sensibles des personnes se substituent une égalité juridique abstraite des individus et une nouvelle inégalité des conditions réelles dont il n'est pas question officiellement. En d'autres termes, l'abstraction contient quelque chose de très précis : le libre jeu des lois capitalistes. Les limitations féodales sont brisées ; mais le véritable mécanisme social n'est plus aperçu ni exprimé ; il est au contraire enveloppé dans une série de fictions juridiques et d'entités politiques. La Nation est le lieu géométrique de toutes ces abstractions, en même temps que l'établissement d'une communauté nationale concrète. Le triomphe de l'idée nationale est l'expression politique du triomphe du pouvoir impersonnel et international de l'argent, des lois économiques capitalistes et des « libres » contrats substitués à l'unique et concrète personne royale.

Au « début », c'est-à-dire quand les forces de production sont développées par l'avènement du capitalisme, l'idée nationale a un caractère dynamique et révolutionnaire. Malgré toute son abstraction elle est infiniment supérieure au mysticisme de la royauté à origine

divine. A l'époque de la révolution française, le contenu de cette idée, sa réalité, domine sa forme à un point tel, que le nationalisme se présente comme une doctrine *universelle*, valable pour tous les pays, c'est-à-dire *internationale*. Devant l'Europe réactionnaire, le patriotisme des jacobins était un appel aux peuples contre les tyrans. La révolution française devait donner le signal à toute une série de révolutions nationales.

Cependant, comme c'est le cas pour toutes les œuvres bourgeoises et capitalistes, dès le début l'idée nationale est équivoque. Quand elle prétendait libérer son « peuple » entier, la bourgeoisie ne libérait en réalité qu'elle-même. En même temps qu'elle accomplit l'œuvre révolutionnaire d'unification, de rupture de l'oppression féodale, de création de bases pour une culture et une communauté plus larges, pour un caractère national et un développement économique, la bourgeoisie établit l'État de classe et l'exploitation du prolétariat. Après quelques secousses Thermidor et Napoléon montrent bien l'essence de cet État. Dès le début le patriotisme, la spéculation et la déclamation se trouvent bien liés.

En Amérique, cette liaison entre les intérêts de la classe marchande bourgeoise et l'idée nationale est tout à fait évidente, presque consciente. C'est pour défendre et libérer leur développement économique que les États-Unis se constituent en nation indépendante dans la fameuse Déclaration d'Indépendance qui plus tard inspira la Déclaration des Droits de l'Homme. On sait d'ailleurs que les pères de la Révolution Américaine furent des marchands et des spéculateurs qui sortirent immensément enrichis de la guerre avec l'Angleterre. Le patriote George Washington fut un grand propriétaire qui fit fortune en spéculant sur des terrains. Mais la signification économique du fait national n'est pas toujours aussi apparente pour les révolutionnaires français. Là, dès le début, le nationalisme se présente sous une forme mystifiée et idéaliste. Les jacobins ont été des révolutionnaires bourgeois et nationaux, mais la chose était assez confuse pour eux et se revêtait d'un langage grandiloquent et d'attitudes romaines. Beaucoup d'entre eux étaient assez peu pénétrants, semble-t-il, et poussés par les choses, — agents d'exécution, plus ou moins

tâtonnants et maladroits, plutôt que grands hommes. Ils n'ont pas compris clairement ni ce qu'ils représentaient, ni les forces qu'ils maniaient. Les corrompus étaient sans doute plus intelligents que les purs — Mirabeau et Barras plus que Robespierre. En fait, leurs succès s'expliquent par la libération des bourgeoisies nationales dans tous les pays où ils pénétraient ; les conquêtes napoléoniennes s'appuyaient sur les bourgeoisies des pays conquis, et là où il n'y avait pas une bourgeoisie indigène assez développée, le génie militaire napoléonien ne pouvait pas grand'chose, comme en Espagne et en Russie. Mais les jacobins eux-mêmes comprenaient leur œuvre comme une mission donnée à la France par la Raison : libérer le monde. Si cette œuvre comportait des opérations fructueuses et des conquêtes, c'était à ajouter tout simplement au compte glorieux de la Raison et de la Nation.

La lune de miel des nationalismes se termine assez vite. Les bourgeoisies des différents pays entrent en conflit les unes avec les autres ; la nécessité de protéger les marchés intérieurs fait perdre à l'idée nationale son caractère expansif et universel, les nationalismes deviennent exclusifs l'un de l'autre. La naissance du nationalisme allemand s'explique par le heurt des intérêts français et anglais. Assurément Fichte et les Discours à la Nation Allemande et l'enthousiasme de la jeunesse prussienne, etc., ont été inspirés par l'Esprit Absolu, Dieu, l'Honneur Offensé et autres démons bienfaisants. Mais objectivement le succès du mouvement national allemand contre Napoléon, mouvement qui en réalité retarda de plusieurs décades l'évolution économique de l'Allemagne, serait inconcevable sans l'intervention de l'argent anglais¹. Déjà alors on voit l'idée nationale utilisée comme instrument sordide d'un capitalisme étranger, comme aujourd'hui le « nationalisme » autrichien par Mussolini.

1. Sous la domination napoléonienne, les bourgeois allemands continuèrent à développer leur petit commerce et leurs grandes illusions... Les bourgeois allemands qui maudissaient Napoléon parce qu'il les obligeait à boire de la chicorée et troublait leur paix publique par ses garnisons et ses conscriptions, dépensèrent sur lui toute leur haine morale, réservant toute leur admiration

On ne s'étonne donc pas quand on voit que l'histoire du XIX^e siècle est l'histoire des efforts heureux de la réaction pour s'emparer du principe national des révolutions. La politique de Napoléon III, de Cavour, de Bismarck fut le moment critique de ce mouvement tactique réussi. Les lâchetés et les équivoques des révolutionnaires bourgeois n'y furent pas pour peu de chose.

A l'époque où le capitalisme atteint sa maturité, où les industries nationales fortifiées se tournent vers l'expansion impérialiste — pendant la première phase de la lutte pour le marché mondial qui est encore relativement « pacifique » — l'idée nationale est assez peu mise en avant, et le sentiment « national » semble curieusement affaibli. Certes on utilise partout le nationalisme comme instrument dans la lutte de classe; les capitalistes des diverses nationalités s'entendent bien pour prêcher la haine entre ouvriers — comme aujourd'hui Schneider s'entend avec Krupp pour exciter la haine entre Français et Allemands; dans les pays arriérés des gouvernements encouragent l'antisémitisme comme moyen de détourner les masses de la révolution, etc. Déjà à ce moment, le seul nationalisme « sincère » se trouve dans la petite bourgeoisie et ses idéologues. C'est un mouvement nettement réactionnaire qui est lié à une défense maladroite contre la domination du grand capital, une expression politique du danger de prolétarianisation qui menace de plus en plus clairement les couches petites bourgeoises. Nous avons déjà affaire ici à un nationalisme bien mesquin, si on le compare à la doctrine révolutionnaire

à l'Angleterre, alors que Napoléon en nettoyant l'écurie d'Augias allemande et en rétablissant des communications civilisées leur rendait les plus grands services et que les Anglais guettaient l'occasion de les exploiter à tort et à travers. De la même façon petite bourgeoisie, les princes allemands s'imaginèrent qu'ils se battaient pour le principe de la légitimité et contre la révolution, alors qu'en réalité ils ne furent que les lansquenets payés de la bourgeoisie anglaise. Au milieu de ces illusions générales, il fut tout à fait naturel que les professions (die Stande) qui ont le privilège des illusions, les idéologues, les maîtres d'école, les étudiants, les membres des associations de vertu (die Tugendbündler) fussent le plus en vue et donnassent une expression analogue, exagérée à la mystification (Phantasterei) et à l'absence d'intérêts générales. (Marx Engels, *Die Deutsche Ideologie*, Gesamtausgabe, I, 5, p. 177-178).

des Montagnards ! Ce sentiment devient le réceptacle des plus grandes impuissances spirituelles, il sert de justification la plus vulgaire à la misère morale et matérielle. Les eunuques spirituels privés de tout don de création réel, se rabattent sur les thèmes nationalistes ! et chaque pauvre hère se croit sanctifié par le fait que Goëthe « aussi » fut un Allemand, ou que l'Angleterre règne sur les flots ! C'est déjà une bonne préfiguration de l'aryanisme moderne qui permet à tout crétin allemand de se croire infiniment plus heureux et plus important qu'Einstein, puisqu'Einstein est Juif. Quand on n'a vraiment plus de quoi être fier, on peut toujours s'enorgueillir d'être allemand, juif ou persan. Naturellement toutes ces niaiseries ont trouvé des expressions idéologiques très sublimes — mais quelle est donc l'indignité qui n'a pas été justifiée au nom d'une noble mystique ? En France ce mouvement petit bourgeois assez désespéré se traduit par des tentatives littéraires de ressusciter la mystique républicaine-jacobine (Péguy est le plus pur et le plus sincère de ces nationalistes), par le barrésisme, par la vague chauvine qui se forme pendant l'affaire Dreyfus, etc. — Mais toutes ces idéologies restent très isolées et limitées dans leurs effets ; le grand capital ne les supporte guère. Le nationalisme est si peu « populaire » en 1914 qu'aucune des grandes nations ne l'invoque pour justifier sa participation à la guerre. L'Allemagne se bat parce qu'elle est « encerclée économiquement », l'Entente veut faire triompher la justice et la liberté. Même la revendication la plus « nationale » de toutes, la réintégration de l'Alsace-Lorraine, est présentée comme une simple affaire de justice.

Le principe des nationalités ne réapparaît comme force politique qu'à la fin de la guerre, pour justifier les opérations impérialistes du traité de Versailles. C'est déjà alors une immense duperie idéaliste ; au nom de la liberté nationale on démembré des nations, on balkanise l'Europe en petites « nations » inviabilés, théoriquement autonomes, en réalité asservies aux monopoles et au capital financier. Dans chacun des petits États créés par le traité, le nationalisme prend immédiatement des formes féroces et oppressives ; en Pologne, en Roumanie, en Yougoslavie, les idéalistes étonnés assistent au

spectacle d'une terreur sanglante contre les malheureuses minorités, juive, hongroise, ukrainienne, croate, macédonienne. Le seul contenu de ce nationalisme moderne est l'oppression des plus faibles ; en tant que théorie dynamique et libératrice il a atteint son stade de dégénérescence complète.

Aujourd'hui la Nation est *dépassée* par la réalité historique et économique. Les forces productives ne peuvent plus continuer à se développer si les cadres politiques nationaux sont maintenus. La petite bourgeoisie elle-même ne peut plus se sauver de la misère et de la prolétarianisation qu'en aidant le prolétariat à s'abolir lui-même comme classe, à libérer le travail, à organiser l'économie sur une base mondiale.

Comment se fait-il donc que nous assistions aujourd'hui à un renouveau des doctrines nationalistes ?

Ce fait s'explique encore par l'évolution capitaliste de l'économie. Avec la restriction du marché mondial, les impérialismes doivent se tourner de plus en plus vers une exploitation intensifiée du marché intérieur ; les monopoles ne peuvent plus se raffermir qu'en abattant les petits capitalistes, qu'en éliminant de plus en plus la concurrence libre. Dans ces opérations, le capital financier se sert maintenant de l'idéologie nationaliste élaborée par la petite-bourgeoisie, dont il a de plus besoin comme masse de manœuvre contre le prolétariat révolutionnaire. La nation est maintenant le port d'attache de la domination bourgeoise, le cadre de son action, le centre de ses violences. L'appareil de l'État national est un merveilleux instrument dont se servent maintenant les monopoles. Pourtant ces monopoles ne sont pas nécessairement nationaux ; la région où le capital est investi et productif peut coïncider avec les États ; mais non la forme du capital, l'argent, qui reste bel et bien international. Les obligations des chemins de fer d'État italiens appartiennent en grande partie au capital américain, par exemple. Le capital financier domine et déborde les cadres nationaux. (Pas complètement : dans le capital financier il y a des groupes concurrents qui sont anglais, français, américains, mais chacun avec des antennes dans d'autres pays.) Pour sa domination, le capital inter-

national se sert des cadres nationaux, et l'État national masque la domination du capital international. Il agit et manœuvre derrière ces formes tendues devant les yeux des opprimés. Dans l'État national le capital financier associe à son règne une bourgeoisie nationale dont il a besoin pour agir sur place et réprimer ou détourner les mécontentements. Dans l'intérieur des nations tantôt il divise pour régner et organise les luttes et les rivalités entre les mécontents, tantôt il suscite la prétendue « communauté » nationale des hitlériens; non seulement il oppose les nations les unes contre les autres, mais quand il le faut il crée de toutes pièces des nationalismes très « sincères », comme le nationalisme mandchou ou le nationalisme autrichien. Le capital financier incarné en monopoles paie une partie de la bourgeoisie nationale — et d'autre part il peut en sacrifier une autre partie, propriétaires fonciers ou moyenne industrie, pour diminuer le mécontentement et paraître « socialisant ». Peu importe par qui ou par quoi un Hitler se croyait inspiré. Chez les individus non cultivés cette force obscure et cachée qui régit la société bourgeoise, la nécessité des forces économiques, peut prendre le nom de Jésus, ou de Wotan, ou de la Race. En fait, et la suite le prouve, les inspirateurs de l'idéologie nazi sont Thyssen et les représentants d'une finance qui par sa nature même est internationale et anonyme. Thyssen, Krupp, Schneider-Creusot, la Farbengesellschaft, etc., sont les conseillers ou les auxiliaires directs d'Hitler. Dollfuss a mis l'Autriche dans les mains de Mussolini.

Dans les pays capitalistes, le nationalisme d'aujourd'hui n'est plus qu'un instrument de la domination des monopoles. La « révolution nationale » n'est plus ni révolutionnaire, ni nationale. Elle exprime la mainmise et les manœuvres du capital financier sur une nation. Elle n'est que l'asservissement de cette nation au capital monopolisateur qui est international! La propagande nationaliste est une méthode pour trahir la nation réelle, — le contenu réel de l'idée — tout comme le spiritualisme une trahison de l'esprit et le rationalisme une trahison de la raison.

L'absurdité économique des autarchies et les désastres matériels du chauvinisme extrémiste sont si évidents que

les théoriciens de la Nation préfèrent le plus souvent justifier leurs doctrines par des raisons d'ordre spirituel. On veut excuser l'oppression et la diminution de la vie réelle en invoquant la culture nationale, la nécessité de conserver les traditions pittoresques.

A sa phase initiale le nationalisme précisément parce qu'il exprimait un développement réel des forces productrices, fut un puissant stimulant des cultures. L'unification des communautés dispersées et économiquement séparées, l'usage des langues nationales à la place du latin médiéval, les horizons mondiaux ouverts par l'expansion économique ont libéré d'immenses forces culturelles. L'avènement de la bourgeoisie coïncide avec un essor de l'art, de la philosophie, des sciences, de la littérature. Pourtant il ne faut pas oublier que les produits de cette culture ne sont valables que dans la mesure où ils sont *universels*. Même du point de vue national français, la différence est grande entre un Montaigne ou un Diderot et un Barrès.

Il faut remarquer ici que sur le plan culturel la bourgeoisie n'a jamais distingué entre les éléments de sa culture nationale. Dans l'église nationaliste, Madame de Pompadour et Descartes, Louis XIV et Racine, tout est sur le même plan et appartient également au précieux patrimoine qu'on vénère et qu'on enseigne dans les écoles.

Les fascismes d'aujourd'hui vont plus loin. Sous prétexte de remonter à des formes « profondes », ils détruisent les éléments universels au profit du local et de l'accidentel. Nationalisme et culture nationale sont maintenant en contradiction absolue! Pour s'en convaincre il suffit de se rappeler les « accomplissements » culturels d'un Mussolini ou d'un Hitler. Le fascisme nie Goethe et Heine pour revenir à Odin, il détruit le rationalisme comme le romantisme qui ont été partout où il y a des cultures nationales, des éléments de cette culture. Or le « génie français » ajoute tout de même quelque chose aux diverses gauloïseries imaginables! Supprimer Montaigne et Voltaire et Diderot — pour aller en robes blanches cueillir du gui serait tout de même un crime contre la culture nationale!

Le fascisme accomplit ce crime. Il revient aux survi-

vances les plus lointaines, et cela pour rétablir les liens médiévaux de dépendance personnelle. Et malgré leur opposition politique, tous les fascismes comme par hasard arrivent à des mysticismes à peu près identiques, sous des vocabulaires barbares et des mots variés. C'est le fascisme impérialiste qui uniformise ! Seule une révolution internationale peut délivrer les cultures de leurs cadres nationaux devenus opprimants. Il n'a jamais été question d'imposer aux nations une idéologie froidement et rigidement « prolétarienne ». Cette image de la révolution culturelle n'est qu'une caricature. Les cultures nationales sont utilisées, gaspillées, déformées et finalement détruites par la politique bourgeoise et sa continuation fasciste. L'expérience russe prouve une fois pour toutes que la révolution prolétarienne rend vraiment nationales les cultures en les étendant aux masses populaires des nations, en ouvrant l'accès à la vie spirituelle aux opprimés d'hier. La cohabitation pacifique des peuples unis dans une économie mondiale libérera de nouvelles forces culturelles maintenant détournées dans la défense des exclusivismes et elle permettra au génie de chaque peuple de s'exprimer en toute spontanéité. Par la révolution, les cultures nationales peuvent être délivrées de la pourriture réactionnaire. Certes elle ajoute des éléments nouveaux, un *contenu international* (c'est-à-dire universel) à la culture nationale dans sa forme. Ces éléments consistent notamment en cette pensée dialectique dont la souplesse est incomparable et dont la méthode est *d'intégrer*. Par la révolution, les cultures nationales peuvent être épanouies et approfondies chacune pour elle — en même temps que reliées dans l'universel. Et elles deviendront ainsi des aspects libres de l'humain, des moments d'une totalité. La culture sera internationale et nationale à la fois : un contenu international dans une forme nationale.

Au nom de la culture nationale il faut donc être internationaliste.

Le fascisme est une mystification totale et multiforme : il utilise abusivement des formes, des cadres, des moments de la réalité. Il les retourne contre le mouvement historique en empêchant leur dépassement, et cela au profit de la forme capitaliste de la société.

Et c'est ainsi qu'il déclame sur la « révolution nationale », parce que la nation a été, à un certain moment, une création révolutionnaire...

En Allemagne la révolution bourgeoise ne s'est pas effectuée avec la pureté classique de « notre » 1789. Elle a commencé du dehors ; Napoléon vint secouer la féodalité et mettre en mouvement l'unification. La Révolution de 1848 avorta et l'unité nationale ne fit un nouveau pas en avant qu'au profit de la Prusse et de son militarisme. Les survivances féodales sont restées en Allemagne beaucoup plus nombreuses qu'en France et s'y sont acoquinées avec le capitalisme industriel et financier. La révolution de 19 fut une révolution prolétarienne manquée — et une révolution bourgeoise en retard. Weimar, cette parodie, laissa tout pouvoir aux hobereaux et aux financiers. Et l'Allemagne ne fut même pas unifiée !

Cette unité nationale mal finie sert aujourd'hui aux manœuvres capitalistes en Allemagne. Le troisième Reich achève la nation. Des vingt-cinq points d'Hitler — et malgré les lenteurs dues à l'opposition prussienne — c'est à peu près le seul où il ait tenu ses promesses.

Le hitlérisme garde ainsi une certaine apparence dynamique et réalisatrice. La Nation n'existait pas encore ; l'époque qui se termine fut seulement celle d'une lente prise de conscience. La Nation commence, la Nation va être, proclament et écrivent les fascistes allemands : le troisième Reich, magnifique et puissant, est en marche !

Et c'est ainsi que le contraire d'une « révolution nationale » sauve encore la face et retrouve le vieux prestige révolutionnaire de la Nation. Et cela cent quarante ans après 1789 — et lorsqu'il s'agit du simple *renforcement d'un état de choses*, et de l'unification de la violence !

Absurdité, cette situation ? témoignage d'une mentalité « stupide » ? mensonge ? — Non, bien plutôt utilisation d'une forme qui cache le contraire de son ancien contenu : Mystification.

Dans toute nation bourgeoise, il y a deux nations, a dit Lénine. Il est tout à fait légitime d'opposer la vraie nation populaire et travailleuse à l'internationale des parasites fascistes, à leur nationalisme mystificateur, ennemi de la nation véritable.

L'anticapitalisme du capital.

Le moyen âge a mystiquement détesté l'argent, puissance diabolique, et il en laissa le maniement au juif, jusqu'à la formation d'une classe concurrente des juifs. Tout prêteur était un excommunié et tout thésauriseur suspect. Les féodaux n'ont jamais beaucoup aimé les commerçants et les usuriers...¹.

Plus tard Molière a génialement décelé et montré la décomposition de la famille et des relations personnelles par l'argent.

Les prêtres « sincères » et même quelques autres — n'ont jamais cessé de dénoncer onctueusement les méfaits spirituels de l'argent. Et qui donc s'il vous plaît empêche le capitaliste lui-même de s'écrier : « L'argent, le capital! quelle malédiction, quelle poursuite harassante! Comme j'aimerais me délasser, ne plus penser à ces affaires, vivre dans un coin tranquille, devant la Nature, avec de braves gens. Comme je voudrais avoir le temps d'aimer, de vivre... »

Lorsque la domination du capital industriel s'établissait, quand les usines et les machines étaient des formes encore peu familières, artisans et paysans ruinés haïssaient avec leur sang et leur chair ces bâtisses et les hommes qui les possédaient. Ils rêvaient de fraternité et de communauté. Tous les sentiments anticapitalistes firent un faisceau contre le capital industriel et cette gerbe de forces obscures a pu avoir une valeur révolutionnaire. Valeur incertaine, aspiration idéaliste à un ordre nouveau — mais qui cependant a été importante en

1. La doctrine anti-capitaliste a déjà été adroitement utilisée par la bourgeoisie médiévale contre les Juifs. En Angleterre, en Espagne, en France et en Allemagne, les vagues d'antisémitisme qui ont abouti à l'expulsion en masses des Juifs s'expliquent historiquement par la concurrence entre les diverses bourgeoisies nationales et les Juifs, par le désir de ces bourgeoisies naissantes de remplacer les Juifs dans le commerce de l'argent. Naturellement, on poursuivait les Juifs au nom du Christ, etc. Comme on les poursuit aujourd'hui au nom de la Race. C'est toujours une question de boutique.

ces temps incertains eux-mêmes de l'anarchisme, de l'utopisme, du proudhonisme.

Depuis lors la domination du capital s'est sublimée ; elle est devenue raffinée et beaucoup moins proche. Où sont les quelques hommes qui dirigent le monde ? Dans les usines ? aux gouvernements ? on ne voit plus que leurs serviteurs, leurs aides. Eux-mêmes sont lointains. Ceux qui disposent des masses sont des inconnus des masses. Ils dédaignent la gloire. De tels hommes n'ont pas cette faiblesse — ou ce tact vis-à-vis des foules, ce dernier hommage. Il leur faut seulement la puissance nue.

Qu'est donc le capital financier, ce maître plus absolu que les anciens despotes, qui semble une suprême réalité ? Il n'est qu'un réseau de signes abstraits, de jeux d'écriture. Mais toute une machine économique et sociale, tout un système juridique, tout un énorme appareil de violence viennent appuyer cette abstraction. Malgré quelques résistances (de la bourgeoisie industrielle libérale, des propriétaires fonciers, du prolétariat), le capital a façonné suivant ses besoins l'ordre social. Il lui sert à la fois de masque et d'agent. Le capital financier se met en arrière et au-dessus de ces puissances apparentes et il est la puissance des puissances, seule réelle.

Il est donc à la fois abstrait et terriblement concret. Et que signifie l'anticapitalisme pur et simple ? il ne signifie plus rien. On peut haïr les invisibles despotes, et déclamer contre eux — sans résultat. Le pouvoir abstrait a comme contre-partie des haines abstraites, des haines sans objet bien défini, et que l'on peut assez facilement projeter sur des êtres proches, immédiats : les juifs, par exemple, ou les « marxistes ». Derrière et au-dessus de ces passions, comme de tout l'ordre qu'elles n'aperçoivent ni ne secouent, le capital financier continue à se mouvoir et à régner. — Un anticapitalisme qui n'est pas très précisément et très matériellement *revendicatif* n'a rien de révolutionnaire. Il est un masque de plus. Ramassis équivoque, il réunit les vieux sentiments médiévaux (haine mystique de l'argent et du travail producteur, « revendications spirituelles » des néo-mystiques) aux colères des classes moyennes ruinées par les trusts, aux reflexes naïfs (poings serrés en passant devant les banques, les femmes et les enfants richement vêtus,

les trop belles voitures...). Ce sentiment parfaitement plastique et inoffensif tant que la question de l'État et du pouvoir et des revendications précises n'est pas posée, le capital financier, du fond de son « mystère », le suscite et le nourrit d'éloquence. Hitler est un grand orateur anti-capitaliste. M. Marquet voudrait bien l'être...

Le capitalisme ne demande qu'à se nommer socialisme! Certes, la manœuvre est de plus en plus dangereuse, mais dans un moment difficile elle peut rendre des services. Le socialisme, dira-t-on ensuite aux foules soulevées, c'est un état psychologique, c'est une morale. Le socialisme, c'est le respect et l'affection mutuelle des membres de la communauté nationale. C'est la charte du travail et c'est l'honneur comme lien de l'ouvrier au patron. Ce « socialisme » national reconstruit *les liens médiévaux de personne à personne*¹. Il tente curieusement de recréer dans la société industrielle les rapports fondés sur la propriété du sol et le système des troupes seigneuriales armées. Il ne contient pas un atôme d'anticapitalisme pratique. (Cf. *la charte du travail en Allemagne, les décrets réglementant le mouvement des travailleurs agricoles, etc.*).

Le capitalisme financier marque la fin de la libre concurrence. Le « socialisme » du capital financier proclame précisément qu'il met fin à la désastreuse concurrence

1. Ce qui séduit les gens dans le *moyen âge* c'est l'idée d'un ordre — ils s'imaginent que le moyen âge était une époque tranquille où les gens n'étaient pas mécontents mais heureux de leur sort...

Naturellement cette idée est fautive — le processus par lequel le moyen âge s'est accompli était l'asservissement violent du paysan et de l'artisan par la chrétienté féodale, la lutte féroce et continuelle du christianisme contre le paganisme — cet ordre a en somme coûté très cher! Il y a pourtant une certaine vérité dans cette idée de la satisfaction humaine, du « bonheur » pendant le moyen âge; les hommes acceptaient la nécessité de trimer comme une chose *naturelle*, fatale, comme une loi imposée par Dieu qui se vengeait ainsi de la désobéissance d'Adam, lequel avait mangé une pomme malgré les ordres exprès de Jehovah. — Les hommes acceptaient ce travail précisément parce que les machines n'existaient pas encore!

Résultat paradoxal: les spiritualistes sont contre la machine, parce que la machine permet aux hommes de développer leur esprit, parce que grâce à la machine ils ont *conscience* que leur état abject n'est pas une fatalité!

économique sur le marché national. Il organise ainsi le règne des trusts ! Les classes moyennes se croient sauvées ; elles deviennent les masses de manœuvre du fascisme.

Mystification, cette vieille protestation élémentaire, l'anticapitalisme, devenue l'enveloppe protectrice du grand capital. Mystifiées, les classes moyennes qui croient retrouver l'équilibre sauveur en tuant les « marxistes » et participer au pouvoir fasciste. Mystifiés, les ouvriers qui croient au « front du travail » et aux corporations. Mystifiés — tout au moins provisoirement — les chômeurs incorporés aux sections d'assaut. Mais la mystification n'est pas restée spécifiquement allemande. Dans d'autres grands pays capitalistes le renforcement de l'État bourgeois et l'habile dictature du capital monopolisateur n'ont-ils pas pris les noms de « formes intermédiaires », de « transition » vers le socialisme ? L'élimination des survivances économiques de l'époque du capital industriel, la fin de la concurrence, les plans de « déflation » et de malthusianisme économique, le salut des banques par les fonds publics (le plan Roosevelt, etc.), s'appellent aussi : marche au socialisme. Ce « socialisme » n'est que le règne plus absolu des trusts, la suppression des concurrents « sauvages », leur mise en tutelle réglementée par « plan », et le règne de la violence étatique bourgeoise¹.

L'expérience mystificatrice est internationale. Récemment (fin 1933), M. Mussolini n'est-il pas devenu « plus résolument anticapitaliste » suivant l'expression des publicistes français, M. de Kérillis, M. Fabre-Luce ?

Mort des révolutionnaires bourgeois.

Pendant la prospérité, quelques bourgeois découvrirent le capitalisme...

1. Ce résultat peut aussi être obtenu sous l'étiquette mystificatrice du néo-libéralisme !

Il fallut, après la guerre, pour sauver la littérature, tuer la Beauté, la Passion Pure, l'Art pour l'Art et l'Être Intime. La vie plus dure, accélérée et rationalisée, les inquiétudes plus réelles rendaient bien démodées ces grandes attitudes. Pour forcer l'intérêt des gens, il fallut se décider à ouvrir les yeux et à regarder autour de soi. Quelle révolution pour ces jeunes gens nourris des classiques, des hautes Valeurs, des musiques wagnériennes et des migraines maternelles !

Nous avons eu toute une équipe de réalistes à l'œil aigu ; ils ont compris, entre 1925 et 1928, qu'il fallait se rendre compte. Abattoirs de Chicago — Genève ou Moscou — usines, machines, bordels — ils ont fourré leur nez partout ; dans toutes les « réalités » ils ont fureté, œil aigu — toujours et toujours. Pas comme des journalistes — en profondeur, toujours. Et ils ont aussi découvert : la crise du sexe, la mort de la Pensée bourgeoise. Et le capitalisme.

Peut-être auraient-ils dû comprendre que le capitalisme n'est pas un pays où l'on passe trois semaines pour revenir avec un livre dans sa valise, prêt à l'impression. Que le capitalisme n'est pas seulement une usine, un coffre-fort ou un bleu de travail. Qu'un certain Karl Marx a passé sa vie à analyser le phénomène capitaliste.

Mais ne calomnions pas ces ex-audacieux. Ils savent que Karl Marx a existé. Et ils ont peut-être ouvert le Capital — pour saisir « le rythme de sa pensée » ou pour « comprendre l'homme sous le fatras des théories ». — Car, voyez-vous, Marx était un économiste. Il manquait de sensibilité. Un œil aigu voit du premier coup tout ce qu'il y a dans tant de volumes inutilement obscurs !

Ces écrivains ont cru *juger* le capitalisme. En toute simplicité d'esprit, ils se sont crus devant lui, témoins et juges, — devant et au-dessus de lui, mais pas en lui. Ils ont cru le critiquer, et ils ont lancé des mots d'ordre intellectuels en morcelant le fait capitaliste et sa critique, en se partageant confraternellement les aspects. Décadence de l'Esprit ou de l'humain et nécessité d'un retour à ces valeurs, ont-ils déclamé, alors que la décadence de cette civilisation et son dépassement révolutionnaire sont les seules questions. Dépersonnalisation de l'homme — alors que Hegel et Marx ont rattaché, avec une incom-

parable ampleur, cette dépersonnalisation à la théorie générale de l'aliénation (Entfremdung, Entäusserung). Antimachinisme — alors que seul l'usage capitaliste des techniques et machines est en cause, etc.

|| Ils n'ont eu ni la patience, ni la modestie, ni la rigueur nécessaire pour une vraie critique du capitalisme. Ils ont préféré leurs morceaux de bravoure. Très bien, messieurs Duhamel, Berl, etc. Vous avez eu votre gloire et vos petits profits. Et vous avez soutenu le prestige de l'intelligence spécialisée. Très bien. Et maintenant ? Vous voilà illustres, mais vous voilà annulés purement et simplement. Anéantis, même si l'exploitation de vos petits thèmes continue...

|| Les problèmes de la crise ont marqué l'effondrement de ces critiques bourgeoises de la bourgeoisie. M. Duhamel les représente parfaitement. Ses théories d'âme exquise l'ont mené à l'antimachinisme. Et, certes, l'antimachinisme et l'abandon de la technique sont repris par bien des gens sous le nom peu littéraire de « déflation » ou d'économie prudente. Hitler, en substituant la hache à la guillotine, s'est fait duhamélien. Mais M. Duhamel, toujours à l'avant-garde, est déjà passé à l'antibruit et s'est réfugié dans sa villa de banlieue, hors des événements qui ont le mauvais goût d'être bruyants. Quant à M. Berl, grand croquemort alimenté aux fonds secrets, tout ce qu'il a enterré se porte, hélas, encore trop bien ! les psychanalystes pourraient expliquer sans doute par la nécrophilie son attitude vis-à-vis de la pensée bourgeoise, de la morale, du régime. Quant aux autres... laissons-les mourir en paix !

Ces « révolutionnaires » nous présageaient la vanité de l'anticapitalisme abstrait et spiritualiste — et son utilisation par le fascisme. Ils ont été l'aile gauche et marchante de la bourgeoisie dans la prospérité. Ils ont eu l'air d'engager le procès « spirituel » du capitalisme, pour éviter les vrais problèmes. La social-démocratie n'avait même pas de pensée critique et pittoresque. Ils furent les réformistes de la pensée. Les voilà perdus dans la panique...



La Personne et le nouvel ascétisme.

Cette notion a déjà beaucoup servi. Plusieurs générations se sont consolées de leurs maux en croyant à la dignité morale des Personnes. Quand un homme est vieilli, quand il a abandonné ou maté ses désirs, il s'aperçoit qu'il est une Personne.

Sa notion redevient d'actualité, alors qu'on la croyait irrémédiablement tombée dans les rabâchages vieillots des universitaires et des pédants moralisateurs. Des « philosophes » se sont aperçus, ces derniers temps — un peu tard — qu'il est impossible aujourd'hui de vivre une vie d'homme. Et ils nous appellent à nous constituer tous ensemble et solennellement en Personnes.

Le monde, disent-ils en substance, manque d'idéalisme (alors qu'il en crève !). Il est livré aux puissances grossières de l'argent et aux abstractions sans vie. L'homme qui est présent en chacun de nous est accablé. Il manque de nourritures spirituelles — de foi, de force, d'amour. Levons-nous. Tout ce qu'il faut pour « vivre » est en nous. Sachons vivre. Un désordre ou un mauvais ordre des choses est contre l'Esprit. Que faire ? il faut écouter l'Esprit, lui donner le pouvoir. Primauté de l'Esprit et dictature mystique seront nos solutions. Il faut faire la révolution de l'Esprit, la révolution « personnaliste ». Être spirituellement, c'est être une personne. Que l'Être intervienne dans les choses, qu'il y ait un parti de l'Être, voilà le salut.

De cette dignité humaine, M. Mounier (de la revue *Esprit*), M. Aron Dandieu, etc., prétendent tirer un programme politique et économique. Ce programme, naturellement est *anticapitaliste*. Le capital se moque de la personne. L'argent tue l'âme et le labeur tue le corps. Pour lutter contre cet abaissement, disent ces belles âmes, il faut affranchir l'homme du capitalisme — et de l'économique en général. Proclamons donc tout de suite que l'économie n'est pas au centre et au point de départ des solutions. Nous serons déjà quelque peu affranchis...

Laissons de côté l'extrême naïveté politique de ces « solutions » — dans la mesure où elles sont « sincères » et où elles ne proposent pas d'enrober dans des justifications à la française les institutions fascistes (corporations). Examinons en elle-même cette notion de Personne. Quel est ce principe « spirituel » qui doit nous libérer ?

L'*individu* est un fait biologique et social. Le biologique et le social sont encore en état d'incohérence et de conflit. Réaliser leur unité pratique, tel est le problème de l'individu. La *Personne* est une conception particulière de l'individu, une conception *morale* solidaire d'une métaphysique *implicite* ou *explicite*. Elle n'est pas un fait. Il y a eu des notions et définitions très différentes de la Personne, et, notamment, des notions *mystiques* et des notions *laïques*. — Le chrétien devient une personne par un certain acte intérieur de foi et de rénovation. Il dépouille le vieil homme, et devient uni par un lien substantiel et mystique aux Personnes divines. Il doit se détacher de la chair. Non pas pour la détruire, disent les adaptateurs récents du mysticisme — et c'est leur innovation — mais pour vivre plus pleinement, au niveau de l'Esprit, les puissances dont la chair ne reçoit que l'influx et les reflets : force, courage, amour. Il existe, disent-ils, une force spirituelle, une violence spirituelle, un courage et un amour spirituels que les mystiques ont « vécus » et éprouvés comme plus forts que les puissances charnelles dégradées et dispersées.

La Personne mystique prétend donc représenter la concentration et l'unité spirituelle de la vie charnelle. Elle part de la vie réelle et de l'action, mais se présente comme la solution *intérieure* des conflits de l'action. L'action sans l'Esprit est en proie au monde extérieur et social ; elle s'égaré, se dissémine, se contredit et se détruit dans la quotidienneté.

Que vaut ce schéma ? Le courage naît dans l'action, c'est-à-dire dans le risque. Aimer, c'est atteindre des « êtres » ; mais qui donc s'aventure et sort de soi-même et touche d'autres êtres, des êtres vraiment autres ? Est-ce l'Esprit ? Non. « L'Esprit » tourne sur lui-même : il est *intérieur*, par définition. Il est contemplation et abstraction. Pire : il est autoérotisme et on-

nisme. Seule l'action physique est un risque. Et seule la vie charnelle rend possible l'amour.

Malgré tous les efforts pour présenter avantageusement *l'aventure spirituelle* — en proie à l'angoisse ou aux puissances démoniaques — l'esprit n'est pas une aventure. On a utilisé pour sa publicité, et sans examen, le désir du dépaysement, du départ et de l'aventure. Mais à supposer qu'il y ait des aventures — ce qui n'est pas tellement sûr — l'esprit n'en est pas une, car il n'est pas un risque, et il ne saisit que lui-même.

Il se contente, assez *bassement*, de profiter en dessus et en dehors prétendument de la chair, des puissances réelles de la chair et de la vie. Il se prétend amour, et il est sans contacts réels...

La Personne n'est qu'une attitude parasitique. Les spiritualistes vivent des puissances réellement constituées par la pratique et l'histoire dramatique des hommes. Ils constatent des conflits entre ces puissances : l'action n'est pas l'amour ; l'homme est encore divisé et déchiré ; l'instinct et le social sont en lutte : refoulements, explosions déchirantes, désordres intérieurs. Le spiritualisme personnel se présente comme pacificateur et conciliateur. Au lieu d'une solution pratique et d'une réalisation quotidienne de l'humain, il présente un compromis, une unité abstraite et interne de l'homme.

Et toujours il propose de perdre une *partie de la vie pratique et de son contenu*. Le spiritualisme personnel a toujours été et il est encore un ascétisme. — Aujourd'hui, chose grave, on ne nous demande pas seulement de renoncer à des plaisirs, mais à toute une partie de la vie pratique : à la lutte de classes, par exemple.

Dans son œuvre toute laïque, Kant nous a livré le secret de la Personne. Sa « personne » n'est pas mystique. Elle s'oppose à la conception théologique. Pourtant, elle contient l'essence du mysticisme. Avec Kant, la Raison, embourgeoisée décidément et devenue moralisatrice, concilie et unifie idéalement le monde pratique. Devant les difficultés terrestres et « phénoménales », l'homme rationnel se réfugie dans cet habitat abstrait. Austèrement et très dignement, il s'érige en Personne au nom de « l'Impératif » et du pur « Devoir ». Il devient abstraction en pantalons. Dépouillant la Personne de

toute extase, Kant l'a clairement exprimée ; pour qui sait comprendre et sentir, il l'a discréditée. Sa conception n'était bonne que pour la petite bourgeoisie économe et ratatinée, donc tout au plus pour l'enseignement universitaire et la déchéance du rationalisme.

Aujourd'hui, que faut-il ? du dramatique, du passionnel — de la chaleur et de la profondeur, des chants vibrants de l'âme. L'Impératif catégorique a fini sa carrière. Pour que nous consentions à faire de nous des Personnes — un peu solennelles et guindées, petits temples et petites messes — il nous faut des séductions. On revient donc à la Personne mystique avec une idée plus nette de « l'Esprit ». Au nom de l'Esprit, on nous propose toujours de laisser tomber une partie de la vie pratique — et surtout l'espoir en la transformation de cette vie.

On sait tout de même aujourd'hui que la pomme ne se remplace pas par l'idée de la pomme et qu'elle est plus et mieux, parce qu'elle se mange. Vous voudriez refaire le coup, Messieurs de l'Esprit, pour la Vie tout entière et l'idée de la Vie. Et vous prétendez avoir rendu pratique l'Esprit, parce que vous voulez l'appliquer à la vie pratique et quotidienne, et organiser le renoncement pratique ! Mais nous savons aussi que l'Amour spirituel n'est que la transposition affaiblie de l'amour charnel, *seul généreux*, vous entendez bien. Et que tout, absolument tout de l'humain a été conquis et sera gardé au niveau de la pratique « charnelle ». Nous refusons de nous passer du monde et de réaliser en nous nos conditions « spirituelles » de vie, pour retrouver à l'état fantôme et métaphorique la substance de la vie, que nous aurions volontairement abandonnée. Jeu de dupes, messieurs. Notre principe, pour aller vers la plénitude : *d'abord changer les choses*. Nous déclinons vos invitations si bien intentionnées.

« Dieu » a pu être autrefois, il y a bien longtemps (avant même la sublimation abstraite que l'on nomme « Esprit »), un acte supérieur, un paroxysme contemplatif dans l'idéal, avec un contenu visionnaire. Il a été sûrement, pendant des époques entières, la figuration la plus haute de l'unité sociale. Aujourd'hui, cette forme idéologique est dépassée. Le problème de la commu-

nauté humaine — comme celui de la réalisation humaine — se pose sur le plan pratique, quotidien, « terre à terre », si l'on veut. Pour transformer cette terre de l'homme, « Dieu », même sous la forme « spirituelle » la plus élaborée, n'est plus rien.

La révolution spirituelle part de la revendication la plus profonde : Vivre... Elle la mystifie en la faisant entrer dans des formes abstraites, en lui faisant perdre sa vérité de revendication par un assouvissement symbolique et intérieur. Alors que les révolutionnaires authentiques veulent changer les choses pour réaliser l'homme, les « purs révolutionnaires » découvrent l'homme en eux et veulent en colorer les choses. Orgueil et niaiserie de l'Esprit ! Ils reprochent aux matérialistes d'être impurs et seulement préoccupés du bien-être facile. Mais eux, précisément eux, proposent la facilité la plus odieuse, la facilité aménagée par dix siècles de spiritualisme chrétien : le renoncement, le repliement sur l'intérieur et l'abstrait, l'autoérotisme de l'Esprit pour dramatiser l'abstraction et en tirer des plaisirs. Est-ce que la masturbation n'est pas plus facile que l'amour ? Ces intimités « spirituelles » sont sales ; cette pureté est la plus grande souillure.

La prétendue libération par l'Esprit — le « personnalisme » — n'est que la forme moderne et *adroitement politique* du détachement spéculatif ou mystique, qui laisse les choses suivre leur cours et change les aspects, les interprétations, les apparences.

Les fascistes ont admirablement compris le parti qu'ils peuvent tirer de ces mystificateurs mystifiés. Le fascisme qui rétablit les liens de dépendance personnelle vis-à-vis du chef (chef politique, chef d'industrie) est essentiellement Personnaliste. Il lui faut une communauté mystique où l'individu s'efface et s'abdique *en fait* ; son idéologie est pire que médiévale, presque biologique : sang, terre, violence, horde, négation réelle de l'humain. Si l'individu en se niant ne le sait pas et croit se constituer en Personne humaine — c'est encore mieux, la farce est mise à un cran au-dessus. Premier moment : on se renonce dans la foule et devant le chef. Deuxième moment : on proclame que l'on est devenu une Personne, que l'on a établi en soi une unité et des thèmes exaltants. — Mus-

solini s'est expliqué très clairement sur cette éthique fasciste. Goebbels et Hitler ont su atteindre les pures hauteurs spirituelles pour définir le socialisme du devoir, le socialisme des esprits, le sacrifice des individus à la collectivité, à l'ordre, et aux aptitudes congénitales de la Race, qui leur confère la dignité spirituelle. Le fascisme ne se définit lui-même qu'en termes très nobles d'Esprit et de personne. Il manœuvre, en se servant des abstractions morales et religieuses, contre la vie et les besoins concrets, *pratiques*, des hommes.

L'exaltation spiritualiste masque ainsi les plus sanglantes mutilations de l'humain, — de l'Esprit lui-même! Les hommes deviennent complices, auteurs de leur mutilation — comme au temps des ascétismes et des folies religieuses, des sacrifices collectifs et des cérémonies d'initiation ou d'expiation. Dialectique : on ne vit pas, on s'érige en Personne ; on ne vit toujours pas, l'inquiétude devient angoisse, désir de « dieu », esprit, ivresse de renoncement, folie collective, furie sanglante du sacrifice et de l'holocauste guerrier. Telle est la ligne.

La décadence bourgeoise pose à nouveau le problème de l'ascétisme. On croyait cette question réglée par le grand rationalisme bourgeois. Spinoza avait posé le principe de la plénitude humaine, chair et lucidité. Avec Kant et la morale du rationalisme déchu, l'homme total était déjà remis en question. Depuis des années, avant le fascisme, et sous les formes stupides (à l'usage des petits bourgeois idéalistes et réformistes) du végétarisme, du naturisme, des Wandervögel, etc., le problème était implicitement et pratiquement posé. Il l'est aujourd'hui pleinement, et il est un problème *politique*. Seule la *marche politique* et culturelle vers le communisme n'engage pas la pensée et la vie humaine dans le sens de l'ascétisme et du renoncement organisé collectivement et « spirituellement ».

A ces mystifications nous opposons toujours l'idée de l'homme : nature et esprit, chair et lucidité, puissance et amour. Cet individu humain pleinement réalisé aura surmonté les divisions et les contradictions *intérieures* en surmontant les contradictions *sociales*. Il ne sera pas opposé à la société, car l'individu qui s'oppose à ses

propres conditions objectives n'est que la forme vaine de l'individu ; cet individualisme produit des inquiétudes individuelles — toutes semblables, toutes vides. L'homme total sera *conscient de sa nature sociale* et du fait que la société le libère. De libres rapports naîtront entre les hommes. Des rapports humains — et non des rapports de dépendance entre « personnes » ce qui est tout à fait autre chose. Le serf est une personne et il a une personnalité de serf. De même le suzerain. De même le patron, ou l'artisan ou le salarié. Leurs « personnes » et leurs relations à ce titre sont définies par leurs fonctions — et ensuite confirmées et compensées à la fois par l'idéologie qui résulte de l'ensemble de ces fonctions et de leurs interactions. L'homme — l'individu pleinement épanoui — ne sera ni l'homme d'une fonction ni l'homme d'une limitation sociale. La division du travail qui asservissait les individus et créait des « personnes » et des rapports « personnels » sera dépassée. Chaque homme tendra à être tout le travail et toute la puissance humaine — toute la culture. Cet homme vraiment libre placé dans les conditions sociales adéquates à son développement n'aura pas à chercher un paroxysme et à tenter de se projeter en dehors ou au-dessus de lui-même, dans un élan désespéré, pour se réaliser. Il sera réalisé. L'aliénation, la pseudo réalisation abstraite (personne, Esprit) aura disparu.

Nos révolutionnaires spirituels, dans la mesure où ils sont « sincères » — et beaucoup le sont — veulent réaliser *tout de suite* cet idéal humain. Pas de périodes intermédiaires ; pas de dures tâches matérielles et de transitions. Ils finissent l'histoire dans leur tête ; ils l'immobilisent donc théoriquement et peuvent devenir par ce seul fait complices de la réaction politique, c'est-à-dire du *sacrifice de l'humain et de l'individu*. Les marxistes sont aujourd'hui les seuls défenseurs conséquents de *l'individu*. Ils défendent les intérêts durables de l'individu. Ils n'exaltent pas sa forme — l'individualisme abstrait de la bourgeoisie. Ils veulent lui donner un contenu pratique et simultanément réaliser l'individu humain libre et étendre aux masses le bénéfice de l'individualité. Au bout de notre phase de l'histoire, ils voient *l'homme total* — celui de Spinoza, renouvelé et incompa-

blement plus magnifique. Seulement les matérialistes ne croient pas que ce but soit atteint parce qu'il est conçu. Ils ont un idéal sans idéalisme. Ils déterminent rationnellement le possible et les étapes vers cet idéal matérialiste.

La véritable *défense de l'homme* met au premier plan aujourd'hui, par un détour dialectique nécessaire, les questions matérielles. D'abord l'économie, et pour cela la politique. Qui ne comprend pas ce détour et comment le but ne change pas, alors que s'intercalent entre lui et nous les moyens positifs de sa réalisation, celui-là n'est qu'un métaphysicien moyenâgeux.

La jeunesse.

La mystification se montre toujours plus pénétrante, plus intime. Elle approche de nous et du centre de notre conscience. Dans nos comportements et dans nos expressions, dans nos espoirs souvent, elle trouve des consentements, des complicités latentes. Cette réalisation d'un être idéal qui serait nous et plus que nous et plus que notre lucidité charnelle — l'Esprit — ce mythe est émouvant. Il nous touche dans nos survivances mystiques. D'où sa force et son danger. Beaucoup ont eu ou ont encore à résister. Mais la mystification peut aller plus loin — descendre plus profond que l'esprit, menacer la naissance de l'homme, envelopper et empoisonner le germe, le bourgeon d'un être humain : sa jeunesse.

Il n'en était pas question — pendant la prospérité. L'énorme machine capitaliste — plus vaste, plus sanglante que les abattoirs de Chicago, et que vous n'avez pas vue, ô Duhamel — ouvrait large sa gueule. Elle se nourrissait surtout de jeunesse et de cette chair neuve elle faisait sa dureté, sa cruauté, son métal. Machine abstraite — et si réelle, si inexorablement réelle que tout ce que l'on sent et voit, objets et sentiments et êtres, n'est qu'une abstraction auprès d'elle. Examens et concours — intrigues, jeu des recommandations et des services rendus — usines, contre-maîtres, régisseurs, chrono-

métreurs, chaînes — hiérarchies, bourse, spéculation, finance, voilà la machine. Tout était lié. Il fallait en passer par là et entrer dans le rouage méchant comme une herse de feu, comme une meule toujours plus vorace et plus rapide qui ne vivait qu'en broyant les hommes en deux fois : d'abord leur jeunesse, puis leur peau. Il fallait vieillir à la hâte — accepter tout et d'abord se vieillir, pour rester muet et ne pas être déchiré de douleur devant les jours, les choses, les gens, les ateliers et les registres. Notre vie nous était retirée ; elle était pillée, pour aller à des hommes lointains, inconnus, voleurs de mille vies — et qui vivaient ou auraient pu vivre mille fois plus que nous, avec toutes les jouissances éclatantes et les triomphes.

Mais, absurdité dernière, ces hommes n'étaient guère que des vieillards. Et ils ne vivaient même pas. Ils volaient nos vies pour rien. Absurdité — notre seule vengeance — absurdité infinie. Ils étaient les maîtres, les symboles, les résultats. Des vieillards, toujours les mêmes. On en parlait depuis des dizaines d'années. Ils n'arrivaient pas à crever. On ne changeait même pas ce matériel secret ou exhibé. C'était une insulte de plus, une ironie supplémentaire. Ils étaient scellés à la machine, partie de la machine. Rappelez-vous les noms qui traînaient dans les journaux, les têtes des fantômes qui étaient la puissance et l'orgueil, les têtes de ce monde, Rockefeller, Ford, Poincaré...

Tous ces vieillards parlaient avec un amer dédain de la jeunesse « qui ne sait pas vivre ». Et ils avaient raison. Nous ne pouvions pas — et ne savions pas vivre. Nous, intellectuels et jeunes de 1925 à 28, nous avons cherché des solutions absurdes au hasard des évasions abstraites ou des jeux verbaux. Ou bien nous avons seulement protégé la petite fraîcheur incertaine de notre jeunesse. Inutilement. Nous l'avons vue jetée au vent ou flétrie. Les vieillards ont eu leurs sales certitudes, leurs froides, leurs louches et lourdes certitudes. Pour lot de la meilleure jeunesse nous n'avons eu que les doutes et les recherches aux quatre vents du monde, aussi loin de nous qu'il nous était possible de partir pour nous chercher. Tout le monde prétendait et répétait que l'époque des guerres et des troubles était finie. Secrètement et honteu-

sement nous le regrettons ; mais nous l'avons cru. Les flots de l'argent et de la basse bêtise montaient impatients, et nous y avons cru, à leur toute puissance.

Et les révolutionnaires ? Ils ne croyaient même presque plus à ce qu'ils disaient. Vers 1928 comme nous sentions leur désarroi, leur manque de foi ! Triste temps, la prospérité ! Comme notre jeunesse était frêle devant ce monde, haute et dure citadelle des vieillards, devant ce capitalisme qu'on nous disait solide ; que faire ? céder, entrer ? Nous avons le spectacle de nos aînés et de nos amis, déjà ahuris, abrutis, réceptacles de toutes les niaiseries, à l'affût de tout ce qui pouvait leur garder une idée confortable et respectable d'eux-mêmes. Si sérieux et puérils. Commerçants, techniciens, écrivains — tous ou presque si vite devenus hideux. Tous commerçants, d'ailleurs, d'une manière ou d'une autre. Quelques-uns restaient au dehors de la cité dorée, vite punis par la misère, presque aussi avilissante et vieillissante. Ils faisaient des ratés, des révoltés, des déclassés. Mais le capital et les bons pères de famille arrivaient à récupérer ces déchets. Ils partaient comme pionniers et aventuriers aux colonies, comme explorateurs douteux. Ils devenaient — les plus purs quelquefois — des maquereaux ou des escrocs. Grand massacre. Et quels pauvres types ceux qui conservaient avec soin la petite fleur, la petite flamme ! Pauvres petits idéalistes métaphysiciens ou naturistes, hommes pareils à des vieilles filles faussement fraîches d'âme. Avec des doctrines et des vitrines secrètes et d'affreuses petites poésies intimes.

Car la jeunesse est exigeante. Il lui faut des actes et des nourritures. Le monde, il le lui faut. — Tout ou rien. — On ne la sauve pas, elle n'est pas un refuge du moindre mal.

Ceux qui acceptaient sans réserve l'univers possédé par des êtres flétris, aux vices impuissants quand ils pouvaient enfin les assouvir, qui avaient acheté la domination par les pires traîtrises envers la jeunesse — ceux-là nous les avons retrouvés dans l'entourage des puissants, puissants eux-mêmes — ignobles, finis, cendreaux — récompensés.

Les révolutionnaires ont été rares en ce temps. Il fallait une grande force pour « refuser » — sans s'avilir ni

s'adorer pour ce refus — sans être tenté — en gardant la large révolte, l'imprudente fureur...

Aujourd'hui quel changement ! La machine est toujours là, aussi exigeante. Les maîtres sont encore là, les mêmes vieillards, qui ne semblent pas pouvoir disparaître. La mort ne les a pas encore balayés, ces déshonorés par la guerre qu'ils ont voulue comme politiciens, célébrée comme écrivains, entretenue comme affairistes. Ils sont toujours là ; même s'ils prenaient des jeunes comme ser-viteurs ou décors, ce ne serait pas un changement.

Et pourtant, tout est changé. Les vieillards nous ont découverts. Ils s'adressent à nous. « Vive la jeunesse », a crié toute la France sénile, par ses journaux et ses hauts parleurs. « Ils » ne ricanent plus, ils flattent : une politique jeune... place aux jeunes... de l'action jeune, du renouvellement...

Qu'y a-t-il de changé ? — Ceci : la machine est devant nous, mais elle ne peut plus nous recevoir. « Leur » monde nous repousse, nous ne pouvons même plus y entrer et lui faire l'hommage de notre jeunesse. Les jeunes sont un excédent de population...

Et alors, nous, jeunesse, nous sommes disponibles. Inoccupés, avides ou veules, mais disponibles. Une question de vie et de mort — moralement et matériellement — se pose. Il faut une solution ! Nous voulons vivre ! Nous cherchons, nous pouvons devenir dangereux. — Le malheur de la jeunesse devient trop visible, et elle y pense trop. Ce n'est pas sûr qu'elle méprisera toujours son malheur et qu'elle ne comprendra pas bientôt massivement comment il exprime la faillite complète, matérielle et spirituelle, d'une civilisation. Peu à peu, il se fait jour que les hommes, même naïfs, n'acceptent plus quand ils sont affamés ou déçus, les idées de la prospérité ! On a beau proclamer que les idées sont éternelles et au-dessus de ces petits incidents locaux du temps et de l'espace, cette publicité ne prend pas longtemps. La jeunesse expérimente aujourd'hui le démenti vivant qu'elle est à l' « ordre », à la « raison », à l' « équilibre » à la « paix » et au confort des vieillards.

C'est alors qu'ils nous guettent, eux, les maîtres de ce monde qui ne nous reçoit plus. Ils essaient de devancer notre conscience et notre force naissante — cette force

magnifique qui sera la jeunesse montante, la jeunesse réclamant le monde, la revendication de la jeunesse. Ils veulent poser *notre* problème à *leur* manière. Nous ne sommes pas entrés « chez eux » dans le ventre de leur machine ; et nous avons mal vu leurs astuces et leurs intrigues. Ils comptent sur notre naïveté et veulent s'emparer de nous et de notre révolte — avant que nous sachions qu'elle se lève contre eux. Ils veulent nous désigner nos ennemis, ceux qu'il leur conviendra ; eux, justement eux, et leurs créatures, veulent se mettre à notre tête comme des hommes neufs et nous utiliser à leur profit. Vieilles manœuvres des têtes politiques. D'où ces campagnes : « jeunes » radicaux, « jeunes » catholiques, « jeunes » démocrates ou patriotes — toute une démocratie bourgeoise à l'usage de la jeunesse et qui se dispute démocratiquement ses faveurs, avec les procédés électoraux : promesses, flatteries, déclamations...

Tant que dure cette concurrence démocratique, l'affaire n'est pas encore poussée très loin. Elle n'est pas tout à fait sérieuse. Le sérieux commence avec le fascisme, et la marche au fascisme.

Le fascisme a été très certainement, en Allemagne, un mouvement de jeunesse. Il s'accompagne d'une fermentation, d'une levée de jeunesse — admirable et lamentable. Admirable, à cause de leur enthousiasme et parce qu'ils veulent vivre et qu'ils ont tous posé *politiquement* le problème de leur vie. Lamentable parce qu'il faut se demander si ces jeunes fascistes représentent véritablement les revendications de la jeunesse, et qu'on est obligé de répondre : non — ils sont dupes.

La chose la plus importante pour un jeune qui entre dans la société, c'est d'atteindre un rôle social utile, c'est-à-dire de participer à la production créatrice des valeurs¹. Mais cette exigence qui est en même temps la plus humble et la plus humaine de toutes — le droit et la possibilité réels de créer — est précisément celle que le capitalisme actuel ne peut satisfaire. Ce capitalisme, s'il est pris à la gorge, peut donner des secours-chômage, des rations

1. L'éducation bourgeoise écarte l'enfant du monde de la production, et par suite (même dans les périodes prospères) tend à le garder dans un état infantile.

de famine, mais point de *travail réel, producteur*. Le fascisme peut le donner encore moins. Mais le fascisme a réussi à donner une *conscience* d'un rôle social utile, sans en donner la réalité, en employant la jeunesse *improductivement*.

Dans les camps de travail et les troupes d'assaut les adolescents, les jeunes hommes sont enrôlés. On leur a montré des juifs — et ils se sont vengés sur des juifs de leur jeunesse perdue. Partout ils défilent, ils chantent, ils lèvent le bras. Heil! Ils croient vivre et jouer un rôle réel, et récupérer leur vie.

Mais ce n'est qu'une comédie. Beaucoup sont pitoyablement « sincères », piteusement dupes. Ils ne vivent pas, ils gesticulent; comme on ne peut pas consommer leur force avec des machines, on la consomme avec des fêtes, des marches, des cris. Ils n'agissent pas, ils ne créent rien à l'image de la jeunesse. Leur jeunesse n'est que figurante. S'ils agissent, c'est contre eux, contre leurs aspirations véritables — pour la rusée et perfide vieillesse des maîtres, Thyssen, Krupp.

Ils veulent obscurément une cause, un sacrifice, un renouvellement. On leur en donnera du sacrifice, et du sacrifice absolu jeté au néant, pour rien : pour se débarrasser d'eux par la guerre. Dès maintenant l'agressivité, vieux signe du refoulement, est bien utilisée; la tradition de non développement, de mutilation et d'automutilation, est admirablement reprise au bénéfice de cette immense fiction : le règne fasciste de la Race, de la Nation et de ses forces « profondes ». Pour cette mythologie, ils acceptent de se perdre dans leur propre foule. Chaque jeune homme oublie les désirs et les appels de sa jeunesse — son désir d'être homme, d'être lui — dans la trouble fermentation de la foule des jeunes. La jeunesse est matée en foule, en vrac, — provisoirement. Ce n'est plus le père de famille qui s'en charge, mais le Führer. On lui offre un paroxysme presque animal, une exaltation dans la négation de soi, au profit de cette Nation et de ce chef — derrière lequel se meut le Capital Financier.

Héroïsme ? même pas. Héroïsme facilité par la police, par l'argent et les uniformes payés, par les mille petits führers de groupe qui défendent leur usine, leur ferme. Héroïsme aménagé et mimé pour les priver encore de

quelque chose : du véritable héroïsme qui est révolutionnaire.

Peut-être d'ailleurs — malheureusement — une fois bien encadrés et bien excités, seront-ils réellement héroïques sur les champs de bataille.

Mystification : la mise en scène de la jeunesse — le faux et vieil opéra — pour supplanter l'appel de la jeunesse et calmer la peur des vieillards. Voilà ce qu' « on » veut mettre en train partout. Attention ! Veillons à nous !

Chassés de leur société, quand nous devenons leurs troupes, ils prétendent que nous rentrons en vainqueurs.

Ils organisent pour la jeunesse une infâme parodie, une mince gaité de végétariens à l'échelle de cinq millions de jeunes hommes. Des gestes de joie, et pas de joie. Cette abstraction navrante de la chair, des visages et des yeux séparés de tout, refermés sur la pauvre petite excitation « intérieure », et si pauvrement frais, si intacts de vie et de désirs et de souffrance humaine, que l'on voit aux scouts dans les banlieues, voilà ce qu'ils offrent. Mais n'est-ce pas précisément la négation de la jeunesse, la fin de l'aspiration au déploiement total de l'homme, la ruine du désir et même de l'inquiétude ? Avec un être jeune, ils font une entité vernie de jeunesse — et prête à la mort.

Oui, les fascistes « sauvent » les jeunes : ils ne les laissent pas rester des rôdeurs clandestins en marge du capitalisme. Ils les embrigadent — pour le capitalisme. Et ils leur rendent la vie « morale ». Le don « spirituel » le plus complet doit payer quelques aumônes et le triomphe de l' « Esprit ».

La jeunesse a besoin d'un triomphe et d'une revanche. La jeunesse a besoin du monde tout entier ; son désir est illimité ; il lui faut le monde pour se nourrir de lui et le pénétrer de jeunesse. « Maintenant vous aller avoir ce qui vous est dû : la vie belle, l'idéalisme des jeunes années perpétué ; une existence saine, en plein air, un équilibre organisé ; le pouvoir... » Et que signifient ces mots ? Ils signifient : chômage, armement, guerre.

Mystification. Dans ces beaux royaumes de la jeunesse, la dure armature capitaliste reste intacte. L'avènement de la jeunesse est-il possible en régime capitaliste ? basé sur l'accumulation, sur la propriété et l'héritage, dirigé

maintenant contre l'invention technique et même contre la concurrence, il ne peut être de plus en plus que le règne des positions acquises, donc des vieillards.

L'oppression de la jeunesse est donc une question de classe et de régime.

Elle l'a toujours été.

Avant la crise, et même dans le régime de libre concurrence, la société bourgeoise imposait à la jeunesse une longue et pénible initiation, une épreuve en plusieurs temps.

Il fallait, dès l'enfance, subir le monde des « grandes personnes » et y conquérir le droit d'entrée. Sous prétexte de discipline des instincts et d'autorité toute une morale et toute une série de comportements étaient infligés à l'enfant. Mœurs figées et gestes absurdes — morale étriquée, fondée sur une méfiance des instincts, sur une abstinence religieuse ou laïcisée, s'abattaient sur l'enfant avec la lourde autorité des parents et des maîtres. La première série d'épreuves, le premier conflit entre le biologique et le social, le heurt entre la société des adultes — obscurément menée par ses nécessités économiques — et le monde des enfants n'était en somme qu'une première initiation ; à ce moment — trois, quatre ans — se trouvait donc un premier point critique de la formation de l'individu. Freud a bien vu l'importance de cette période (fixation des souvenirs), mais a très mal compris les causes ; il a construit des schémas psychologiques dans l'inconscient, alors que ces faits relèvent de causes psycho-sociales de classe. Les fixations de l'instinct, les traumatismes psychologiques, le refoulement et l'importance des souvenirs d'enfance sont les manifestations de ce heurt. L'enfant paie de sa pétulance et de sa joie insouciant son entrée dans le monde bourgeois. La discipline, au lieu de guider l'instinct vers son épanouissement humain, le refoule parce que l'instinct n'est que désordre dans le monde bourgeois. L'indispensable « éducation » prend la forme d'une oppression. D'ailleurs, avec la décadence bourgeoise, dans la famille comme en dehors, le refoulement n'est plus complet parce que l'autorité et la famille sont en pleine dissolution. D'où l'apparition multipliée des névroses qui témoignent non tant du refoulement que du *ratage simul-*

tané de l'épanouissement et du refoulement, dans un état équivoque et ambivalent. Les faits analysés par Freud montrent à la fois *le monde bourgeois et la fin du monde bourgeois*. Ils se comprennent dialectiquement et s'intègrent au matérialisme et à la théorie des classes.

La culture, ensuite, au lieu de préciser les désirs diffus de l'adolescent et les possibilités réelles, les projette dans l'illimité et dans l'indéfini, dans les rêves romantiques, dans le passé anecdotique ou dépouillé par le classicisme.

Cette « culture » qui fait le fond de l'enseignement secondaire et supérieur est imbécile et dépassée depuis longtemps. N'est-elle pas bâtie encore sur la notion de « l'honnête homme », dont l'esprit peut tout faire et tout connaître — mais qui ne fait rien ? Culture basée sur ce qu'il y a de plus désuet dans le rationalisme cartésien, sur sa partie trompeuse, formelle et non révolutionnaire. Éloignée de la production, fausement encyclopédique, elle va du latin aux sciences les plus « modernes ». Elle forme dans les meilleurs cas des « têtes bien faites », c'est-à-dire des amateurs pourvus d'une méthode toute formelle de raisonnement. Ou bien ils restent dans le domaine de la culture générale abstraite — ou bien ils deviennent, par la suite, des spécialistes sans défense devant l'abrutissement du spécialiste.

Cette « culture » bourgeoise est donc une deuxième cérémonie d'initiation. Le classicisme évoque l'homme abstrait et rend abstraits les hommes réels qui adoptent sa « discipline » ; mais le libéralisme et le romantisme ne sont que des mutilations plus subtiles qui transportent les passions et la vie réelle dans l'irréel et l'illimité et même dans le transcendant. Le romantisme remplace, pour les laïcs cultivés, la religion. Classicisme et romantisme ne sont ainsi que deux manières, l'une sobre et sèche, l'autre fantasque et « libre », de mater la jeunesse et de la dévier. Les éducateurs libéraux remplacent la manière forte par la douceur perfide et les relations « d'homme à homme » ; le but est le même, le résultat n'est que peu différent.

A seize ou vingt ans — quand il est « cultivé » — avant cet âge s'il a le « malheur » de travailler, le jeune homme se trouve enfin devant le monde réel, le monde

de la production. Il lui faut « choisir » un métier ; des abstractions ou des rêves illimités, il lui faut passer aux livres de compte ou aux machines. Après l'adolescence déviée, mais en qui durait la jeunesse sous forme de l'espoir, il reçoit en plein visage le choc de la réalité sociale. On va achever son dressage ; la machine anonyme va le façonner. Ce troisième choc, en s'atténuant peut-être, c'est-à-dire en étant étouffé, reparaitra sous forme de désillusion, d'insatisfaction, de néant subi et senti (de conscience malheureuse).

Dans les sociétés primitives ou antiques, les cérémonies d'initiation comprenaient trois séries d'épreuves : des humiliations, des travaux ou des exploits gratuits, des formalités sexuelles. Ces rites s'accomplissaient sous la surveillance des anciens, des sages de la tribu, chefs et pères de famille dépositaires des techniques sociales et de l'État. Ils y trouvaient triple avantage : la jeunesse leur était livrée et soumise, ils lui faisaient expier sa jeunesse elle-même, ils l'employaient pour les besognes matérielles ou guerrières qui leur convenaient. Les plus soumis étaient triés. L'amour et le sexe étaient humiliés.

Qu'y a-t-il de changé ? mais rien ! La jeunesse fournit du travail gratuit : elle est moins payée pour les mêmes fonctions. Les vieillards l'accablent de leurs ironies et de leur expérience. Enfin, il n'existe certes plus de cérémonies sexuelles publiques. Mais le jeune homme rencontre de bien pires tabous sexuels, des tabous intérieurs et extérieurs. Il désire l'amour. On le lui interdit ; on bavarde : « l'amour est malpropre s'il n'est pas béni ; l'amour n'existe pas ». Le jeune homme doit franchir lui-même les inhibitions intérieures : craintes, peur devant le « mystère du sexe », timidités, complexes. Et il doit aussi franchir les interdictions. C'est clandestinement — en bordel ou en chambre d'hôtel — qu'il s'initie au sexe. Plus de castration rituelle ou symbolique, plus de consécration publique du sexe à la divinité ; castration psychologique sous forme de complexe. Qu'y a-t-il donc de changé ? ceci seulement : la société antique ou primitive prenait la responsabilité directe de l'initiation. Les rites contenaient une transmission de l'expérience acquise (danses érotiques sacrées, etc.). Dans la société où l'homme est « libre », il est laissé à lui-même et doit

se tirer d'affaire et assimiler le contenu de la vie sociale par ses propres forces. La puissance sociale est anonyme, abstraite, sans figure parce que c'est la puissance de l'argent. L'individu est responsable de lui à travers les épreuves. Le jeune homme, inquiet et irrité et insatisfait, s'en prend à lui-même; on l'invite à cette responsabilité « morale ». Tout doucement, il est poussé vers l'automutilation : censure ou renoncement volontaire ou complexe de castration.

La société capitaliste, d'un côté, met au cœur l'espoir et la liberté ; de l'autre, organise à l'intérieur de l'individu la destruction de l'individuel abstraitement proclamé.

Quelques « réussites » certes. Ceux qui renoncent plus facilement font des carrières. On porte aux nues les « réussites » de ces jeunes. Tout comme on parle des ouvriers qui deviennent patrons : un sur mille. Démagogie ! Le triomphe des individus les mieux adaptés au capitalisme — à ses fonctions, à sa discipline, à sa publicité — cache l'immense déchet social de ces opérations. Car le nombre d'échecs et d'avortements est considérable : névrosés, inadaptés, ratés de toutes espèces, intérieurement ou socialement, secrets ou visibles. Ceux-là n'ont pas pu traverser les épreuves. L'initiation « personnelle » a raté chez eux. Ils sont à la fois mieux et moins bien que les autres. Mieux, oui : car souvent ils ne sont anormaux que parce que des désirs inassouvissables, détournés, mais réels et puissants, ont persisté en eux. Poètes ou demi-poètes — criminels ou demi-criminels, névrosés et demi-fous, êtres lamentables — ils ont *raison* et le savent et s'enfoncent dans leur monde intérieur, où ils sont invulnérables¹.

La statistique donne le nombre des meurtriers, des voleurs, des fous. Elle ne porte pas le nombre de ceux dont la vie a été ravagée par la pression de tout un monde social sur leur jeunesse — aggravée aujourd'hui par la décadence des inhibitions, parce qu'elles fonctionnent toujours, mais mal, en laissant filtrer et passer les instincts sous forme sublimée, au lieu de bien les pilon-

1. Surréalisme : organisateur et profiteur de cette raison de la folie.

ner. D'où l'exaspération et la manifestation visible des innombrables complexes — que Freud a si bien décrit, mais dont il a mal vu la nature historiquement et socialement déterminée. Ils ne sont que le produit d'une initiation qui a conservé les caractères de la barbarie en les masquant sous la *mystification de la liberté* et sous l'hypocrisie d'une société qui s'en lave les mains — et qui, d'ailleurs, dans la décadence de cette société, est de plus en plus incertaine et fréquemment ratée.

Les instincts trop faibles — ou trop forts — sont écrasés et réduits au désespoir. Les « mauvaises têtes » sont poussées dans l'armée du crime, et les pauvres têtes dans la folie. Tout ce qui est utilisable se trouve d'ailleurs récupéré : aventuriers et mouchards, déclassés en serrefile de la société bourgeoise, sont à la fois ses victimes, ses produits naturels, ses éléments dynamiques et virulents.

Quant au bourgeois initié, être supérieur et bien organisé « intérieurement », n'est-ce pas celui qui tient très bien ses comptes tout en citant Platon et Pascal ? Hypocrite supérieur, son rôle est de parler toujours « d'autre chose » que de ce qu'il y a vraiment, et de « sincèrement » détourner la question. A ceux-ci le régime fait fête, il leur ménage des succès dès leur jeunesse s'ils savent manœuvrer. Ils font son affaire, ceux qui réunissent le réalisme marchand à l'idéalisme mystificateur. Un régisseur pédant, bourré de citations latines et de références philosophiques, voilà l'homme supérieurement cultivé de la bourgeoisie. Donnez-lui une voix forte, capable de sonorités et le cœur sur la main et le don de la clarté française — si facile quand on reste dans le formel — vous aurez ces types « supérieurs » : Herriot, Déat, etc.

Aujourd'hui, depuis la crise, le choc le plus fort, et l'épreuve la plus redoutable de l'initiation sont évités à la jeunesse. Elle est chassée en masse de la production. Oui, certes, elle reste jeune : l'entrée dans le monde réel lui est interdite.

Alors sont apparus le problème de la jeunesse et ses fausses solutions.

Les dominateurs ont tout fait pour *mal poser la question*. Une de leurs manœuvres a déjà échoué. Ils ont tenté de dériver toute l'inquiétude sur la question sexuelle.

Chantage assez immonde, qui est un des mauvais côtés du freudisme. Et qui permet, ensuite, au deuxième temps de la manœuvre, de crier : « Retour à la morale et à la santé ! » Les organisateurs de l'érotisme et du sadisme, MM. Paul Morand et de Montherlant, par exemple, ont cyniquement pris la tête du retour à la morale.

En fait, le problème sexuel n'est qu'un des éléments du problème de la jeunesse et une des conséquences particulières du monde bourgeois. Les névroses et obsessions sexuelles que ce monde développe ont été utilisées pour dissimuler les causes profondes du mal, pour le transposer dans l'inconscient, dans la « libido » se heurtant au monde social *en général* (Freud).

Mais comme l'inquiétude n'a pas pu être longtemps dérivée, il a fallu organiser plus sérieusement la mystification. C'est alors qu'est apparu le fascisme avec sa militarisation de la jeunesse et la préparation de son massacre comme « excédent de population ».

Triomphe de la jeunesse, le fascisme ? Non, encore une fois non. Au contraire, le fascisme réduit la jeunesse aux gesticulations abstraites ; il produit en vrac de la foi et de l'enthousiasme dans le vide, du refoulement, de la vertu de renoncement. Il sanctionne l'agressivité, produit naturel de l'insatisfaction profonde. Il n'est qu'une infantilisation en masse !

Le véritable problème n'apparaît que si on lève le masque de la mystification. Pour sauver la jeunesse, faut-il lui éviter le choc avec le monde réel et la laisser en marge, sur le chemin de l'infantilisme massif ? Bien sûr que non. Il faut, au contraire, qu'elle entre dans le monde réel et qu'elle le bouleverse d'après ses besoins et ses revendications. Entrer victorieusement dans ce monde de la production, comprendre la nature de *classe* de l'oppression, dépasser le stade de l'initiation hypocrite comme de la fausse libération, tel est le programme de la jeunesse.

Or, ce programme ne peut s'accomplir que révolutionnairement. La fin de l'oppression des jeunes ne peut être que la fin d'une société façonnée par les oppresseurs — la fin de l'oppression sous toutes ses formes. Le triomphe de la jeunesse, la possibilité de sa rentrée victorieuse sont donc liés à la révolution prolétarienne... Par elle les

jeunes ne seront plus un excédent de population. Et ce sera la fin de la question de la jeunesse dans un monde rajeuni, où la jeunesse sera la préparation normale de la plénitude et de la maturité.

La déception des hommes.

La déception de la jeunesse (« perdre ses illusions ») est bien connue. Le nouveau, c'est qu'elle puisse apparaître comme problème et non plus comme fait éternel, et que la société capitaliste décadente soit obligée d'organiser et de dissimuler systématiquement la déception — donc de poser en un sens le problème — au lieu de « laisser faire » les mécanismes sociaux. Mais cette déception n'est qu'un cas particulier d'une déception plus générale et plus continue, qui dure tant que durent les conflits biologiques et sociaux dans l'individu actuel. Jusqu'à ce qu'il soit maté par la discipline sociale et morale de la civilisation bourgeoise ou par l'impuissance pure et simple de ses instincts, l'individu (même bourgeois) est aujourd'hui un déçu. Il est irréalisé, donc irréel — après avoir reçu des promesses de réalisation qui font partie de la démagogie et de la culture démocratiques et qui le laissent avorté et contradictoire.

Le bourgeois, lui-même, n'échappe pas aux méfaits « spirituels » de « l'ordre » dont il est un suppôt lucide ou inconscient. Ces méfaits ne consistent pas seulement en une « inhumanité » dont il ne souffrirait guère, mais en conflits intérieurs dont il peut souffrir. La concurrence le livre à la solitude ; ses rapports avec lui-même sont incertains ; le bourgeois, s'il n'est pas cynique, est souvent un angoissé. Ses instincts et ses sentiments sont insoumis, dans la famille comme dans la prostitution qui complète la famille bourgeoise. La femme payée légalement ou illégalement le laisse inassouvi et méprisant. Les instincts se subliment en abstractions esthétiques ou mystiques. Il est très spontanément séduit par les abstractions, et les gros affairistes sont précisément ceux pour qui on a créé le snobisme de l'Art et les éditions de luxe de M. Paul Valéry. Toute la gent bourgeoise s'est ruée sur

les artistes, et les cabarets chics ont emprunté à M. Cocteau leurs titres. Le bourgeois est donc dirigé vers la cérébralité la plus inquiétante ; sadique et masochiste, il se libère et s'assouvit (en même temps qu'il fortifie sa conscience morale et son esprit de classe) dans la littérature aventurière et criminelle, dans les reportages et les faits divers. Conflits tragi-comiques ; il souffre de n'être pas un aventurier, ou de n'avoir que l'audace algébrique du financier. Il souffre ; il se sent irréel, vide, et cette plainte si fréquente est justement très bourgeoise, bien que les bourgeois croient ne pas être irréels au moment où ils se plaignent...

Dans la société bourgeoise, l'opprimé est moins déçu que l'oppresseur. Celui-ci a espéré que sa férocité lucide ou secrète lui serait payée par des joies complètes. Et c'est une des contradictions « intérieures » : sa férocité se retourne contre lui. S'il n'atteint pas le cynisme, il est déçu, et non d'une déception « spirituelle », mais d'une déception vitale qui se compense et se transpose idéalement en Esprit, en Art Pur, en « Beauté ». Déception — maladie, névrose qu'il veut soulager et qu'il reproduit seulement à une plus grande « profondeur », dans l'angoisse métaphysique ou poétique.

Le poids si cruel qui surcharge la jeunesse et la vie entière, produit les angoisses : trop fortes, elles s'organisent en névroses caractérisées : la maladie mentale, systématisation du trouble, est à la fois un ébranlement et un salut pour le malade. Il cesse d'être « normal », c'est-à-dire de cadrer avec la société bourgeoise. Mais il est sauvé en un sens ; son délire n'a pas abouti à la désorganisation. Il est en un sens plus exprimé, plus réel qu'avant la maladie : produit inhumain mais vrai dans sa folie d'une société inhumaine. Aussi beaucoup de névrosés et d'aliénés ont-ils voulu être malades¹. La maladie mentale est pour eux une solution consentie à leurs contradictions intérieures.

Chez l'homme « normal », les crises de jeunesse ne tournent pas en névrose ; la conscience biologique s'organise avec la conscience sociale ; leur conflit n'aboutit pas à la contradiction exaspérée, au paroxysme et à la

1. C'est la « fuite dans la maladie » des psychiatres.

solution morbide. Refoulement, déception, désespoir font partie de son organisation. Si le refoulement est complet, l'angoisse peut même disparaître. Seule la décadence de la société bourgeoise et de ses disciplines a libéré les complexes, les refoulements, les angoisses.

La crise de jeunesse, pour cet homme « normal », n'est qu'un moment critique ; le marécage amer qui se forme en lui remonte à la surface vers trente ans, quand vient la conscience de la fin de sa jeunesse — et vers cinquante ans, quand la conscience de la fin de sa vie rentre en lui comme un remords, comme une connaissance et une anticipation de sa mort.

La résignation commence avec l'acceptation du métier, du travail parcellaire abrutissant — et qui n'est qu'un labeur et une exploitation. Mais reste encore « l'espérance ». Quelle espérance ? S'en tirer, s'affranchir — faire une carrière — trouver une femme idéale, faire des voyages, être heureux — être une conscience honnête... L'espoir prend la forme d'un idéal « très beau ».

C'est avec ce soutien et cette compensation abstraite que l'homme normal et moyen — qui n'est ni escroc, ni mystique, ni révolté — engage sa vie dans les institutions capitalistes.

Cet homme (notre Candide 1934, si vous voulez, mais aussi l'homme cultivé, l'homme de bonne éducation, plus près du Candide qu'il ne le croit) a entendu bien des vérités. « Le bonheur n'existe pas ; le bonheur ? c'est l'ennui dans la tranquillité ; d'ailleurs, on n'est jamais tranquille ! » Mais il espère que ces grandes vérités auront été vraies pour tous, sauf pour lui. Forme bourgeoise de l'idée d'individu élu, de providence et d'esprit bienfaisant qui s'occupe de « vous ».

Notre homme prend donc un métier et se marie pour être heureux. Et s'il veut gagner de l'argent, est-ce pour l'argent ? Non, mais pour être heureux. Or, il n'est jamais heureux. Ou bien il ne gagne guère d'argent — ou bien il en gagne, mais s'aperçoit que pour en gagner, quand on est parti comme homme « moyen », il faut y penser tout le temps. Il découvre qu'on ne sort pas de l'ennui quotidien, du métier, des habitudes, des « soucis ».

La deuxième crise après l'adolescence est une renon-

ciation à l'idéal compensateur. Le tragique — si mal vu par les romanciers — vient de ce que l'homme de l'époque bourgeoise se reproche jusqu'à cette compensation idéale qu'il s'est accordée. Conflit intérieur : à lui-même ennemi, divisé, meurtrier de soi, juge et punisseur de soi, la logique implacable de l'argent et de l'ordre capitaliste l'emporte. Il se donne tort. Un idéal ? mais il a manqué de réalisme, il aurait dû à l'avance comprendre les choses, se soumettre. Il faut perdre les illusions ! l'homme façonné par le mode et le style bourgeois d'existence interprète sa déception au lieu de la comprendre. Sa déception est une douleur, donc c'est un mal. Il n'ose pas crier sa douleur, mais ne songe qu'à éluder le désespoir charnel devant la vie perdue. Il veut « s'adapter » et l'adaptation est une valeur morale autant qu'un concept philosophique et biologique, dans l'ordre capitaliste. S'adapter, toujours plus accepter le monde bourgeois pour être accepté par lui — et pacifier abstraitement, concilier ou dissimuler le conflit « intérieur ». L'idéal est-il abandonné ? mais non, il change. Après la crise d'hypocondrie de la trentaine vient la justification ou la consolation, sous forme d'une manie. Une collection, un jardin, une promenade régulière, un jeu de cartes — à la place de l'espoir. Une théorie justificatrice de la déception, une opinion — un petit quant à soi, à la place du rêve. Un recours en grâce et un appel suprême contre l'ennui — une dernière manière d'attendre on ne sait quoi, un miracle, une résurrection, un retour de jeunesse. Voilà l'idéalisme lamentable de l'homme « mûr ». La meilleure manière de vivre, c'est alors d'organiser « intelligemment » une caricature de vie !

Le prolétaire échappe à ce tunnel d'ennui, à ce puits d'anéantissement. Par ses souffrances de prolétaire, il éprouve une dure réalité, qui ne le laisse pas en repos. Sort tragique aussi : il échappe au mensonge par le dénue-ment physique et moral — et puis par la pensée et l'acte révolutionnaire.

Cette mystification est donc propre au petit et moyen bourgeois : toute leur vie est justifiée. L'angoisse de la déception est toujours repoussée, et ils frappent sur leurs propres instincts quand ils réapparaissent ; ils les renvoient au fond de l'abîme « intérieur » qui semble surgir

en eux. La ruine, la perte de leur existence, tout est expliqué et rationalisé (la raison contenant plus d'un sophisme justificateur); l'ensemble de leurs motifs intéressés forme un système solide, dont la culture bourgeoise fournit les éléments et la coordination, sous forme de notions et d'aphorismes (la fatalité, la rançon du progrès, la lenteur du progrès — la vie, la nature de l'homme sont ainsi — la vraie vie est secrète — je suis du moins une conscience, un honnête homme...). Ce système entoure l'angoisse et le regret comme un ganglion dans les poumons calcifie la lésion. Là où il y avait un être vivant, il n'y a plus qu'un froid calcaire sous lequel vit un protoplasme d'animal, une chair écrasée et informe.

Au petit et moyen bourgeois, le cynisme lui-même n'apparaît qu'avec une théorie et une justification. Il se représente mal, tout en en subissant le « charme », l'aisance et le naturel de tel homme d'État parfaitement cynique.

Leur grande surprise, c'est d'être peu à peu arrachés à eux-mêmes, transformés en autre chose — jusqu'à ne plus s'y retrouver. A cinquante ans la turbulente jeunesse est enfin exterminée, ils s'aperçoivent qu'ils ont voulu et qu'ils ont été obligés de vouloir l'argent pour l'argent. « Je n'avais pas voulu ça ». — Mais, non, Dandin, tu n'avais pas voulu ça ! Tu ne voulais pas souffrir, ni être cocu, ni t'ennuyer. Ni accumuler l'argent. Tu voulais seulement être heureux. Tu n'as jamais compris et tu ne comprendras jamais la duplicité de ce monde : la machinerie et la chair des hommes. — L'immense machine capitaliste ne fonctionne qu'en dévorant. Tu t'es laissé entraîner ; tu as alimenté la machine. Et c'est tout le sens de ta vie. — Bien sûr, ce n'était pas ça que tu voulais...

Le conflit entre ces deux puissances de notre vie : le biologique, le social, — ce conflit se résout enfin dans la décadence capitaliste en un sentiment de grande farce absurde. Cette absurdité, les hommes dupés la voient encore dans l'éternel et la métaphysique et clament l'absurdité de la « vie » parce qu'ils ne voient pas qu'il s'agit de leur absurdité ; ils ont « absurdement » servi à nourrir la machine et cette machine est leur œuvre !

Grande farce, en effet, parce que chacun de nous l'a recommencée, avec une petite niaiserie joyeuse, un bon petit contentement, un espoir si gentil et en croyant faire son destin ; de notre jeunesse on a fait une niaiserie complice. Alors que les lignes de forces sont inflexibles et que les places et les mécanismes sont déjà inflexiblement prêts autour de notre « liberté », nous avons cru choisir (un métier, des idées). Les événements essentiels, jusqu'aux plus intimes et « intérieurs », sont prêts et machinés — et chacun, pourtant, se croit un cas unique, un exceptionnel, un être qui vit « pour lui ».

Illusion de liberté et inflexibilité de la machinerie sociale sont précisément une contradiction inhérente à cette société, contradiction qui vient s'exprimer dans le sentiment de l'absurde.

La plupart des hommes — surtout dans les classes moyennes — sont aujourd'hui parfaitement convaincus de l'absurdité de leurs vies. Par quelques sophismes supplémentaires et peu coûteux — nous avons de bons fournisseurs — ils arrivent à concilier ce sentiment avec leurs convictions religieuses ou rationalistes. L'obscur sentiment de la force à la fois extérieure et intérieure qui opprime la vie réelle permet de proclamer un Dieu ou une Raison au-dessus de la réalité. Les causes du désespoir sont justifiées et expliquées.

Le désespoir se couvre d'optimisme, de familiarité, de confort, de clarté. L'homme bourgeois traîne sa vie entre des meubles, des gens, des idées familières. Angoisses et sécurités également intimes — encore un conflit, une absurdité « intérieure » au philistin.

Le vaste néant de « la vie » s'explique alors par la nature humaine, son immoralité et sa méchanceté. Jamais le philistin ne cherche les causes et ne se pose hardiment la question : « Pourquoi ? » — « Pourquoi la famille renferme-t-elle des intérêts et des rivalités cupides, sous les gestes de la tendresse ? Pourquoi la famille bourgeoise a-t-elle comme corrélatifs et comme compléments le bordel et la prostitution ? Pourquoi le bonheur est-il promis à tous et n'est-on jamais réellement heureux ? Pourquoi tant de faux produits, de succédanés spirituels, de publicités morales ? Pourquoi... ? »

L'explication métaphysique ou morale évite au phi-

listin l'inquiétude réelle devant la mystification réelle. Il évite cette vérité cruelle : la duplicité de tout acte social en régime capitaliste.

Les appâts correspondent à des volontés et des désirs socialement développés et très réels. Dans la mesure où il existe une volonté humaine lucide, façonnée par la culture et la civilisation, non divisée et refoulée, chacun veut aimer et être aimé, veut des plaisirs, des événements, des nourritures... L'argent, la famille, la vie sociale promettent satisfaction. Or, en suivant le désir et les promesses, que trouve-t-on ? Une *autre chose*, une forme ennemie et glacée qui enserrait la vie et qu'on n'avait pas vue. On voulait vivre et on a été exploité, et dupé, et tué d'une mort multiforme. On voulait l'amour et on a trouvé l'ennui et les mornes joies de la famille. Duplicité — appâts pour nous faire entrer dans la machine !

L'argent et le capital règnent ; pourtant ils n'existent pas par eux-mêmes mais par le travail vivant et par toute la vie des hommes. Toutes les institutions et tous les actes sociaux sont organisés suivant leurs exigences. D'où l'immense ambivalence des sentiments et des actes.

De cette duplicité viennent, par exemple, tous les désordres dans le fait et les sentiments de l'amour. Pas d'amour sans paiement. Ceux qui ont beaucoup d'argent se doivent d'être cyniques ; ils achètent du sentiment et des mimiques sentimentales. On « aime » facilement celui qui a le prestige et la puissance de l'argent. Lorsque ces hommes veulent être aimés pour eux-mêmes et qu'ils veulent vérifier l'amour et éprouver sa qualité, ils sont à la fois ridicules, dupes et affaiblis. Mais ceux et celles qui ont peu d'argent comptent sur le sentiment pour obtenir tout ce qu'ils ne peuvent payer ; ils ont de très grands et purs sentiments. Et précisément parce que le sentiment n'est pas l'argent, il s'achète et se vend et même il « mérite » d'être payé. Ce jeu de l'argent et de l'amour aboutit à la prostitution sous toutes ses formes ; grand sentimentalisme et maquereautage se complètent.

La vie quotidienne — sentimentale et sociale — est ainsi une vaste mystification. Cette grande duperie a deux conditions :

1° On veut autre chose que ce qu'il y a ;

2° Ce qu'il y a se présente comme autre qu'il n'est réellement.

La contradiction entre le désir et le fait, — ce monde où une apparence cache le réel et où le réel social se fait apparence et appât pour écraser le réel biologique et humain, l'instinct et le désir — cette armure de fer portée à nu sur la chair, ces conflits et ces heurts multiples et multiformes sont les causes de l'amertume et de la déception.

D'une volonté informe et vulnérable les hommes veulent « autre chose ». Le conflit est en eux, *et il est déjà dépassé* ; il était latent autrefois et enfermé sous de vieilles notions morales. Les instincts étaient bien refoulés et les complexes n'apparaissent même pas. La conciliation des contraires s'opérait par une doctrine religieuse ou morale, sans désespoir. Le désespoir vient de ce que le refoulement des instincts n'est plus régularisé ; dans la décadence bourgeoise, nous sommes libérés du mode de vie bourgeois, et cependant nous y sommes alors que nous aspirons de plus en plus à autre chose d'inconnu, qui nous est refusé et qui même reste inexprimé. D'où une amertume et une déception plus grande au moment où la déception humaine devant la vie peut et va se terminer.

L'idéalisme si trompeur, si bien utilisé au profit d'un retour en arrière vers les modes féodaux de vie, a pourtant ce sens dernier. On ne peut pas vouloir le monde actuel. La volonté ne se constitue humainement et n'existe qu'en en sortant, en le dépassant parce que ce monde est en dissolution et déjà dépassé. La volonté du philistin et du fasciste est mystifiée. Ils n'ont pas une véritable volonté, mais une idolâtrie des « valeurs », une énergie brutale de destruction et d'auto-mutilation.

La fonction de l'idéalisme est précisément de s'insérer entre chaque homme et ce monde et d'être à la fois amortisseur et masque, folle excroissance et compensation, espoir et transposition — illusion et volonté, volonté mais déviée vers une « autre chose » placée dans un au delà ou dans un en deçà...

L'idéalisme, seul mensonge, a encore comme tel une dernière vérité qui l'explique mais le condamne en toute rigueur.

Le matérialisme a un sens humain précis : il faut délivrer la vie de cette machine matérielle et abstraite où elle se perd, et que l'homme, l'homme de chair et d'esprit — puisse apparaître et *vivre*.

Les Valeurs.

« Mais oui, notre vie est affreuse... Mais tout n'est pas faux. Les grandes valeurs morales ne trompent pas. Et il nous faut garder confiance en elles... »

Ainsi donc vous croyez échapper à la dialectique révolutionnaire ? Vous espérez fuir et trouver un domaine intact, une pureté, un refuge qui vous permettra d'élu-der les faits et d'être à part, regard et juge ? Les « Valeurs », dites-vous ? — Voyons un peu...

Le plus dur philistin a certaine mauvaise conscience. Il sent parfois qu'il n'est qu'un épicier et un philistin. Comment va-t-il s'en tirer et retomber sur ses pattes ? Va-t-il se découvrir inexcusable et vulnérable ? Point. — Si le révolutionnaire se déclarait idéaliste, le philistin lui dirait : « Comme vous avez de la chance ! vous gardez vos illusions ; mais oui, je suis d'accord avec vous, théoriquement... théoriquement ! » et rétablirait ainsi la situation. Mais justement les vrais révolutionnaires sont matérialistes. Le cynique qui vit dans l'âme du bourgeois (à côté du notaire et du porc et du poète et du snob) se murmure ironiquement : « Quels idiots ! qui peut être plus et mieux matérialiste que moi... » Et il prend déjà l'avantage.

Alors intervient son « poète » intime pour lui donner le sentiment définitif de sa supériorité : « Certes, ta vie est ennuyeuse et vulgaire, mais il y a les Valeurs. Au-dessus de ta vie, rayonnants sur toi, vois la France (ou l'Allemagne), la Liberté, la Beauté, la Vérité, l'Amour, le Dynamisme, etc., etc. »

La vie unique et totale — c'est-à-dire la vie comme totalité lucide et présente dans chacune de ses formes et dans chaque être humain — cette vie humaine enfin

qui fait le sens et le but de la révolution matérielle et culturelle, est incompréhensible pour le philistin. Sa vie est « unique », au sens stirnérien : secrète, enfouie, ineffable et inexprimable. En vérité, elle est morcelée, déchirée « intérieurement », car elle reflète les contradictions de la vie sociale et la part active qu'il prend à leur entretien. Action et pratique sont pour lui sur un plan (le commerce, l'astuce, la brutalité) ; et la pensée (le théâtre, la musique, l'art) sur un autre plan. La volonté entre en scène quand cesse la pensée. L'amour est autre chose encore : un rêve, un idéal. L'idéalité de l'amour est un aveu de son irréalité ; le philistin parle beaucoup d'aimer et discourt contre la haine ; il est attendri, pleurnichard, mais il n'aime pas. Le discours amoureux intervient quand il veut s'assurer de quelque chose qu'il n'arrive pas à acheter : la fidélité d'une épouse, les faveurs d'une femme riche, l'affection d'un parent à héritage... L'amour est encore une ruse et un détour pour « posséder ».

Le philistin ne sait pas que sa vie est restée une *unité* de ses manifestations extérieures et intérieures, et qu'elle est, jusque dans ses sentiments « purs », contaminée par le commerce et la propriété ; l'amour le plus « sincère » est seulement pour lui une affaire plus subtile, une méthode d'échange avec un cérémonial approprié à ce qui est hors commerce, mais qui précisément fait entrer dans ce commerce tout ce qui n'est pas monnayable directement...

Mais peut-être le philistin pressent-il cette dégradation de sa vie. Dans un coin qu'il croit intact les grandes Valeurs président à son cœur pour le réhabiliter.

Les « Valeurs » — ce qui vaut d'être *voulu*. Par définition elles donnent un sens à la vie mais d'en dessus et du dehors. La volonté du philistin comme sa conscience et son être est équivoque et il ne peut vouloir ce qu'il fait et se vouloir — consentir à soi-même — qu'en voulant autre chose. Tout cela sans conscience bien claire, de par sa situation de philistin. Il parodie le mot chrétien si commode pour le commerce : « Je fais hélas le mal que je ne veux pas, je ne fais pas le bien que je veux. » Par cette ruse intime il participe aux Valeurs, même et surtout en agissant contre elles. Les Valeurs

permettent cette ruse, et c'est justement leur sens, et leur essence de « Valeurs ».

L'analyse des Valeurs bourgeoises est donc l'analyse de la volonté du philistin, comme la théorie de la mystification en général est l'analyse du contenu de sa conscience et de son influence idéologique.

Lorsque la culture bourgeoise abandonne la *vérité* et l'*intelligence de la totalité*, elle se replie fréquemment sur la volonté et sur une éthique de l'« action ». Elle se raccroche à des Valeurs, fragments du réel posés en dehors de lui, au-dessus de lui, et voulus pour eux-mêmes. La culture bourgeoise décadente a donc créé de nombreuses valeurs. Un postulat, une présupposition quelconque, un fait ou une « donnée » que l'on proclame absolue deviennent des Valeurs. La Puissance, l'action pour l'action, le devenir, la beauté, la solitude — la vitesse, le dépaysement, la Nation, cent autres « faits » encore ont été sacrés comme Valeurs suprêmes.

Avec Nietzsche et bien plus encore avec les écoles contemporaines, la Valeur se tourne contre la Vérité. La Valeur est un acte donné, posé comme fondamental, avec vertige. Elle se détermine elle-même, par un acte de foi ; elle se proclame sans critique. Toute critique est un sacrilège ; le doute est considéré comme un état « débilisant » et la recherche comme une survivance de l'époque libérale ! Il faut une foi à ces alcooliques de l'Esprit, fascistes de tous pays. Chacun a sa foi. Et la grande argumentation, libérale en effet, venue de Montaigne : que des états semblables, mais opposés, religions ou coutumes, ont tous également tort et se détruisent les uns par les autres, — cette argumentation a maintenant tort ; c'est un crime. On revient, semble-t-il, à l'époque médiévale des religions entêtées et se haïssant. — Mais comme on ne revient jamais en arrière, ces certitudes ne sont que des phénomènes publicitaires extrêmement modernes et stupides.

« Que voulez-vous, disait depuis longtemps le philistin, il faut gagner sa vie. La vie quotidienne est terre à terre ; et il faut faire des tas de choses qu'au fond on n'aime pas. Oui, on voudrait donner à chaque pauvre tout son portefeuille. Mais vous savez bien que c'est absurde... » Le philistin organisait ainsi sa conscience.

— « Seriez-vous donc une machine, un animal ? » —
 « Mais non ! ce que je ne puis faire, je le respecte d'au-
 tant plus ! je pleure quand des amants meurent pour leur
 amour. Et n'ai-je pas le culte des héros, du chef, du
 Beau et de la Vie ?... » — Une immense bonté douce
 à sa conscience couvre sa méchanceté ; il est confortable
 en lui-même — jusqu'au jour où il veut, où il doit se
 prendre au sérieux. Alors l'angoisse saute au jour ; il se
 bat la poitrine, il est hagard et il adore ; il s'efface et
 le goût du néant et de la mort le prend à la gorge. Le
 philistin sérieux fréquente l'ombre des Notre-Dame —
 ou les mortelles idoles des Valeurs. Un frisson lui vient,
 qu'il croit noble, et c'est le frisson devant sa mort.

Les Valeurs sont hors de sa vie — il l'admet — mais
 elles sont en avant, en haut ; étoiles des rois, colonnes
 des hébreux, ces souvenirs gonflent encore son cœur
 comme un beau décor d'opéra.

Malheureusement une réalité ne devient Valeur que
 lorsqu'elle a été dévorée par la civilisation bourgeoise.
 Et c'est ainsi que la pratique bourgeoise trace le chemin
 des philosophes. L'argent, en ravageant tout sur son pas-
 sage s'empare de ce qu'il détruit et l'utilise comme mar-
 chandise, directement ou indirectement. Après quoi, la
 réalité détruite devient idéale et objet de désirs exaltés.

- 1) Quand l'amour était possible, quand il était naturel —
 dans la société patriarcale — était-il glorifié comme
 Valeur ? Non. Lorsque le romantisme a déclaré l'amour
 Valeur suprême, cela signifiait précisément que tout
 homme et toute femme pouvaient désormais s'acheter et
 se vendre et que l'amour-sentiment était tout au plus
 une économie. Les philistins — et leurs poètes — s'ache-
 taient des femmes avec de l'argent ou des déclamations ;
 les femmes s'achetaient des maris. Et tous rêvaient à
 l'amour idéal et croyaient mériter le bonheur dans l'amour
 vénal parce qu'ils avaient noblement rêvé à l'amour
 idéal. — Le cœur était pourri, les Valeurs rayonnaient !
- 2) Quand le capital eut rendu les hommes esclaves, la
 Liberté devint une Valeur. Au chant de *la Marseillaise*
 et de *la Madelon*, les esclaves se firent tuer pour la
 liberté des possesseurs d'esclaves³⁾ La Beauté a été exal-
 tée quand la vie est tombée dans la laideur. (Baudé-
 laire.)⁴⁾ L'Aventure est venue à la mode — quand le

monde entier étant exploré, vendu et revendu, et saturé, il n'y a plus eu d'aventure. Le regret est aussi devenu promesse et espoir. L'homme torturé, déchiré — crucifié — devenait de plus en plus divin. On chantait l'Humain alors que seule sa place vide se creusait dans les hommes réels.

Sur chaque mort, un beau monument : la Valeur.
L'ensemble des valeurs bourgeoises n'est que le musée des dépouilles et des ravages de la société bourgeoise.
 « Valeurs », quelle ironie ! l'or a imprimé son sceau sur ses victimes. Il les évalue ; il se sert des cadavres. L'or chante son orgueil de conquérant ; il joue la comédie du respect, s'incline devant ceux qu'il a tués et veut consoler ceux qu'il a dépouillés. — Les acteurs de cette comédie ? mais tous, tous les poètes, les grands amants, les bavards, tous, vous, moi, trop souvent, cédant à ce levain de mensonge et de déclamation.

Et si aujourd'hui la solitude de l'Esprit est présentée comme refuge désespéré et dernière valeur sauvée du désastre — c'est parce qu'il n'y a même plus de solitude ! La communauté médiévale a été détruite par la période de concurrence universelle ; tous les hommes sont alors devenus solitaires. Mais cette période est elle-même en voie de dépassement. Aujourd'hui on n'échappe plus à la masse et à l'écrasement de l'orgueil solitaire. Ce dernier orgueil, nous ne pouvons l'avoir qu'en le payant cher, avec de l'argent et non de la souffrance lyrique : en fuyant les villes, les foules, les faits, tout l'univers, en fuyant à force d'argent dans l'inaccessible néant. — Tant mieux que ce soit ainsi ; Les révolutionnaires ont vu et ont su que la solitude doit être dépassée dans une communauté renouvelée. Quand les hommes sont devenus solitaires, ils n'ont pas eu l'orgueil, ni même la conscience de cette solitude ; ils ont vécu de mythes médiévaux ou rationalistes. Aujourd'hui qu'il n'y a plus que *l'illusion de la solitude* — plus affreuse, plus anéantissante d'ailleurs que la solitude vraie — on chante cette illusion et on se plaint. La conscience retarde, et elle est mystifiée, même quand douloureusement elle croit « éprouver » et vivre la Valeur.

La Nation devient une Valeur — qui se présente comme aussi immédiate et profonde qu'un fait biolo-

gique, organique, vital, — au moment même où elle n'a plus qu'une réalité politique mystifiée, utilisée par le fascisme au service du capital international!

La seule extériorité des Valeurs par rapport à la vie réelle (sanction métaphysique qu'elles apportent à une division, à une « aliénation » de la vie) aurait suffi à les condamner. Mais il y a plus. Elles ne sont pas au-dessus et en avant de l'existence pratique et réelle mais en arrière et en dessous. Les éloges ne sont que des oraisons funèbres. Les Valeurs sont doublement mystificatrices. Elles témoignent d'une existence et d'une conscience profondément dispersées et incertaines, dupées et déchirées au plein cœur d'elles-mêmes, profondément rétrospectives (réactionnaires) même et surtout quand elles croient donner une image sublime du futur!

Peut-on créer encore des Valeurs après la solitude et la fascination du Néant? (Heidegger). Mais on n'a plus rien à perdre « spirituellement », même plus d'espoir. La vie n'a plus de valeur, après avoir été brisée en vingt valeurs mystificatrices. Pour connaître et réaliser la vie, il faut dépasser la mystification — briser ce qui a brisé la vie humaine. En dépassant l'amour-valeur-déclamation, il faut retrouver ou créer l'amour humain. Au delà de la liberté illusion, en brisant la forme de l'illusion, il faut créer la liberté réelle.

Telle est l'œuvre d'une prise de conscience révolutionnaire de la vie, en corrélation avec la révolution politique et culturelle. Cette prise de conscience n'est pas une réflexion, à la manière rationaliste. Elle ne relève pas plus de l'instinct que de l'intelligence pure : elle les dépasse et les réunit et les achève. L'intelligence valeur comme l'instinct valeur sont des duperies. Toute brisure de la vie totale est une duperie. L'homme total, objectif dernier de la Révolution, ne sublimise pas l'instinct et l'émotion, pas plus qu'il n'idéalise le fonctionnement normal de sa pensée. Il est instinctif et lucide, pensée sans froideur solidement unie à l'instinct — instinct élevé au niveau humain, pénétré de certitude et de puissance lucide. L'homme total est totalement — et n'est pas une image, un reflet, une projection aliénée de lui-même en un « Esprit » et des « Valeurs ». Et c'est ainsi qu'il réalise la « possession » spirituelle de l'être,

Toda a
inteligência
que nasce
é m uma
cobardia
m uma
traicão"
R. Rolland

l'appropriation humaine de la Terre et de la Vie.

On comprendra, quand toute mystification aura été dépassée, qu'elle a été un *moment* de la conscience. A travers le monde totalement aliéné de ce temps, nous prenons une conscience douloureuse mais aiguë et exigeante de la vie totale.

Unité de la culture bourgeoise.

Nos découvertes convergent. Partout où s'introduit l'analyse critique — au cœur même de la vie — partout la même découverte surprenante : la mystification, l'aliénation.

« Mais si la morale est contaminée, peut-être la haute culture est-elle intacte ! Philosophie, art, science, contiennent l'essence vraie et sereine des choses. Voilà notre salut... »

Cette porte de sortie va encore vous être fermée, ô chercheur d'échappatoires. Cet espoir d'évasion, cet espoir d'échapper au monde bourgeois, à la nécessité de prendre position envers lui et de le condamner en le constatant dans sa décadence, cet espoir d'échapper à la démonstration révolutionnaire va lui aussi disparaître.

La vie des foules, la littérature des feuilletons, les jeux des foires sont bien vulgaires, pensez-vous. Mais cette boue n'est-elle pas la gangue nécessaire pour que cristallise le fin diamant d'un poème de Paul Valéry ? Mille milliards d'actes épais entourent l'éclosion d'un acte pur, parfaitement gratuit, qui couronne ce monde et le sauve : un poème, le geste d'une femme très belle, un mot, un signe, un rien mais souverain et vraiment « tout autre chose ».

Vous divisez donc ce monde bourgeois en une partie vulgaire et une partie haute. Il y a : la beauté — et le reste. Si vous êtes très libéral, vous cherchez la beauté partout — même dans le peuple. Mais vous excusez tout au nom de ces hautes minutes, de ces instants éternels qui viennent tout à coup se poser sur l'immonde et

le remplacer tout entier, dans un éclat subit, dans un coup de lumière, pour l'être sensible que vous êtes. Il faut la vulgarité pour la beauté, comme la douleur pour la création, le sacrifice pour la joie, l'écrasement des instincts pour leur sublimation paroxystique... Vous voulez donc nous *échapper en niant l'unité de la culture et de la civilisation bourgeoise*.

On conteste ou on affirme, dans les polémiques, sa qualité de bourgeoise plutôt que son unité. Les révolutionnaires ont tort de ne pas poser cette question. Si l'unité de cette culture est démontrée, comme certains fragments sont bourgeois avec évidence, le caractère bourgeois de l'ensemble s'ensuivra. Mais si l'unité n'est pas démontrée, cette culture apparaîtra si variée, si impressionnante en sa multiplicité, que certains fragments paraîtront purificateurs et serviront d'échappatoires et d'excuses. N'oublions pas qu'il subsiste un relent de romantisme, qui fait encore apparaître comme non bourgeoises certaines déclamations, ou certaines outrances.

A la critique des mœurs journalistiques, on répond donc : « Peut-être, mais Bergson, Marcel Proust, Paul Valéry... » Cependant, aux railleries contre les abstractions éperdues de la philosophie ou contre les subtilités indéfiniment amenuisées de l'art, cette réponse vient : « Sans doute, mais combien directe la vision de nos grands reporters... » Et c'est ainsi qu'on se tire d'affaire.

Certes, la culture bourgeoise se présente comme diverse. Division par spécialités : art, science, morale, religion, philosophie. Division par étages : idéologies pour esprits supérieurs, mysticisme subtil, haute philosophie, formes suprêmes de l'art — idéologies pour esprits moyens : poésie classique, théâtre, essais, romans à thèse, pamphlets et revues pour gens « à qui on n'en fait pas accroire... ». Idéologies enfin pour petites gens : cinéma, religion, leaders des grands journaux et discours officiels.

A chaque étage et dans chaque compartiment nous avons vu une suite de genres et d'innovations, de modes, de clans, de rivalités, d'écoles et de « révolutions ». En apparence, pas d'unité. Quel rapport entre le noble et douloureux Duhamel et Monsieur Clément Vautel ?

entre les thèmes de Marcel Proust et la voix de poitrine de M. Herriot ? Chaque genre a sa perfection. Le genre de Marcel Proust exclut la vulgarité, le genre de M. Herriot comporte la vulgarité ; et les gens « bien », ravis de voir comme il joue son rôle, lui pardonnent tout et fréquentent ce bouffon tonitruant mais adéquat...

D'ailleurs ces genres se séparent nettement. Plus : ils se méprisent. La critique de l'un profite à l'autre. Le philosophe dédaigne l'actualité journalistique, et par là d'ailleurs envoie au journalisme ses élèves qu'il ennueie. Mais dépréciez le journalisme, vous semblez soutenir le philosophe. — Quant aux esprits journalistiques, ils se sentent installés grassement en pleine pâte des faits ; ils ont un petit rire ironique avec indulgence, presque avec reconnaissance, pour parler de M. Benda ou de la triste Sorbonne...

Mais d'abord comment se fait-il qu'en un temps si âpre, les « hautes » formes de la culture ne soient pas un peu plus combattives entre elles, si vraiment leur diversité va jusqu'à l'opposition ? Leur cohabitation facile, en définitive si courtoise, a un grand sens. Lutte philosophico-religieuse ? Cette lutte a été acharnée : elle correspondait à la lutte de la raison contre l'autorité, de la lucidité contre la théologie ; du capital industriel contre la féodalité et la propriété foncière. Mais aujourd'hui cette épopée est bien finie ; l'esprit s'est apaisé. C'est-à-dire que le capital financier réunit sous sa loi et dans son personnel les théologiens, les mystiques, les philosophes. A peine reste-t-il des nuances entre ces formes culturelles, prétextes à des querelles de détail, à des clans, à des clientèles diverses et à des carrières. Concurrences de personnes et non d'idées. Finis les grands combats ! N'est-on pas dans le siècle de la tolérance ? Tout se « vaut », tout est dans tout ; à chacun sa place dans la grande symphonie de l'Esprit. L'Esprit permet tout, enveloppe tout. — A chacun son rôle, les uns pour parler aux paysans ou aux petits bourgeois mystiques, les autres pour parler aux rationalistes, tous pour parler si possible au prolétariat... Cardinaux, rabbins, pasteurs, théologiens, philosophes, littérateurs, on peut les réunir dans n'importe quel comité, banquet, bureau de rédaction. C'est la grande embrassade, la grande complicité

des élites. On se reconnaît après tant de malentendus ! N'est-on pas tous de la maison ? De temps en temps seulement quelque pédant âgé ou quelque jeune fou est chargé de redonner l'illusion des grandes luttes entre les « Incompatibles » : religion et raison, philosophie et photographie, nudisme et chapeau haut de forme. O le siècle des grandes Idées et des passions pour l'Esprit !

Non seulement *juxtaposition* de formes autrefois ennemies réellement parce qu'elles correspondaient à des formations économique-sociales successives, à des classes ennemies, et qui par suite visaient réellement à se supplanter et à se détruire ; non seulement amas, vrac, superposition, mais aussi *continuité*. Entre M. Clément Vautel et Mallarmé, on trouve tous les intermédiaires : la bêtise indiscreète, la vulgarité discrète, la discrétion sans vulgarité, l'art des allusions, l'ésotérisme, la subtilité des suggestions symboliques... Cette chaîne est aussi continue que celle qui va des grossistes aux détaillants, — des illustres conférenciers, fournisseurs de thèmes, aux journalistes de province, — des clients de la voyante aux mystiques les plus mortifiés et aux sceptiques les plus effilés.

Non seulement *continuité*, mais *correspondance* des thèmes, projection mathématique des thèmes d'un domaine dans l'autre, paternité et filiation des motifs littéraires. L'abstraction sorbonifique (l'Être, l'Histoire) ne correspond-elle pas aux déclamations publiques sur l'Homme, l'Égalité, le Progrès ? Des midinettes soupirent devant les sleepings et des commis enfermés tout le jour dans un sous-sol de la rue du Sentier hument la fumée des gares. Cependant M. Paul Morand a passé pour un « haut » littérateur et même pour un snob écrivant pour les snobs. Quelle ironie ! Ses lecteurs étaient les midinettes et les commis romantiques. Le snobisme n'était lui-même qu'une apparence ! — Faits divers et tragédies de Bernstein, passions de feuilletons et aspirations à l'idéal, déclamations de bas étage et nobles exaltations : les thèmes, le *contenu* réel se correspondent directement. Les thèmes « profonds » ne sont que l'abstraction des thèmes « vulgaires ». La poésie de M. Paul Valéry — onanisme spirituel et abstraction — sublimise, avec un vocabulaire qui ne laisse

détrousser son secret que par la vieille Sorbonne à lunettes, le narcissisme des petites bourgeoises, l'idée qu'elles se font de la mer, du sommeil, du rêve — et de la poésie. Les petites bourgeoises de chef-lieu de canton n'ont-elles pas justement ce goût malsain pour leur corps et leur miroir, pour le trouble trop précis ?

Au fond ce monsieur Paul Valéry n'est qu'un provincial. Aussi se trouve-t-il compris, malgré tous ses efforts...

La grande bourgeoisie, cynique, n'a pas besoin de culture ; elle fréquente les gens « cultivés » pour avoir des bouffons. La culture n'est plus qu'un cadre ou encore un jeu de manœuvres et de compensations. Les abstractions dépouillées et les passions sublimées encadrent sobrement, pour les classes riches, la plénitude des plaisirs charnels et l'inutilité des inquiétudes. Les idées pathétiques et les sentiments enrobent le dépouillement réel des pauvres gens. Unité dans l'opposition, équilibre, unité des thèmes et du contenu ; les pôles se complètent. Toute cette diversité n'est qu'une unité dissimulée et mystificatrice.

Du dehors la division en étages apparaît comme une belle ordonnance variée. Les étages supérieurs apparaissent comme émergeant hors du monde et des fumées bourgeois. Du dedans cette diversité change d'aspect et montre un mécanisme monotone et simple. Sur le marché il existe des consommateurs de produits de luxe et des consommateurs de produits en série. Les producteurs s'entendent ; ils se spécialisent dans la production en gros ou de luxe. Toute cette littérature est une grande administration bureaucratique où les places et les gains sont fixés à l'avance et où l'on passe des examens et des concours... Il existe une littérature « populaire » à l'usage de tout ce qui n'est pas l'élite. Cette littérature exprime-t-elle les aspirations et les mouvements profonds du « peuple » ? Pas du tout. Elle n'est qu'une forme du commerce tenu par « l'élite » ; c'est l'élite qui se vulgarise et qui offre au peuple des produits spirituels « adaptés » ; c'est elle qui voit le peuple, qui le décrit en le méprisant, qui lui montre — dans les feuilletons ou la littérature policière — ses faiblesses et ses vices pour mieux le maintenir dans l'état de « peuple »

et sans jamais lui dire les causes de son état. Dans les meilleurs cas, l'élite « se penche » sur le peuple et s'attendrit sur lui, hideusement, la larme à l'œil. Les tartuffes populistes ont commercialisé la pitié, le malheur, la vie du prolétariat.

Bureaucratie culturelle où tout est machiné par les éditeurs et par un compromis perpétuel : plaire, vendre, offrir du neuf — mais dans les vieux cadres, dans les formes bourgeoises. Le but : toucher toutes les clientèles, faire rendre tous les sentiments « purs » ou « impurs », l'érotisme comme l'attendrissement, le sadisme comme la niaiserie conjugale et vertueuse, mais toujours en s'adaptant aux nécessités de l'ordre bourgeois, représenté immédiatement par les nécessités du commerce, de la publicité, de la presse, des capitaux investis dans la branche culturelle de production — plus profondément par les surveillances occultes.

Oui, plusieurs étages ; mais l'ensemble fonctionne comme une nasse à poissons avec plusieurs casiers. Celui qui veut sortir de son compartiment — parce qu'il perçoit des contradictions ou des insuffisances — veut donc remonter le courant et aller « en profondeur » ; le voilà tout doucement dirigé vers une prison plus sûre. C'est ainsi que les braves gens passent de la littérature de vulgarisation aux sorbonnardises, puis à la « haute » poésie — des sermons et des discours moraux à la philosophie — des théâtres de patronage ou de quartier à la Comédie Française. Une fois pris, ils sont bien pris ! Chaque groupe social a ainsi les genres d'expression qui lui conviennent, sériés et hiérarchisés pour consolider l'Ordre. Nous retrouvons, sous un autre aspect, la chaîne continue qui va des articles payés et des films glorifiant les vertus de la police et de la bourgeoisie, en passant par les romans d'amour de tous genres, à la littérature pour hypercérébraux. Trust des cerveaux. Vous en devenez un maître si « on » peut avoir confiance en vous et vous mettre dans le secret et faire de vous un complice. Ici le cynique est le chef... Partout l'Ordre bourgeois est chanté — sous ses formes vertueuses, sentimentales, policières, sadiques, criminelles, désespérées, abêties, tranquilles. Et on organise le désir de cet ordre, au nom de la Liberté, du Sentiment, du

Plaisir, du Pittoresque, du Drame. Et on organise la haine du désordre, de la révolte « bassement intéressée » ; et avec cette haine on propage l'espoir de l'éternité de l'Ordre, l'aspiration à tout lui sacrifier. Et l'on cache le désordre absolu, total, inhérent, de cet ordre...

Car aucun être humain, sauf les cyniques et les chefs fascistes, ne voudrait l'ordre bourgeois s'il savait ce qu'il veut...

Mais pourtant cet ordre si bien étayé est menacé. Des hommes veulent en sortir. Ils se débattent. Dégoût ? désespoir ? colères ? déchirements ? Tantôt l'un ou l'autre, tantôt le tout. Les voilà qui veulent en sortir. « Partir », s'écrient-ils. Que va-t-on faire d'eux ? On va leur tendre des pièges. Que les convulsions soient captées, et même utilisées. Comme pour les jeunes gens révoltés dont on a fait si longtemps des aventuriers coloniaux fort profitables ! — On trouve de tout sur le marché bourgeois ; on trouve même *l'évasion* toute préparée ! Mille moyens bien aménagés s'offrent pour sortir du monde bourgeois — sans en sortir. Avez-vous de l'argent ? le bruit court que le snob n'est pas bourgeois ; soyez snob. Etes-vous pauvres ? Voilà la discipline de « l'acte gratuit », l'organisation de l'inutile, du désintéressement — jeux de cartes ou caprices de Lafcadio — du calme désespoir si desséché que vous ne serez plus de ce monde, on vous le jure. Et vous verrez tout ce qui vous entoure, lucide et fantomal, comme d'un ailleurs. Pas cela ? Eh bien, voici un indicateur des chemins de fer, un annuaire de compagnies de navigation. Le départ ?... Non ? Essayez du sport. Et puis vous avez encore les au delà par douzaines. Au delà religieux, philosophique ; absolu ; transcendance. Et l'au delà poétique. Partez en vous-mêmes vers les états inconnus. Soyez intellect pur, évadez-vous vers la Beauté. — Enfin, faites comme vous pourrez, mais méprisez les plats bourgeois et méprisez l'argent « qui n'est qu'un moyen dont on voudrait se passer » ; surtout si vous en avez beaucoup, méprisez-le bien !

Ainsi se sont formés ces anarchistes snobs, persuadés n'être point bourgeois. L'indignation, la révolte romantique sont encore une évasion. La bourgeoisie a créé le goût du non-bourgeois et du non-conformisme. Est-ce

pour rien ? Elle ne fait rien pour rien ; c'est pour mieux se dissimuler. On « s'évade » ; on passe dans la catégorie des gens « tout à fait bien » et vraiment « très distingués ». On a reçu un grade. Est-on parti ? quel enfantillage ! on est entré plus profondément dans cet ordre si souple qu'il sort de lui-même, en apparence, et englobe jusqu'à son contraire, la haine de l'ordre — si habile, que l'évasion est prévue comme tourisme « spirituel »...

Evasion ? Non. Compensation à l'ennui, à l'inactivité, à la solitude du bourgeois. Faux esprit, caricature et mystification spiritualiste de l'esprit vrai qui est lucidité charnelle. Métaphysiques ? poésies ? rien de plus bourgeois. Piège du « supérieur » : on « y » est plus que jamais. On est complice, mais avec une heureuse conscience. L'homme supérieur, depuis quelques années, nous dit : « Le capitalisme, la bourgeoisie ? Ni pour, ni contre ; plutôt contre, mais notez bien que ce n'est pas de moi qu'il s'agit... » Or, c'est toujours de lui qu'il s'agit ; sa complicité lui est payée « intérieurement » par la satisfaction de l'être « supérieur ».

Evasion ? même pas. Il ne faut pas seulement condamner l'évasion parce qu'elle est évasion, donc fuite, lâcheté, aveuglement. Si elle réussissait, si vraiment nous pouvions nous réfugier dans un opium immense, nous pourrions être tentés et essayer ce rêve magnifique : fuir — être ailleurs que dans ce temps affreux. Refuser, ce serait un acte, prélude de l'héroïsme. Mais ce n'est pas vrai. L'évasion est à condamner parce qu'elle n'existe pas. La refuser n'est pas un acte de volonté mais d'intelligence ; une simple lucidité. Rimbaud l'a dit : « On ne part pas ! » Le dépaysement est une mystification¹. Jamais aucun au delà n'est réel. Il n'est jamais qu'un reflet de reflet, un jeu sans substance, sans chair, sans conviction — une forme indéfiniment amenuecée de la technique littéraire, poétique ou philosophique. L'au delà dans toutes ses formes n'est tel qu'en jouant à la surface de ce qui est l'aujourd'hui :

1. Cette critique s'applique à la poésie d'un Giono, par exemple, tout comme celle de la gratuité à André Gide, bien que ces hommes aient toute notre sympathie et qu'ils aient dépassé leur propre œuvre.

le monde bourgeois. A la surface, pas au-dessus. Les états « supérieurs » (contemplation, vertige lyrique, fixation poétique des moments et des fluidités, extase mystique, etc.) sont les plus dupes. L'au delà joue honnêtement et bien « sincèrement » sa fonction : maintenir dans l'en-deçà...

Même le dépaysement matériel — dont ont tant parlé les théoriciens des voyages, pendant la prospérité, au temps des poèmes sur l'Orient Express et du style sleeping — ce dépaysement est irréel et bien vulgaire. N'est-ce pas vivre encore selon l'air et l'espoir des petites familles bourgeoises, que de s'employer perpétuellement à se défamiliariser ?

Le cycle de la prétendue diversité est ainsi parcouru, dans sa hauteur comme dans sa largeur. Absolu et évation, tout rentre dans l'ensemble. Le tissu apparaît. L'unité interne de toute cette phosphorescence spirituelle apparemment diverse, se trouve être tout simplement : l'ordre bourgeois, l'unité de l'ordre bourgeois, sa figure indirectement reflétée dans ce miroir — parce qu'elle n'est jamais exprimée directement, en elle-même, dans sa vérité, si ce n'est par les révolutionnaires.

Cette unité de l'ordre ne peut pas se présenter comme telle ; elle se réfracte en reflets variés et mystificateurs. Ces reflets se présentent comme *indifférents* à l'ordre économique et politique, comme neutres, impartiaux, désintéressés — et comme divers.

Il a fallu la critique révolutionnaire pour déterminer les caractères vrais de cette culture. Toutes ces formes qui ne sont pas révolutionnaires ou du moins transitionnelles, se manifestent comme *aliénées* et *mystifiées*. Aliénées : elles n'expriment pas la réalité ; elles sont étrangères à la vie pratique, étant l'œuvre de l'« intelligentia », cette caste de spécialistes détachés de la vie sociale et renfermée sur eux-mêmes. Une telle culture ne dit pas ce qu'elle est. La conscience de l'époque a besoin elle-même d'être analysée et comprise ; il faut une deuxième saisie de cette conscience pour qu'elle devienne vraie. Elle contient une inconscience et une ruse. Elle cache sa nature et son contenu. Elle est donc *mystifiée*, et *mystificatrice* ; car se donnant dans l'ensemble comme apolitique — et tout en étant ainsi en un sens — elle est

politique et sociale, mais dans une action dissimulée, une action de classe, un mensonge de classe. La réalité de cette culture est autre qu'elle ne dit, elle ne se présente pas dans sa vérité.

La pseudo-variété qui dissimule l'unité bourgeoise de la culture a d'autre part un sens profond : elle signifie la décomposition de cette culture, l'absence du caractère de totalité unifiant les diverses formes de la connaissance, de l'expression, de l'action. On peut tout se permettre, on peut tout dire. En France presque comme en Allemagne. Il n'y a plus cette aspiration à l'unité de la culture, exprimée dans des tentatives méthodologiques, ou encyclopédiques, et qui au XVIII^e siècle constituait le contrôle vivant des idées, parce qu'elles devaient s'insérer dans la coopération des esprits tendus vers le but révolutionnaire commun, ouvertement affirmé comme tel. Aujourd'hui, aucun esprit collectif, dans la culture bourgeoise, pour résister aux falsifications, aux raids des faussaires, des journalistes, des vulgarisateurs. Le ton suffit — un ton de certitude et d'affirmation. On n'exige même plus la logique — bien que la rigueur logique formelle et vide reste une « valeur ». La déclamation et la proclamation, le ton péremptoire ou extasié, la « foi » jouent très bien le rôle de preuves. Cet état de décomposition permet le fascisme. Que n'a-t-il pas affirmé sans preuves, sans logique — sur la race, la nation, la culture, le socialisme ? En économie politique, combien de temps a-t-il fallu pour remplacer les grandes thèses sur la prospérité indéfinie par des théories toujours très précises sur la déflation, l'autarchie, l'économie dirigée ?... que les économistes officiels ne soient que les fournisseurs, au jour le jour, de propositions à allure « scientifique », on s'en doute bien un peu depuis longtemps. Mais en ce qui concerne la culture générale, même indétermination des recherches et des directions, même facilité des mœurs. Les gens « cultivés » qui doutent de l'ordre bourgeois hésitent encore devant ce vertige. Et pourtant la seule loi de la décadence est celle-ci : « On peut tout se permettre ! » En même temps que le néo-catholicisme et le néo-spiritualisme, on voit une grande offensive des spirites et des diseuses de bonne aventure. N'importe quelle absurdité — dite

avec le ton — est sûre de trouver un public et des bailleurs de fond. La résistance de cette culture à la négation de toute culture devient infiniment faible. Elle se décompose...

Certes, la situation culturelle est habilement dissimulée. « Ils » ne sont pas bons mystificateurs pour rien. Le grand truc qu' « ils » emploient est de toujours mêler à ce qui est *interprétation* et culture décadente ce qui est *technique* donc incontestable. La Sorbonne a rendu cet important service à la culture « générale » : la raccrocher, par l'intermédiaire de la philosophie, aux sciences. Alors que cette philosophie n'apporte plus rien aux sciences et ne tente plus la moindre méthodologie concrète¹, elle profite des acquisitions techniques pour trouver encore des thèmes ou rajeunir les anciens. Cet exemple a été largement suivi ; les petites techniques sociologiques ou historiques ont servi à présenter comme certaines les interprétations les plus folles. Exemple : l'interprétation *raciste* de l'histoire. Le racisme est un « système » qui prétend s'appuyer sur la biologie, la philosophie, la sociologie, l'histoire et qui « interprète » aussi bien l'existence des chromosomes dans les cellules germinatives que l'histoire des migrations... Mais « nos » historiens ou sociologues sont-ils beaucoup plus honnêtes ? Il suffit pour répondre, de lire la plupart des études sur la royauté, la guerre de 1914, la colonisation... Le culte du « document », de l'appareil technique et du vocabulaire scientifique s'est révélé étonnamment propre aux falsifications, parce que l'idéologie générale est en décadence...

L'œuvre critique est à peine commencée. Depuis Marx la philosophie est analysée, démasquée et démystifiée. Le mensonge est cynique et assez visible dans la presse et la politique : le révéler est le rôle d'une presse quotidienne pour les masses. L'analyse est moins avancée en ce qui concerne l'art, la science, la littérature, la culture dans son ensemble. Les révolutionnaires hésitent entre la condamnation globale et brutale de tout ce

1. La représentation scientifique de la nature reste vraie dans la culture mystifiée. Historiquement, cette connaissance, fondée sur les techniques pratiques, a été « démystifiée » la première. Nous étudions, dans un essai ultérieur, cette question.

qui est « bourgeois » et une adoration obscure des héros de cette culture.

Ils n'ont pas encore saisi l'attitude juste dans les pays de traditions culturelles anciennes où le matérialisme n'apparaît pas comme le créateur de la grande culture. La seule position spirituellement indépendante et libre d'une liberté de classe par rapport à la classe adverse est celle-ci : une condamnation rigoureuse de tout ce qui s'élève et se meut dans les cadres de la bourgeoisie — une sympathie critique pour tout ce qui tend à en sortir — un travail d'analyse pour atteindre le contenu réel enveloppé dans cette culture falsifiée.

N'oublions pas qu'aucun mensonge ne peut être absolu et aucune apparence ne peut être pure apparence. Il faut toujours un contenu, et l'erreur est encore une certaine vérité. La mystification culturelle est complexe et doit s'examiner encore sous un autre aspect. L'époque impérialiste — qui ne crée rien — utilise à son profit le contenu réel créé dans les formations sociales antérieures. Il n'existe pas de culture impérialiste — c'est-à-dire créée par l'époque impérialiste de la bourgeoisie. Tout ce qui relève du capital financier est parasitique de nature. Mais il existe une mystification impérialiste de la culture. Même lorsqu'elle les ronge, les émiette, les disperse, les thèmes créés à l'époque ascendante de la bourgeoisie sont enveloppés dans cette culture et restent réels. La mystification consiste dans une présentation, dans une prétendue invention ou rénovation de ces thèmes. Cette culture, tout comme la conscience bourgeoise, est rétrospective ; au moment où elle joue la comédie du bouillonnement et des fermentations créatrices (Bergson), elle n'est qu'un gaspillage cynique et une utilisation des ressources culturelles d'autant plus politique qu'elle prétend ne pas l'être.

La critique révolutionnaire de cette conscience sociale façonnée par la bourgeoisie doit dégager et récupérer ce contenu auquel tant d'hommes sont attachés parce qu'ils pressentent justement en lui l'acquis le plus précieux de la civilisation. Démystifier la culture, c'est détacher la forme, adaptée aux exigences de la domination bourgeoise, du contenu — et reprendre ce contenu dans son mouvement et ses aspirations profondes.

La culture bourgeoise, tout en déclamant encore sur l'humain, se détache de l'humain. Entre les hommes vivants et la culture, une contradiction croissante se manifeste. La culture est elle-même un ensemble de contradictions — entre les techniques et les interprétations, les ambitions et les réalisations. Ces contradictions sont d'ailleurs camouflées et conciliées abstraitement. Mais le conflit se creuse entre les aspirations humaines et la culture bourgeoise. Cette culture n'apporte plus rien ; elle ne contient plus une organisation ou un enrichissement de la vie, une conscience et une saisie créatrice de cette vie humaine.

Affirmer que certaines œuvres de l'homme — les machines — se sont tournées contre lui, c'est devenu un lieu commun. Mais il n'y a pas que l'œuvre technique de l'humanité qui fonctionne ainsi contre elle, dans les conditions présentes. Toute l'immense machinerie faite d'idées, de valeurs, de cultures, d'institutions est aussi, dans les conditions capitalistes, douée d'une sorte d'existence étrangère et oppressive. Existence abstraite et pourtant brutale, illusoire et tenace, reflet mais qu'on ne peut dissiper, reflet meurtrier, tourbillon qui entraîne les hommes en les arrachant à leur réalité et à leurs possibilités. « Les hommes » — c'est-à-dire avant tout les masses, sur qui pèse le système entier, qu'il opprime et cherche à priver de leur conscience — et aussi les capitalistes, qui ne peuvent plus arrêter le tourbillon, qui sont entraînés, lancés dans le cynisme, dans la solitude et la cruauté, obligés à l'inhumain.

Comment fixer ce vertige et saisir dans une contemplation ce dont l'essence est d'entraîner et de fuir ? Comment tenir cet *autre chose* hallucinant qui s'oppose à l'humain et n'est pourtant que l'humain déchiré et opposé à lui-même ? On ne peut pas voir ce tourbillon. Il n'est pas un tourbillon autour de l'humain et des « hommes ». L'humain est plongé dans la mystification, thème de mystification, impossible à saisir statiquement et abstraitement. L'homme n'existe pas encore. L'homme n'est pas une statue dans la tempête : il est la tempête même. C'est lui qui tourne vertigineusement et se déchire — avant de bondir en avant.

On ne peut pas « voir » mais seulement définir cette

situation étrange. *L'aliénation* de l'homme est un fait vivant, éprouvé à chaque heure du jour par chacun de nous. Cette solitude en pleine foule, aliénation de l'homme. Cette ignorance de soi, cette lucidité sans contenu, cette abstraction sans matière, cette dispersion, cet instinct sans pensée, cette pensée sans instinct, ce désespoir : aliénation de l'humain. Est aliénation cette vie factice, cette réalité absurde qui n'existe que pour les hommes et s'attache à eux et se nourrit d'eux : cette culture, ce monde tout entier. L'humain se réalise par un dur chemin plein de détours, il s'atteint à travers ses égarements et ses épreuves, en surmontant ses moments et ses conflits. Aliénation signifie étrangeté, inconnu en plein cœur de notre conscience ; aliénation signifie oppression, angoisse, vie engagée dans des conflits pas encore résolus. Aliénation signifie encore : dispersion, extériorité réciproque et opposition des éléments de la conscience et de la culture.

Dans cette dispersion les éléments ont *encore* une unité, qui se laisse saisir par la dialectique révolutionnaire et l'intelligence du mouvement total ; unité dans le mouvement d'aliénation et de mystification, dans la scission de l'humain.

C'est ainsi que la critique révèle et détermine la culture bourgeoise.

Le chantage à la sincérité.

« Eh bien, dit notre homme, je cesse de penser, puisque ma pensée est corrompue ! je vais me réfugier là où vous ne pourrez me suivre : en moi-même. Je suis un homme sincère, vous le savez. Je me bornerai donc à dire sincèrement ce que je sens, ce que je vois... ; du réel, rien que du réel, tout le réel... »

La « vie intérieure » apparaît aux époques troubles, en des multitudes d'êtres humains, chacun la réinventant pour lui-même, joyeusement et petitement, et se croyant seul, et l'étant en effet, mais d'une solitude reproduite

comme un objet de bazar, à des milliers d'exemplaires. Cette vie intérieure, ce « luxe subtil » de l'individu, est encore un phénomène du forum et c'est un phénomène de décadence. Gœthe l'a indiqué à Eckermann, il y a déjà quelque temps...

Mais enfin vous avez maintenant une retraite, cher adversaire. Le réel, dites-vous. Quel réel ? Ce que vous sentez et pensez parce que vous le sentez et penser ? Etes-vous bien sûr que votre expression et votre réel forcent notre intérêt ? Vous vous en moquez ? Bien. Vous voilà donc rempli de sincérité et cela vous suffit. Personne ne peut aller vous chercher dans ce retrait, dites-vous. Voire. Remarquons d'abord, s'il vous plaît, que votre sincérité a pour vous une valeur émouvante. Or qu'avons-nous dit des valeurs ? Au moment où la transparence de l'homme à lui-même (parce qu'il n'était pas tout entier travaillé par les contradictions !), où la sincérité « classique » et tranquille a disparu, on découvre la sincérité, avec émoi et trouble. Elle est une valeur et une mode. Parce qu'elle n'existe plus...

Notre tactique est simple. Nous allons vous obliger à penser. Voyez comme cette mode, la sincérité, est utile ; quand la pensée est rejetée du domaine de la réflexion et que l'élan lui manque, quand on renonce aux grandes constructions totales, il reste encore une ressource. On se replie sur les tranchées de l'immédiat — et on trouve quelque chose à dire. On dit ce qu'on voit. On raconte ce qui se passe autour de soi, en soi, tel que ça vient. On est implacablement sincère.

Les grands penseurs n'ont jamais présenté comme argument le simple fait de penser ce qu'ils pensaient. Spinoza ou Hegel ne mettaient pas la main sur le cœur. Le culte de l'immédiat est l'aveu qu'on n'a plus de quoi être sincère dans la création et la pensée. Le fait accompli — c'est-à-dire le monde bourgeois — reste seul devant une conscience passive. Le monde tout platement donné, on le découvre morceau par morceau, décor par décor et sentiment par sentiment, avec extase, comme une réalité profonde et bien entendu éternelle. Ni pensée, ni révolte. Aucun arrachement, aucun dépassement. On se roule dans l'accompli. Découvertes sur « la vie », fragments palpitants et tranches, ère des

reportages et du « vécu » et des témoignages passifs — nous y sommes en plein. On exploite les dernières ressources littéraires, le fond du tonneau. La faillite est dissimulée — elle devient frauduleuse. Vive l'époque sincère !

Posons donc la question de confiance vis-à-vis de ce qui requiert la confiance et rien que la confiance. D'où vient cette prétention ? que vaut cette énorme idéologie de la sincérité : impressionnisme, intuitionnisme, populisme, reportages, etc. ? qu'ils sortent leurs passeports et leur garantie. Nous ne les croyons pas sur parole, précisément parce qu'ils nous demandent de les croire. Trop facile, le chantage à la sincérité...

Les grands mensonges ont toujours été lyriques et éloquents. La sincérité en était-elle exclue ? Pas du tout. Les grandes démagogies ont été passionnément vécues par des masses et même par leurs créateurs. Les gestes de la sincérité ont toujours servi aux menteurs. Ces grands mensonges influents devaient correspondre à la vie de beaucoup d'hommes et à leurs sincères illusions. Chaque idéologie trompeuse a eu ses inventeurs sincères qui, ne sachant pas qu'ils mentaient, mentaient largement, en grandes fresques, sans être inquiétés par des précautions ou des craintes. Tels furent les inventeurs politiques ou religieux. Les comédies conscientes sont moins bien jouées, l'acteur a besoin de se prendre à son jeu. Les cyniques sont rares et ne viennent pas les premiers. Ils profitent des mensonges, mais n'inventent rien. La conscience du mensonge, comme toute conscience, vient après le mensonge. La transposition idéologique des intérêts et des buts de classe s'opère toujours spontanément et très « sincèrement » à travers la conscience mystifiée. Le mécanisme de transposition se retrouve après coup, par une analyse détaillée de la mystification. Les procédés de réfraction ne deviennent connus qu'en étant détruits révolutionnairement. Jusqu'à cette définitive saisie de la conscience, les mécanismes opèrent en toute naïveté. Le petit bourgeois du xvii^e siècle qui a besoin d'accumuler du capital transforme très sincèrement ce désir issu de sa vie pratique et quotidienne en une inspiration morale, en une austerité et une indignation vertueuse contre le gaspillage



ecclésiastique et royal (la Réforme). Le bourgeois moyen d'aujourd'hui réinvente très sincèrement l'ascétisme ou la jouissance du sacrifice. Chaque profession, chaque travail s'est traduit en comportements moraux ou en idées indépendantes apparemment du comportement économique. Les consciences mystifiées ont toujours fonctionné avec une gravité comique et une sincérité si lourde qu'elle paraît souvent un défi à l'intelligence. Balzac a admirablement perçu cette relation des idées « sincères » et des intérêts...

Aujourd'hui, si les bouffons enragés — Hitler et Göring — savent qu'ils sont au service des financiers, les créateurs de leurs thèmes, Gobineau, Moeller van der Bruch, Feder, Hitler lui-même dans ses humbles débuts, ont pu fort bien être « sincères ». Il y a des bouffons ingénus, des policiers convaincus. Le cynisme est déjà une spécialisation tardive, une lucidité qui a son côté gênant. Le cynisme empêche M. Tardieu d'être un tribun populaire donc un vrai chef fasciste... Pour créer des mensonges, il vaut mieux être sincère.

Pourquoi donc la méfiance envers la sincérité ne figure-t-elle pas parmi les connaissances pratiques élémentaires ? On devrait apprendre aux enfants (qui le soupçonnent peut-être) que le « ton » ne départage pas mensonge et vérité. Au lieu de laisser croire que la sincérité est une preuve, et qu'il faut suivre amoureuxment les grands sincères, on devrait savoir rechercher les dessous de toute sincérité. Mais la culture et la démocratie bourgeoises ont trop besoin de cette valeur ! Le démocrate est un homme au cœur sur la main ; son cœur est une excuse, une preuve, un échappatoire. Il est professionnellement émouvant, ce qui le dispense d'être véridique.

Comme c'est utile aujourd'hui de pouvoir constater, avec une onctueuse soumission devant ces « faits » émouvants, que les braves ouvriers ne veulent pas le communisme et la révolution — mais tout simplement du pain ?

Nous ne voulons pas ici nous moquer des tartufes — leur procès est fait — mais des gens « profondément sincères ». Il y a beaucoup de curés sincères ; ils sauvent l'Eglise avec ses tartufades politiques. Les petits

chrétiens croient très sincèrement trouver le bon Dieu dans leur âme ; ils sentent le vide et l'angoisse et la Présence ; ils croient avoir une âme ; bien plus : tout se passe comme s'ils en avaient une ; à force de solitude et de refoulement et d'étouffements secrets et de masturbations spiritualistes. Déchéance et intériorisation de la conscience, autoérotisme, mysticisme onanique, conscience malheureuse transposée en élan mystifié vers l'irréel — mais tout cela est en eux très réel. Ils constatent le résultat. Ils ne sont pas forcés de savoir ! Et les voilà à genoux si sincères. Et leur âme bouge et les démange... Ils souffrent de l'âme. Cette preuve suffit. La souffrance n'a-t-elle pas toujours été la démonstration d'une accablante réalité ?...

Et les populistes de toutes espèces croient faire quelque chose pour le peuple. Quelques riches bourgeois pensent — sans mentir — que les biens matériels sont méprisables et que la Révolution Spirituelle passe avant l'autre. Quoi de plus touchant qu'un sincère démocrate, qui voudrait tant, — mais tant ! — que tout s'arrange... Oui, vraiment, beaucoup de gens ont besoin de se duper pour duper les autres. Question d'organisation mentale ; ils font l'économie d'un mensonge, et les voilà ardents, passionnés, pas gênés par la conscience du mensonge. Les cyniques sont encore plus exceptionnels chez les « penseurs » que partout ailleurs, parce que les « penseurs » ne participent pas à la puissance ; ils n'en sont que les serviteurs. Leurs mensonges sont plus profonds que leur conscience ; ils plongent dans leur réalité sociale de caste et de classe. Jusqu'au dernier jour, la plupart des « penseurs » de la bourgeoisie garderont leur écoeurante bonne conscience. Féroces, ils se sentiront bons. Condamnés, ils croiront avoir raison. Complices, ils se verront désintéressés. Riches, ils auront d'eux-mêmes une image pure. Ils auront toujours cette récompense spirituelle de leurs loyaux services, ce paiement abstrait, cette efflorescence dernière de la conscience truquée : l'immense et stupide sincérité.

Avoir un compte bien fourni en banque, pouvoir tout acheter ; et chaque fois qu'on est dans une sale affaire, pouvoir demander « combien ? » et tirer le chèque sans sourciller, c'est bien agréable. Mais n'avez-vous jamais

rencontré le type qui ne peut pas payer et aussitôt se réfugie dans le sublime et parle de sa conscience, de son cœur, de ses vertus ? L'innocence est un grand recours quand on n'a pas d'argent. On vous attrape la main dans le sac ? Prenez-le de haut, criez à l'erreur, clamez votre pureté. Si vous savez opérer, celui qui vous a attrapé aura tous les torts. Vous pourrez tout vous permettre. Avoir une grande conscience cela signifie se vendre plus cher que les autres, accroître son pouvoir d'achat et avoir un compte courant au ciel, au Trésor des Idées, en Moralie. Le mieux c'est d'avoir tous les comptes à la fois. Tout n'est-il pas excusé venant d'une belle âme ?

La sincérité est rarement mise à sa place phénoménologique : celle d'une attitude, d'un repli ou d'un refus de penser, d'un sentiment tout subjectif qui naît dans des conditions déterminées et fréquemment mystificatrices : les conditions de la « bonne conscience » et de la belle âme.

Idéologiquement la valeur de ce sentiment résulte de la croyance à l'immédiat. Mais y a-t-il un immédiat dans la conscience ? Certes non. Cette croyance est une des plus grossières erreurs de la pensée intériorisée et de la philosophie qui tombe dans le mysticisme et ses pseudo-expériences. On est toujours conscient de soi *en autre que soi* ; on gagne la conscience dans l'action ; on ne connaît ses propres actes qu'à travers les objets sur lesquels on agit et à travers les êtres pour qui on s'exprime. Avant de se connaître il faut d'abord être ; comment être conscient de ses puissances sans les avoir d'abord réalisées et rendues efficaces, sans avoir assimilé le contenu de la vie sociale ? La conscience vraiment humaine ne se constitue sur son plan propre, au-dessus de la conscience biologique, que socialement et pratiquement, donc médiatement. L'idée de donnée immédiate et de conscience purement psychologique est une des plus belles mystifications philosophiques. L'humain est acte, unité du sujet et de l'objet, jamais donnée purement subjective. Seule une conscience malheureuse et isolée — dans des conditions objectives déterminées — peut s'apparaître comme donnée immédiate. Mais ce prétendu immédiat, cette « essence » n'est jamais que

l'ensemble des réalités conquises par la pratique sociale au cours de l'histoire, et qui deviennent les conditions du développement ultérieur. La critique philosophique montre que les philosophes, des Grecs à Jean-Jacques, ont toujours appelé « nature humaine » certains comportements sociaux de leur temps. La psychologie objective, la psychanalyse, la critique du témoignage font aussi pressentir les truquages intimes de la conscience. Ces méthodes ne sont pas allées assez loin parce qu'elles étaient unilatérales. La psychanalyse, qui a accompli une œuvre considérable, est beaucoup trop restée dans « l'inconscient » individuel ; elle a schématisé dans cet inconscient métaphysique et éternel toutes les opérations de la conscience. Elle a donc négligé l'étude des circonstances historico-sociales concrètes qui déterminent les formes et les modes de conscience. Il a manqué à toutes ces méthodes une théorie générale de la conscience et de la mystification.

La conscience est un acte — et un acte social. Elle saisit certains résultats de la vie biologique et de la pratique collective. Elle est conditionnée. Mais elle n'est pas passive et son contenu a toujours été jusqu'ici transposé — c'est-à-dire mystifié, ne serait-ce que par l'expression et la prise de conscience. La conscience refuse certains de ses éléments ; elle est divisée contre elle-même, refoule une partie de son contenu, se déchire. Elle est, elle aussi, un centre de conflits et de luttes. Seul le contenu exprimé devient réellement conscient. L'expression est elle-même sociale ; donc cette partie de la conscience qui n'est pas refusée à l'expression est encore réfractée par l'expression, et la prise de conscience elle-même a sa dialectique.

Toute conscience a été jusqu'ici truquée et falsifiée. Les truquages ont été sociaux — et ces falsifications avaient en dernière analyse un sens de classe, un sens politique. Les classes dominantes façonnaient le vocabulaire, l'expression, la morale. Elles façonnaient donc doublement la conscience de chaque homme, en l'obligeant à inhiber une partie de son contenu et à exprimer le reste en un certain vocabulaire.

Toute l'histoire humaine a été un progrès de la réalité humaine et de la conscience de cette réalité. Mais la

conscience n'a jamais exprimé toute la réalité. — Cette valeur sacrée pour l'idéaliste, ce centre autonome de la vérité, cette preuve : la conscience, a toujours été à la fois *partielle* parce que la réalité pratique sur laquelle elle était fondée était partielle et momentanée, et parce qu'elle ne l'exprimait pas complètement ; et d'autre part elle était *fausse* parce qu'un vocabulaire et des moyens d'expression faux et en général *idéalistes* lui étaient fournis. Elle n'en était pas moins sincère !

Aujourd'hui, le paroxysme de l'idéalisme montre qu'il touche à sa fin et qu'il va éclater. Une conscience nouvelle, révolutionnaire, matérialiste, se forme. Une vie renouvelée et une saisie nouvelle de cette vie se préparent ; cette conscience exprime directement la pratique sociale et l'action réelle — l'action révolutionnaire. Elle ne se donne pas pour « sincère » alors précisément qu'elle représente la seule action profondément et indéniablement sincère. Mais la doctrine révolutionnaire n'apporte pas ce genre de preuves. La démagogie de la sincérité lui est étrangère. Elle se présente comme une pensée, qui se prouve par son unité et sa relation avec les faits et son efficacité et non par les impressions subjectives du « penseur » spécialisé.

C'est à ce moment même que l'époque sincère bat son plein. La conscience la plus mystifiée est aussi la plus sincère. La « vie intérieure », si tentante pour beaucoup d'êtres humains, cette vie repliée sur ses « évidences » intimes, si sincèrement, est justement la mieux manœuvrée. Tout un monde inquiet et chancelant, tout un déterminisme social rigoureux, précipite ces hommes et ces femmes vers le petit tourbillon où ils croient se posséder solitairement dans leur ineffable originalité...

Aujourd'hui, plus que jamais, le sentiment de l'imédiat est une stratégie naturelle de la conscience bourgeoise pour se faire accepter et se prolonger. La méthode immédiate de saisie du réel implique aujourd'hui toute la conscience bourgeoise, avec ses catégories et ses interprétations. Elle cache cette dernière astuce : la soumission au monde capitaliste, en prenant l'air le plus naturel du monde, comme si rien d'autre n'était concevable. Tel le « bon ouvrier » et le « sincère pro-

létaire » des littérateurs populistes et des curés sociaux. Et très spontanément, les plus vieilles interprétations, les relents de l'âme, remontent pathétiquement. La religion se donne un goût de viande saignante...

— Et voilà, cher Monsieur. Vous n'arrivez pas à ne pas penser. Rien n'en dispense. Le silence, la prétention à ne pas penser sont encore aujourd'hui des adhésions, des affirmations, des idées. Rien à faire. Vous êtes embarqué, comme disait l'autre. Vous n'échapperez pas. — Il vous faut réfléchir...

La conscience de l'irréel.

Regardons le monde 1934, — le monde capitaliste...

Peu de joies pour nous, depuis longtemps, juste assez pour nous faire pressentir ce que pourrait être notre vie, et pour nous donner le regret du possible et du futur que nous n'aurons pas, et la haine amère du présent. Peu de joies, et presque toutes douteuses, abêtissantes et étourdissantes, couleur de capitalisme : bruits, fêtes, amours suspects, sentiments maladroits ou trop adroits, mangeailles. Pas grand'chose, et le tout bien payé avec cet argent qui ramasse dans le creux de notre main les heures, les jours, les forces — presque toute notre vie, usée dans un travail dépourvu de sens humain et de joie.

Et pas mal de douleurs. Et beaucoup de torpeur et d'ennui. Voilà le bilan du point de vue plaisir. — Mais c'est ici le bilan du point de vue vérité que nous voulons faire.

Ce monde est bien étrange. Brutal, implacable par son système et par ses violences. Et pourtant insaisissable, fuyant, abstrait. On sent autour de soi des forces brutes, des destins d'une écrasante rigidité ; et cependant une impression d'irréalité domine tout. Où sont les êtres ? qui sont-ils ?

Quelquefois on croit les saisir. On croit avoir devant soi des individus maîtres d'eux-mêmes, actifs ; et puis tout d'un coup on s'aperçoit qu'ils sont emportés irrésistiblement, qu'ils flottent à la surface de ce courant,

que leurs paroles sont sans importance et sans efficacité, que les choses sont bien plus réelles que les hommes et que ces hommes sont des bouffons quand ils se croient les maîtres des événements. On croit ces hommes lucides et ensuite on s'aperçoit que leurs actions et leurs motifs leur échappent à eux-mêmes. La seule vérité de ce monde semble être dans la fuite de toute vérité définie. Il est infiniment truqué et bouleversé : bouleversé d'autant plus qu'il se prétend stable ; travaillé d'innombrables conflits, d'autant plus qu'il se prétend cohérent et éternel. La réalité n'est jamais là où on croit la trouver ; dès qu'on pose une idée, il faut poser l'idée contraire — et inversement...

Et tout est suspect.

Une parole, un visage, un acte, n'est-ce pas *toujours* dans ce monde un masque ? Celui qui parle, celui qui agit, sait-il lui-même ce qu'il fait et ce qu'il dit ! On a quelquefois d'assez étranges surprises. L'autre, l'autre chose, que contient tout moment de notre vie, se dissimule ou fuit en nous torturant et toujours cependant est là. Nous sommes doubles, irrémédiablement ambivalents, et tous nos actes sont doubles : abstraits et brutaux, avides et lassés, angoissés et torpides, jouisseurs et impuissants, féroces et gratuits. Que de contradictions qui se divisent indéfiniment devant l'analyse en contradictions nouvelles, de telle façon que le fond de cette existence est toujours inexprimé ! La clarté est irrémédiablement séparée de la réalité ; ou bien elle est vaine et n'éclaire rien, ou bien elle est maudite, et notre regard est destructeur de nous-mêmes.

Oui, que de surprises ! Famille, nation, héroïsme, sincérité — qu'est-ce que cela cachait donc ? que contient notre bonté, notre courage, notre plaisir ? qu'y a-t-il dans notre amour ? qui aimons-nous ? quel est cet être que nous poursuivons ou que, de guerre lasse, nous laissons tristement hors de nous. Pour nous, qu'est-ce qu'aimer ? avec quels espoirs ? L'amour est haine, la haine est amour. Tout est mêlé et informe et se débat dans un tournoiement de confusions et de contradictions. Notre vie est infiniment défaite. Le plus grand courage, c'est la lâcheté du suicide ou de l'aventure pour mourir. Nous avons créé d'abominables et fascinantes atti-

tudes de veille devant la mort. « Mourir de ne pas mourir ».

Et si ce n'était que cette impuissance ! On se penche sur les moments de sa vie, on trouve toujours à s'enfoncer plus, à s'anéantir plus. On aime ça. Mais attention ; chercher est déjà suspect. Complaisance, cruauté, sadisme, masochisme, toute la bande est déjà là. Mais... ne pas chercher est aussi suspect. Ne pas être obsédé par ce vide, c'est consentir, et être complice en esprit. Être obsédé, c'est poursuivre l'insaisissable réel. On le sent, on le touche, on le nomme alors « néant ».

Pas de solution pour nous. Pas moyen d'être. Que faire ? fuir ? s'évader ? cette fuite, nous le savons, est encore plus traquée que l'immobile vertige.

Quelle énorme irréalité humaine autour de nous et en nous. Parce qu'il n'y a plus qu'une inexprimable poussière d'humain déchu et émietté en contradictions multiples et multiformes. La conscience malheureuse est déchirée d'abord par cette contradiction : la fuite du réel dans une fureur de le saisir, de le posséder. L'irréalité générale et le besoin exaspéré d'une possession s'irritent l'un l'autre, et sont aussi vrais mais aussi faux l'un que l'autre. On se penche sur des « profondeurs », on les voit — mais c'est notre regard qui les a fait naître pour les détruire aussitôt.

On n'en sort pas. Pas d'attitudes ni de chemin qui mène « en dehors ». Pas de salut. Un mélange captieux, une informe prison, voilà ce que nous sommes humainement. Ni solitude, ni communauté. Ni vie ni mort. Ni l'un ni l'autre, et les deux à la fois. Une souillure, un état larvaire et pourtant atrocement perfectionné. Un mélange de toutes les contradictions humaines accumulées et exaspérées et en même temps camouflées, démoniaquement tendues dans notre cœur et en même temps étouffées par tous les procédés d'une culture habile en conciliations : nous sommes ainsi, grands et misérables, jusqu'au dernier d'entre nous.

De ce déchirement il y a des héros, qui le portent au niveau tragique. Il leur faut un dieu ou la mort, un Être ou un Néant, un accomplissement, une pureté désespérée. Il leur faut un acte où ils se saisissent, un « unique », un acte dernier dans la solitude ou devant la

mort, un absolu posthume ou saisi dans l'instant éternel de la mort. Ils n'ont pas le suprême courage d'une patience, d'une lâcheté momentanée. Et ils n'ont pas la dernière subtilité d'une acceptation provisoire de ce monde informe pour d'abord refuser l'évasion, et ensuite d'une exploration du possible pour mieux refuser le monde inhumain. Il leur faut mystiquement « quelque chose ». Ils veulent concentrer l'infinie dispersion de la vie. Derniers métaphysiciens : au moment où la métaphysique a disparu, elle réapparaît dans un certain désespoir, dans un lyrisme ou dans un romanesque qui tous cherchent à tenir le monde dans un paroxysme, un éclat ou un spasme. Les noms de ces héros tragiques ? Eluard, Malraux, d'autres encore. Parce qu'ils n'ont pas senti un être réel autour d'eux, mais seulement des inquiétudes (et ils ont raison !) parce qu'il ne se sentent pas réels eux-mêmes (et ils ont raison !) parce qu'ils veulent encore posséder magiquement (et ils ont tort !) ils cherchent, n'importe où, dans la magie verbale ou dans la solitude, dans l'aventure ou dans la souffrance pure, quelque chose qui existe indéniablement, qui durement disperse les précautions et les préambules de la recherche et témoigne de l'être ou du néant. La pensée de la mort est leur véritable domaine, comme elle fut le domaine des métaphysiques et des mysticités et de toutes les illusives possessions. Demi-héros, et derniers aventuriers de l'esprit, êtres hybrides et mixtes, à moitié dans le monde dépassé pour toujours, à moitié surgissant dans la Révolution par leurs déceptions et leurs échecs, plus que par leurs réussites et leurs désirs...

Dans ce monde, et par rapport à lui, il n'y a même pas de « pureté » concevable. — L'acte le plus lointain, l'acte plus secrètement penché sur les ténèbres ou le plus proche de la mort est encore complice. La « pureté » est la plus grande souillure ; elle s'abstrait dans l'irréel ; autour d'elle, en elle, triomphe l'immonde. Ne se vendent pas ceux-là seuls qui peuvent tout acheter. Aventures, exaltations, amour, rien ne sauve ce monde condamné ; il n'a pas de diamants.

Comment vivre ? personne ne peut vivre. Pas de solution en ce moment, même provisoire, à ce désir — « vivre », chez ceux du moins en qui le désir lui-même

n'a pas été brisé. Pas d'issue, pas de solutions. Tout acte est à double tranchant, et par tout un côté est retourné contre nous, mortellement. Tout acte est tellement ce qu'on n'avait pas voulu, toute ivresse de bonheur entraîne une telle déchéance, toute acquisition comporte une telle défaite que l'on comprend presque ceux qui appellent à grands cris un impossible salut, un absolu, une nouveauté messianique, un néant divin ou destructeur. S'abandonner est un échec assuré de la vie — et se contenir, rester tendu et sur ses gardes est aussi un échec. La fierté est absurde, et l'absence de fierté ignoble. La solitude est odieuse et impossible, et aussi l'absence de solitude. L'amour est une fiction et l'absence d'amour une perpétuelle bassesse. Tous les instants qui marquent la vie d'un homme — expériences, jouissances — sont comme une marque au fer rouge ; ils sont comme arrachés par une torture. Seul le malheur est profond. Comment vivre ? le corps a des désirs, l'esprit les tue ou les irrite dans le vide. Le corps a des désirs, mais ces désirs ne deviennent jamais humains et lucides ; ils sont refoulés ou sublimés, écrasés ou dispersés dans l'abstrait. Et les objets humains de ces désirs sont insaisissables ou corrompus. Et comment se laisser aller à ses désirs avec insouciance ? Pas de moyen meilleur pour échouer que de vraiment désirer ! quelle imprudence et aussitôt quelle vulnérabilité ! vous avez quitté la défensive ou la manœuvre ; vous voilà en état d'infériorité. Ce que vous désirez s'enfuit et tout le monde ricane.

Mystification innombrable ! Le vocabulaire, l'expression indispensable à la conscience sociale ou personnelle, les mots sont des véhicules de la mystification. Qui a vérifié leur correspondance avec la réalité sociale ? Personne. Le vocabulaire est plein de survivances et de résonances trompeuses. Lui aussi est un amas où traînent tous les débris idéologiques accumulés dans notre vie et notre conscience. Tantôt les mots paraissent n'être rien ; tantôt ils semblent être toute la pensée et révéler à elle-même la conscience. L'expression verbale est d'ailleurs si techniquement perfectionnée qu'un minimum de réalité est à peine nécessaire (témoins le surréalisme autant que le lyrisme journalistique). Beaucoup

de gens vont des mots aux choses, avec un idéalisme latent et profond. Les choses semblent n'exister que dans l'expression, après avoir été dites et parce qu'elles ont été dites. Belle époque pour les escrocs idéalistes et les aventuriers de l'esprit! Ils n'ont qu'à utiliser la matière verbale toute prête qui les attend! Toute élucubration, tout lyrisme, toute apparence idéologique est ainsi possible.

On ne voit même pas que cette prodigieuse technique de l'expression est une dépréciation totale du verbe. Il ne signifie plus que lui-même et sa spécialisation formelle. Au lieu d'exprimer la conscience avec ses thèmes et ses conflits latents, il sert à dissimuler ces conflits et à inhiber la conscience adéquate. Le matériel verbal, au lieu de servir à l'expression totale, n'est qu'un des éléments particuliers dans les conflits de la conscience sociale et individuelle.

Quelle phrase d'amour ou de sincérité ne contient une phrase d'affaire et ne se souvient *en même temps* de vingt siècles de déclamation littéraire ?...

Le problème de l'Esprit.

Devant les êtres humains pris séparément, on ne se trouve donc plus en présence de charnelles évidences, mais de questions et d'anxiétés. Dans l'ensemble des êtres humains, on découvre un prodigieux entassement d'abstractions, de notions, de mythes. Le plan biologique est dépassé évidemment par l'homme social. D'où ce mythe nouveau : nous sommes dans l'époque de l'Esprit.

En effet notre conscience actuelle est faite de toutes les expériences et de toutes les interprétations qui ont paru dans l'histoire humaine, entassées et enchevêtrées sans ordre¹. Tout s'y retrouve et non comme moments d'une totalité, mais comme éléments isolés en conflit avec le reste de notre conscience. Toutes les formations suc-

1. Un des caractères économiques de l'impérialisme est la coexistence de formations d'âges différents (propriété féodale, artisanat, capital financier, etc.)

cessives, tous les sédiments idéologiques persistent en nous, sans dépassement, dans un chaos. Nous gardons jusqu'aux rêves et aux regrets venus du plus lointain passé, du communisme primitif lui-même (la Nature, l'état de nature, l'âge d'or). Notre conscience surchargée et ténébreuse contient l'orient et l'occident, le trouble du néant et la volonté de puissance, Dionysos et Apollon, l'Acropole et Manhattan, la jeunesse antique et la vieillesse moderne, les aspirations médiévales et les arguties rationalistes. Quel grouillement dans notre insaisissable conscience ! Les sédiments successifs ont été brassés et déplacés, mais tout persiste dans cette conciliation abstraite, enveloppe du désordre, qu'on appelle justement *l'Esprit*.

L'Esprit supporte tout, contient tout, tolère tout. Tout est dans tout ! Pas d'incompatibilités, pas de contradictions, pas de mouvement pour s'en dépêtrer. Tout au plus une angoisse sacrée, dont on fait la théorie, et qui paraît éternelle et belle. L'Esprit ? un estomac d'autruche fabuleuse, une brocante, un sac à idées, — un pêle-mêle logique — une métaphysique de la métaphysique, qui les accepte et les justifie toutes. De la logique, et pas de rigueur ; de l'ampleur, et pas de force ; de la clarté, et pas de lucidité. Voilà l'Esprit.

Le monde capitaliste vit ses dernières années au milieu de la spéculation, de l'inflation, de la publicité et de la réclamation désespérée de la « confiance ». L'abstraction capitaliste triomphe. La culture est aussi à l'état d'abstraction éperdue, sa base étant ébranlée. Curieuse époque, vraiment. Époque de l'Esprit, certainement, c'est-à-dire de l'abstraction accumulée, parasite de la chair et de l'action, contemporaine du capital financier abstrait et parasite lui-même.

Quel but se proposer ? un seul, déjà indiqué et amorcé par la conscience révolutionnaire. Il faut soulever cet amas d'abstractions ; il faut surmonter cet état et, sans perdre le contenu de cette conscience, ramener le chaos des abstractions à la dialectique historique et à la phénoménologie réelle de la conscience. Comprendre la totalité et le développement des formations idéologiques. Mettre de l'ordre dialectique. Trouver l'unité du travail et de l'abstraction.

Sur ce plan donc, la Révolution consiste à déployer et à ordonner toutes ces survivances qui, au lieu d'être des moments dépassés, jouent aujourd'hui le rôle de mythes et d'erreurs. Former la conscience vraie de l'histoire et de l'ordre social nouveau et vraiment ordonné, tel est un des buts de la Révolution culturelle. Elle doit former une lucidité adéquate, donc un ensemble de notions qui exhaussent au niveau d'une conscience humaine cette conscience biologique recouverte d'abstractions que nous sommes encore.

La révolution matérialiste a donc un mot d'ordre : *réaliser l'esprit*. La primauté du spirituel est justement la négation de l'esprit. Le matérialisme sauve l'esprit ; pour le réaliser, il passe par sa négation apparente, par le détour de l'économie et de l'action politique. Mais ce détour atteint un point d'appui solide, un point de départ pour la vie spirituelle imprévue et délivrée, pour la conscience enfin humanisée. Le spiritualisme, en fait, détruit l'esprit. Le matérialisme pose d'abord la nature, mais par rapport à cette énorme réalité, il aperçoit justement la puissance réelle de l'action et de la pensée humaine. Et ne séparant pas la pensée de l'action, il arrive à vraiment définir la liberté et l'esprit. Il ne s'agit certes plus d'un esprit métaphysique et transcendant : il s'agit d'un esprit *efficace* et *réel*.

La révolution totale rendra donc à cet univers éperdument aliéné une réalité. Elle constituera, elle créera cette réalité spécifiquement humaine. Nous sommes encore dans la préhistoire de l'homme, a dit Karl Marx.

En attendant cette réalité, le drame de l'esprit et de la conscience se déroule à travers une énorme irréalité, au milieu de la vaste et funèbre bouffonnerie journalistique et politique du capitalisme décadent.

Aliénation éperdue. Le plus irréel se prétend le plus réel — et se prouve par la matraque et par l'Esprit pur !

Ce mensonge absolu si souple, si multiforme, si tendu vers l'absurde qu'il soit, n'échappe pas aux lois. Il reste dans la dialectique. *Toute réalité est enveloppée par son contraire et s'exprime par lui.*

Extrême tension, forme ultime et dernière de l'aliénation, la mystification actuelle épuise la série en prenant chaque fois le masque du contraire précis pour dis-

simuler la réalité¹. Le monde mystificateur doit se servir de ses propres ennemis et prendre comme masque sa propre mort pour continuer à être. Le fascisme s'appelle révolution, ou encore « dictature de la liberté ». L'irréalité de ce monde bourgeois se déguise en réalité suprême, ardente, violente, manifestée par des confiances enivrées et par des chants extatiques. La pure apparence devient ainsi sincérité, foi, esprit, exaltation, culte de l'abnégation et de l'énergie.

Idéologie fasciste : dans le vertige mental qui prend les hommes devant ce monde, on propose aux inquiets une fixité. On prend le ton hardi et révolutionnaire ; on parodie d'aussi près que possible la révolution. On tente de l'escroquer. Le fascisme présente comme une innovation ce qui est déjà et comme avenir le passé. D'après les fascistes « lutte de classe » signifie « immobilité » et « matérialisme » signifie sybaritisme, épicurisme grossier. Race, nation, État sont identifiés. Marxisme signifie libéralisme. Le *statu quo* réel (soumis au capital financier) passe pour dynamisme. La lutte est mère de toutes choses, tout n'est que « contraste » et éternel conflit¹. Ils tâchent de capter à leur profit la pensée dialectique elle-même, en lui enlevant sa pointe dangereuse, la *théorie du dépassement*, en tirant d'elle par falsification une théorie de la lutte brutale, de l'héroïsme cruel dans le heurt des races et des nations, ou tout simplement de la confusion des termes et des idées. Escroquerie et mystification totale ! L'État *totalitaire*, qui masque les contradictions de l'ordre bourgeois, et paralyse leur solution, et parodie ignoblement le caractère *total* de la Révolution, en est l'aboutissement.

Une pseudo-solution s'efforce ainsi de paraître plus proche, plus immédiate, plus touchante — plus profonde et plus facile à la fois que la solution révolutionnaire. Le monde bourgeois tout entier, toute la conscience et toute la culture aliénée, tendent en définitive au fascisme, qui achève en la concentrant et en l'organisant la

1. C'est ainsi que les théoriciens du fascisme prétendent que le génie organisateur et créateur de la bourgeoisie est exploité par le prolétariat ! Cf. les remarquables articles de H. Chassagne dans la revue *Commune*.

2. Cf. Mussolini, *le Fascisme*, pp. 66, 70, etc.

mystification idéologique. Il ne peut d'ailleurs *l'organiser* que parce qu'elle est *dépassée* à la fois par la vérité révolutionnaire et par la lucidité cynique des dirigeants capitalistes.

La démoralisation massive de tous les Français moyens — menacés, ruinés, ridiculisés — est un fait acquis en ce milieu 1934. Toutes les certitudes sont tombées, et toutes les confiances, y compris la confiance en cette incertitude des incertitudes : la liberté de pensée, la liberté démocratique sans contenu. Tous ces hommes sont prêts pour le passage à la libération concrète par la révolution — et aussi malheureusement peut-être pour la mystique et la mythologie brutale des fascistes.

Des écrivains comme Céline ont dû leur succès à ce désespoir torpide du philistin qui piétine, rage au cœur, ses vieilles idoles.

« Tout se vaut... », cette vieille affirmation libérale a tout d'un coup décelé son amère saveur de néant. La démoralisation continue le libéralisme. Autrefois on disait : « il y a du vrai partout, tout se vaut » — aujourd'hui on dit : « Tous des canailles, tous se valent » et on réclame un homme.

M. Bardamu, le philistin déchaîné, a formulé le « tout se vaut » d'une manière âcrement délicate, qui délivrait l'homme moyen de tous ses résidus de croyances. Il est venu comme un Attila des confiances. Avec la bouche amère et le ton traînant de la blague sérieuse, il a dit au Français moyen : « Tous se foutent de toi, mon pauvre bougre. A toi de te foutre de tous... tu as traîné ta peau, tu l'as eue trouée, tu as trimé, on t'a fait courir avec des mots. Parce que les gens se font tuer pour des mots. Il n'y a que des mots. Rien de plus facile que de se faire tuer, si ce n'est de faire tuer les autres en discourant. Qu'est-ce que tu as eu de bon dans ta vie ? Quelques jours où tu as bien fait l'amour ; quelques bonnes cuites. Et le jour fameux où tu as compris que derrière tout cela il n'y a rien. La mort, il n'y a qu'elle de vraie... »

Le célinesque dit vrai : derrière et sous tout cela, sous ce monde bourgeois, il n'y a rien. Il sent l'irréalité de cet univers, la fuite et l'effacement de tout sauf de la mort. Il doute d'un doute nouveau, pas d'un doute

L. Ferdinand
Céline :
"Voyage au bout
de la nuit"
- collaboration
et/ou allemand
durant la
occupation
de France
en 41/45

philosophique ou méthodique, mais d'un doute vital. Sa chair est dissoute par le scepticisme. Mais son doute s'étend au monde révolutionnaire — et peut-être bien au monde fasciste, mais ceci est moins sûr, parce que le fascisme est flatteur et prend tantôt un goût théologique et chrétien, tantôt une petite allure de désespoir organisé et sauvé par la violence (Heidegger).

Surtout le célinesque chérit son doute d'une morose délectation. Il aime cet état de gueule de bois, après de hâtives débauches cérébrales, sentimentales, aventurières. En comparant son néant aux vieux absolus gâteaux — dieux et diables — il en jouit. Il prend très au sérieux sa manière de ne rien prendre au sérieux et de railler comme bouffons les gens sérieux.

Et pourtant ce scepticisme n'est plus complet : il est trop amer. Le vrai scepticisme est souriant. La vie que décrivent les célinesques est trop âpre pour que l'agnosticisme ne soit pas dépassé par le désir ou le regret d'une certitude d'action. On a trop la certitude de la douleur et du travail. Voilà des faits pratiques irréfutables, dont on ne se détache pas, et par rapport auquel le détachement a un petit air démodé et très 1900. En 1934, nous avons pour toujours dépassé le scepticisme. Mais nous pouvons nous empêcher d'aller plus loin. La jouissance célinesque n'est pas le repos sceptique mais l'acte interrompu sadiquement d'aller à de nouvelles vérités. Cette amertume est une certitude rentrée. Il en a trop vu, l'homme Bardamu, et trop compris (l'argent, la guerre, les colonies, la S. D. N...) pour ne pas se sentir poussé à comprendre un peu plus. Il ne veut pas, parce que pour son temps c'est plus commode encore de ne rien comprendre. En effet, c'est plus commode. Il se sent du même coup en commode posture pour commettre pas mal de cochonneries. Et puisque tout se vaut, on peut tout se permettre. La première en date, des cochonneries, n'est-ce pas le prêche ingénieusement littéraire de l'avachissement et de l'avalissement joyeux ?

Les actes du néo-sceptique et le fait que le scepticisme 1933-34 nourrit bien son homme ne dissimulent en rien cet autre fait : la position sceptique n'est plus tenable, elle est dépassée. Philosophiquement le scepti-

cisme est fini. La contradiction n'est plus preuve d'absurdité ; le conflit est preuve de mouvement. On ne peut pas douter parce qu'on a décelé des contradictions et des conflits internes. Cette vieille argumentation sceptique est abolie par la pensée dialectique. Les certitudes pratiques (science, économie, etc.) ne peuvent plus être réduites. Le scepticisme est de plus en plus une interprétation abstraite et bourgeoise des activités humaines, dont la base fuit. Il contient une bonne part de mauvaise foi : une manœuvre idéologique, une mystification.

La décadence capitaliste utilise sa propre horreur pour précipiter les hommes dans l'idée que le monde humain est éternellement horrible. L'absence de réalité et de vérité permet de proclamer l'éternel mensonge et l'éternelle irréalité. Le doute, instrument de combat et de progrès au temps de Socrate, de Montaigne, de Descartes, n'est plus qu'un moyen de dégrader les certitudes naissantes.

Sympathique et un peu salaud, le sceptique « sincère » empêche les gens de comprendre, ce qui prouve qu'eux et lui ont commencé à comprendre ! Le scepticisme est une mystification. Il n'y a plus de scepticisme !

Le sceptique choisira. Ou bien il se précipitera, lui — précisément lui — vers les vieilles joies chrétiennes, le renoncement ivre, le rapetissement et le goût masochiste de la mort — et il sera fasciste. Ou bien... Ou bien il comprendra !

Entre toi-même et toi...

Nous avons essayé dans ce qui précède de décrire la conscience que les hommes ont d'eux-mêmes, de leurs rapports, de leur unité — la conscience que les hommes ont spontanément, dans le monde capitaliste, de l'humain. Et le résultat est certainement paradoxal. Rien de plus instable, de plus contradictoire, de plus fuyant que cette conscience.

Elle qui s'était érigée en valeur absolue se trouve aujourd'hui infiniment lâche, infiniment fuyante et défai-

tiste. Toujours poussée en dehors d'elle-même. Toujours cachant autre chose. Même l'immobilité inquiète du scepticisme intégral ne peut plus être un refuge ; jusqu'à ce refus de penser qui est le scepticisme, tout se révèle une pensée suspecte — une inconscience !

Les problèmes semblent se dissoudre avec leurs termes pendant qu'on les examine. Les idéologies se transforment fantomatiquement, comme si le regard avait une force magique et tuait ce dont il veut surprendre la vie. Là où on croyait trouver des contours, on trouve un peu de brume — et autre chose derrière, autre chose indéfiniment. Les idéologies en apparence les plus solides et les plus affirmatives, celles qui insistent le plus sur la noblesse et l'invincibilité des hommes (religion, fascisme) se révèlent les plus mensongères, les plus ignobles. Rien n'est plus prosaïquement intéressé que le lyrisme gratuit — rien n'est plus impur que la pureté — rien n'est plus vendu que le détachement « libre » — rien n'est plus laid que la « beauté » — plus bas que la noblesse...

C'est ainsi que tout est suspect. Vous sortez d'un mensonge et vous tombez dans un mensonge plus profond. En désespoir de cause, vous renoncez à l'universel, à l'humain, vous proclamez que tous les hommes sont ennemis les uns des autres, et vous cherchez la possession de vous-mêmes dans l'isolement. Mais cela même est encore impossible. Vous vous retrouvez avec un fantôme plus insaisissable encore que le forum que vous fuyez. Toutes les contradictions se retrouvent en vous-mêmes vous déchirant, vous dissociant, vous dévorant. Il n'y a plus de solitude.

N'y a-t-il donc pas d'issue ? La seule solution serait-elle de rester là, passif, comme un animal gisant — car le retour en lui-même s'est révélé impossible ; l'homme ne peut pas échapper à sa conscience sans cesser d'être homme ; et le fascisme qui proclame l'abolition des idées et de la connaissance est précisément une ruse consciente. Faire taire purement et simplement le désir de vérité qui est un déchirement fécond ? Mais elles te tarauderont quand même, et traceront leur route d'angoisse au-dessous de ta volonté, ces contradictions latentes.

Non, la solution n'est pas de quitter la pensée, ni de

rester passifs. Car si la conscience se révèle mensongère, elle ne l'est pourtant pas entièrement : car elle se révèle aussi qu'elle est mensongère. La conscience contient donc des éléments de dépassement. Quand la conscience s'est comprise comme mensonge elle proclame déjà par là même une vérité. Prise en elle-même, détachée et reine, la conscience est mensonge ; la vérité n'est donc possible que dans une conscience qui a dépassé cette conscience, qui l'a rétablie dans son rapport avec ce qui n'est pas conscience, avec le monde matériel. La réalité de la conscience humaine est le mouvement des choses humaines. Ce n'est pas l'idée de l'homme qui est la vérité de l'homme, mais exactement le contraire.

Car la réalité du monde humain n'est pas telle ou telle image qu'il s'est fait de lui-même à une époque donnée, mais le travail créateur productif — non le travail pris abstraitement, mais dans toutes ses déterminations historiques et sociales. Une solution réelle n'est donc possible que par la transformation du travail — de ses formes actuelles. C'est la solution révolutionnaire communiste, la solution du matérialisme dialectique.

Ainsi le matérialisme dialectique n'apparaît pas comme une révélation, comme une grâce. Il fournit son acte de naissance : il n'est que la continuation de l'effort humain, une méthode de conquête conçue dans la lutte elle-même. Au milieu de ce monde, la Révolution apparaît comme la réalité qui sauve et garde tout ce qui reste de réel. Elle est solution non par le fait de combiner, de réarranger les termes existants, mais par le fait de les transformer, choses et hommes. Elle est appelée par eux — mais comme leur propre rénovation. Non seulement elle apporte un monde nouveau, mais elle explique celui-ci. Telle est son indépendance spirituelle vis-à-vis de toute autre doctrine. Elle nous engage dans le dépassement actif et par là nous sommes tout de suite, en agissant, plus réels et plus vrais.

Toute autre « solution » est une attitude, une des mystifications ultimes vers lesquelles nous pousse douloureusement le forum mystificateur et mystifié. Elle nous laisse — évasion, scepticisme, solitude, idéalisme — en plein cœur de ce monde.

La seule route qui fasse de nous un homme et même un « esprit » au sens dialectique de ce mot, c'est de dépasser. L'homme est ce qui surmonte.

On ne peut sortir réellement de ce monde qu'en reconnaissant d'abord que nous y sommes et que nous y étouffons et ensuite en travaillant pratiquement à sa transformation.

DEUXIÈME PARTIE

LA VÉRITÉ DU MENSONGE

... L'infiniment complexe connaissance
dialectique de l'homme...

LÉNINE.

... l'ingénieur complexe, conscient
de l'existence de l'homme...

DEUXIÈME PARTIE LA VÉRITÉ DU MENSONGE

... l'ingénieur complexe, conscient
de l'existence de l'homme...

La conscience aliénée.

Nous ne sommes pas les premiers à décrire cette immense fantasmagorie, cette étrange lumière fausse où semble se mouvoir toute la conscience de l'homme moderne. Depuis la naissance de la littérature bourgeoise on trouve l'expression de ce grand écart entre la vie et les idées que l'homme se fait de la vie — expression soit directe, soit indirecte sous forme d'une recherche passionnée jusqu'à la morbidité d'un « réel » au delà de la vie, d'une vie « vraie ». Désespoir romantique de Baudelaire ; exaltation mystique de l'amour charnel de Lawrence ; orgueil solitaire de Stendhal ; mépris « surhumain » de Nietzsche ; religiosité épileptique de Dostoïevski — tout cela ne manifeste-t-il pas suffisamment une conscience profonde du déchirement ? Sans le comprendre tout à fait clairement, ils sentent tous — bien que le chemin soit long entre l'inquiétude pascalienne devant la solitude de l'homme et le philistinisme hystérique d'un Céline — que les idées et les institutions et le langage sont autre chose que ce qu'affirme leur présentation. Pour les esprits les plus doués, les plus lucides, cette déchirure devient un tourment intolérable — et ce tourment semble être le dynamisme de toute une littérature. « La contradiction entre la vie et la conscience et la misère qui en résulte ont atteint leur limite extrême et ne peuvent aller plus loin », s'écrie Tolstoï (*Le royaume de Dieu est en nous*, chapitre VII).

Mais chose curieuse — aucun de ces grands esprits n'a tenté d'expliquer cette contradiction. Car proclamer que l'irrationnel est au fond de toute la vie, que la

souffrance et le déchirement sont un destin fécond n'est pas résoudre l'énigme, mais la constater. Quant aux « solutions » proposées — vie en dieu, amour, nature, art — il ne s'agit là évidemment que des tentatives d'échapper au problème et non de le surmonter. Nous avons déjà vu que ces évasions ne permettent pas d'ailleurs de s'évader — ce n'est qu'une fuite dans un irréel plus irréel encore que celui qu'on fuit. Ainsi Rimbaud devient marchand en Abyssinie pour fuir l'irréalité de la poésie. Tout au plus, ces pseudo-solutions sont-elles une manière de s'adapter, une façon de rendre la contradiction plus tolérable, c'est-à-dire en définitive, d'aider à la perpétuer.

C'est précisément cette question : « pourquoi et comment ? » que nous voulons poser ici. Comment se fait-il que la conscience que l'homme a de lui-même baigne dans une mystification omniprésente ? Pourquoi tout ce qui monte à la surface de la conscience sociale est-il contraire à la réalité ? Pourquoi les idées au lieu d'exprimer le vrai, le masquent-elles ?

La mystification ne peut pas être l'œuvre des idéologues. Car les penseurs n'inventent pas la matière de leur pensée ; ils brodent sur les thèmes qui naissent de la vie quotidienne ; leur travail est surtout une systématisation, une justification des idées et des contradictions qu'ils trouvent toutes prêtes. Kant a donné le nom d'impératif catégorique à certaines attitudes morales des philistins allemands de la fin du dix-huitième siècle ; mais ces attitudes ont existé avant et en dehors de lui. Pour que les idéologues puissent conquérir une influence dans un milieu social déterminé, il faut que leurs idées aient une base sociale ; leur rôle se borne à sublimer un *inconscient social*. Ils ne font que renforcer les nœuds d'une nasse qui a été tendue par d'autres qu'eux.

Une certaine forme de critique prend un à un et dans le détail les penseurs de la bourgeoisie et montre concrètement comment ils contiennent l'apologie de l'ordre bourgeois et sont des « chiens de garde ».

Cette critique, si indispensable soit-elle pour les besoins pratiques de la cause révolutionnaire dans les batailles journalières, n'est pas encore la forme supérieure de la critique. Elle n'explique pas le contenu

même des idées de ces penseurs ; elle ne nous fait pas assister à leur naissance ; elle analyse le résultat idéologique, mais entre la base sociale dont ces idées ont surgi et leur forme particulière et leur contenu politique reste une marge, un espace vide et gênant. Il ne suffit pas de dire que la forme idéologique contient les faits politiques et économiques et qu'elle est l'apparence dont ils sont la réalité. Bien sûr, toute apparence correspond à une certaine réalité ; toute chose a une surface. Mais il s'agit précisément de montrer *comment* l'apparence peut être le *contraire* du réel — et pourquoi la forme idéologique des phénomènes sociaux est mystifiée.

Il ne suffit pas de dire que les penseurs de la bourgeoisie prennent leur matériel idéologique aux sources traditionnelles. Il faut encore expliquer comment ces traditions se sont conservées et pourquoi. Comment a fonctionné le mécanisme de la transposition idéologique ? Comment se fait-il qu'elle ne soit pas dénoncée à la conscience ? Comment les illusions, les erreurs, les mensonges des penseurs professionnels trouvent-ils un public ? — Il faut répondre à ces questions, pour expliquer, après l'avoir décrite, la mystification. Les idéologues ne l'expliquent pas, parce qu'ils doivent être eux-mêmes expliqués. La mystification est un fait plus vaste et plus profond que l'invention idéologique : elle l'englobe complètement.

Les idées et les institutions sont œuvres sociales des hommes. Pour que ce contenu de leur activité et de leur conscience sociale soit mystifié et n'apparaisse pas dans sa vérité — pour que soit nécessaire un effort de connaissance, *une science des idéologies*, il faut un profond déchirement entre l'activité et sa conscience, entre la conscience de la pratique sociale et la conscience individuelle. Entre ces différents termes il y a unité, mais aussi séparation et conflit. La conscience sociale contient tous les modes d'expression de l'activité humaine. Les institutions, les vocabulaires, les représentations collectives, les thèmes émotifs font partie en un sens de la conscience sociale ; le terme idéologie doit être défini d'une façon assez large pour englober les représentations de l'État, de la société et toutes les expressions de la pratique sociale. Or la conscience sociale n'existe que

dans les consciences individuelles, car ce sont les hommes qui créent les idées et qui les transforment. En vérité, ce sont les hommes qui eux-mêmes font toute l'histoire. L'évolution de la société ne se déroule pas comme les phénomènes de la nature, indépendamment des efforts conscients des hommes. Pourtant dans chaque individu cette force sociale qu'il contribue lui-même à créer et à entretenir apparaît comme venant de dehors, comme étrangère ; elle s'impose à lui comme une nécessité extérieure. La conscience individuelle est extérieure à la conscience sociale — c'est-à-dire à elle-même. La conscience est en conflit avec elle-même. Les hommes ne connaissent pas et n'expriment pas leur propre conscience, elle fuit, elle se disperse. Ce contenu inexprimé ou inconnu est justement *l'inconscient social*, terme qui ne désigne aucune existence obscure ou irrationnelle, mais seulement la distance et le conflit entre ce qu'on fait et ce qu'on vit — et ce qu'on sait. La conscience tout comme la réalité sociale qui est à sa base — est *aliénée*.

Ce mot « aliénation » n'explique encore rien, mais il décrit dans toute sa généralité cette situation de la conscience que nous avons vu exprimée de tant de façons différentes par les écrivains bourgeois. Ce fait d'« aliénation » (*Entfremdung, Enttäusserung*) comporte :

La scission et la contradiction interne (du sujet humain) ;

L'inconnu social en soi-même et dans sa propre activité ;

Le fonctionnement de ses propres produits comme des réalités étrangères, objectives, détachées, dispersées.

C'est au sens dialectique, comme aliénation, que doit être pris le mot « inconscient ».

Le fait d'« aliénation » apparaît comme central dans toute théorie de l'idéologie bourgeoise. On peut dire à priori que tout effort de saisir la réalité « humaine » qui ne tient pas compte de cette condition générale de toute la pensée culturelle à l'intérieur de l'ordre bourgeois est d'avance vicié, déformé. Pourtant la critique révolutionnaire elle-même n'a pas toujours tenu suffisamment compte de cette notion. Définie abstraitement, l'aliénation semble encore une survivance métaphysique

du vocabulaire hégélien. Oui, les idées, la culture, les institutions, semblent étrangères, trompeuses, oppressives, contradictoires. Elles semblent emporter l'univers humain dans un tourbillon de délire. Mais les esprits réalistes ou matérialistes ont-ils besoin de s'arrêter sur les idées ? Ne faut-il pas aller immédiatement aux causes économiques ? A quoi bon garder des préoccupations philosophiques ? A quoi bon s'engager dans cette théorie abstraite de l'aliénation ? La doctrine du Capital ne l'a-t-elle pas éliminée une fois pour toutes ?

Nous nous sommes déjà expliqués là-dessus. L'explication matérialiste n'est point une réduction métaphysique qui fait évanouir les idées dans des cellules cérébrales ou dans des électrons. Le matérialisme dialectique n'est pas le matérialisme vulgaire. Il ne supprime pas purement et simplement la philosophie et les notions les plus profondes qu'elle a conquises. Il dépasse la philosophie — mais en un sens il la développe, il l'approfondit, il dégage ses conquêtes véritables des mystifications bourgeoises et des survivances religieuses.

La notion d'aliénation ne doit pas être laissée en l'air, comme un thème métaphysique ou un fait absolu et incompréhensible. Il faut une genèse historique de ce fait, une explication. L'aliénation doit être reliée à la pratique, à la vie sociale. Il faut tracer un tableau, une fresque de son devenir : de sa naissance, de son développement jusqu'au paroxysme actuel, de son dépassement et de sa fin.

Cette théorie et elle seule peut nous donner une analyse du *contenu de notre conscience* et expliquer que notre conscience nous réserve tant de surprises ; qu'elle soit souvent, à notre insu, une conscience de classe ; et enfin que la conscience révolutionnaire ne soit pas spontanée mais doive être conquise par un effort théorique et pratique. La notion d'aliénation — que nous aurons à fonder historiquement et pratiquement — nous permet de poser le *problème de la conscience*.

Dès qu'on n'accepte plus le contour idéal des idées — ce pourquoi elles se donnent — le problème de la conscience est posé. Dès cette première défiance, et de plus en plus lorsque le doute se précise et devient méthodique, on tend vers une conception du monde opposée à

l'idéalisme : on résout les idées en actes et en rapports entre les hommes. Les idées n'attendent pas les êtres humains plongés dans on ne sait quelle substance inconsciente ou surconsciente. Car alors elles n'auraient pas de ruses ; elles seraient les Mères de Platon et de Goëthe, aux clairs visages éternellement vrais. Or cela n'est pas. Certaines idées ont menti. Donc les hommes se battent et se dupent avec les idées.

L'analyse matérialiste nie-t-elle la réalité *spécifique* des idées et des cultures ? Non. Le matérialisme dialectique nie leur existence autonome, flottante dans les profondeurs de l'Esprit. Une idée existe — cela veut dire qu'elle agit. Elle est une force et non un blanc fantôme ou une étoile. Mais en étant force est-elle nécessairement ce qu'elle apparaît ? Non. Aucune force spirituelle n'est brutale. La franchise qu'on suppose aux idées est une caricature abstraite de la brutalité biologique. L'Esprit — jusqu'ici — a été ruse. La pensée ne se déroule pas dans un mouvement supérieur à la vie. Elle y prend part. Son indépendance est une illusion qui la rabaisse, et c'est une de ses ruses. Sa grandeur est d'être toujours une action. Dans la solitude cosmique de l'humain, les rapports entre les hommes (conditionnés par la pratique sociale, par la structure économique et enfin par le mode de production et le développement des forces productives) parviennent à la conscience d'une certaine manière. Les idées sont la conscience des rapports entre les êtres humains — des éléments multiples intervenant dans la forme de cette conscience comme dans son contenu — cette forme devenant à son tour acte, influence, contenu...

Mais comment les relations réelles, pratiques et quotidiennes des hommes peuvent-elles se transposer en idées qui semblent parfois indépendantes et extérieures à la vie réelle ? Pourquoi ces rapports ne s'expriment-ils pas directement ? Comment se fait-il que jusqu'au matérialisme prolétarien, les hommes ne se soient jamais vus tels qu'ils sont ? D'où peut provenir cette séparation de soi avec soi qui permet à la conscience et à la culture, d'ignorer leur origine, leur nature, leur contenu, leurs mensonges ?

Inversement le fait même de l'antique erreur idéa-

liste n'est-il pas une réfutation du matérialisme ? Si la conscience est subordonnée au réel, si la pensée est liée à la pratique, comment la conscience et la pensée peuvent-elles être erronées ? L'erreur et la conscience mystifiée ne sont-elles pas déjà les preuves d'une activité de la conscience irréductible au matérialisme ? N'y a-t-il pas un mécanisme mystérieux et métaphysique encore de la prise de conscience ? — Le matérialisme analyse certaines pensées comme des pensées de classe, des illusions ou des mensonges de classe ; mais peut-il dire comment l'idéologie de classe est possible, comment le mensonge de classe n'apparaît pas aussitôt ? Et si toute idée exprime une réalité pratique, comment ce contenu peut-il se masquer, s'aliéner ou s'altérer, et devenir illusion ou mensonge ?

Ainsi se lient le problème matérialiste de la conscience et celui de l'erreur. Ainsi se pose, dans toute sa généralité, le problème de la mystification et de l'aliénation.

Le mouvement qui donne à la réalité sociale son revêtement idéologique ne peut pas être l'œuvre exclusive de quelques penseurs ou menteurs spécialistes. Il faut que la formation des idéologies et des illusions ait un fonctionnement bien plus vaste et caché : un fonctionnement anonyme, quotidien, dans la vie de tous les hommes. Il faut que tout acte social, dans un ordre ou un cadre donné, entretienne cette illusion. Si vraiment il y a transposition, il lui faut une création continue — une *base sociale*.

Idée générale du fétichisme.

...Avoir des esclaves n'est rien, mais ce qui est intolérable c'est d'avoir des esclaves en les appelant des citoyens...

DIDEROT.

Avant la bourgeoisie, il n'y avait pas socialement d'Homme — il y avait seulement les personnes féodales, serfs, nobles, bourgeois. A côté de son existence animale comme membre de l'espèce, l'homme n'existait

idéalement qu'avant d'être né, et après sa mort — où il rejetait toutes ses déterminations terrestres pour apparaître nu devant le Juge suprême. Alors seulement l'égalité était réalisée.

Après la chute des régimes féodaux — et théoriquement un peu avant — l'égalité des hommes fut proclamée sur terre. Il fut déclaré que tous les hommes étaient libres et égaux devant la loi. On affirma qu'il n'y aurait plus ni castes, ni classes ; chacun aurait une chance égale de créer son bonheur. Les seules différences seraient dues aux différences entre les talents et les énergies.

La bourgeoisie niait l'existence des classes — cette négation étant le premier article de sa doctrine de classe. Bien sûr elle ne pouvait nier l'existence de riches et de pauvres. Mais était-ce de sa faute ? Elle avait le capital — et c'est dans la « nature » du capital de produire des profits. Même aujourd'hui les économistes bourgeois affirment que le capital a droit à un « salaire » — autrement il ne travaillerait pas. D'Aron à Lucien Romier — tous sont d'accord sur ce fait que le capital « doit » être rémunéré. Pourtant prise à la lettre, cette affirmation équivaut à prétendre que Dieu ne fera pas tomber de pluie si on ne lui sacrifie pas un mouton ! Car cette idée consiste à attribuer un pouvoir surnaturel à un produit des mains et des cerveaux humains ; elle est rigoureusement une idée fétichiste.

Cette mystification politique fondée sur des idées fétichistes est très profondément plantée dans toute la conscience sociale. Les classes travailleuses n'en sont pas exemptes. S'il en était autrement, comment serait-il possible que le prolétaire qui travaille à l'usine pour le patron, qui fait partie de la classe ouvrière privée de moyens de production, qui est obligé de vendre sa force de travail au possesseur de ces moyens de production — comment serait-il possible qu'il pût être tenté un seul instant de se croire libre, indépendant, jouissant de droits égaux ? Comment pourrait-il accepter une conscience autre que la conscience du prolétaire ? S'il en était autrement, aurait-il fallu tout l'effort gigantesque des révolutionnaires pour lui expliquer la vérité de sa condition ?

L'analyse découvre donc à l'intérieur et au-dessous de la mystification idéologique, la mystification politique. Mais cette mystification politique a besoin d'être fondée et expliquée à son tour.

Quelle est la réalité des mots d'ordres démocratiques bourgeois ?

D'une part, ils sont une survivance d'une période où la bourgeoisie était elle-même entravée dans son développement. Pour arriver à la domination politique elle fut obligée de mettre en avant des mots d'ordre portant sur tous les hommes, de promettre la liberté à tous. Car elle devait entraîner le peuple entier à lutter pour elle.

D'autre part, l'analyse marxiste prouve que ces mots d'ordre : liberté, égalité, etc., ont fondamentalement une signification économique. Il s'agit de la liberté absolue de l'échange, de la domination absolue de l'argent. Et puisque les bourgeois se sont emparés des moyens de production, ils feignent que ce sont les choses, les produits qui règnent — de sorte qu'ils apparaissent comme les bénéficiaires indirectes de ce règne, comme bénéficiaires par la force des choses. Leur intérêt est de perpétuer cette illusion d'après laquelle le système productif est déterminé non par la relation entre les classes qui possèdent les moyens de production et celles qui ne possèdent que leur force de travail, mais par une force mystérieuse qui émane des choses. Aux relations vivantes entre êtres humains se substituent donc (dans la représentation) des illusions à apparence « objective », et avant tout celle-ci, entretenue avec soin par les économistes vulgaires : le capital est un dieu doué d'une puissance autonome. C'est lui qui « fait travailler » les gens ; c'est lui qui produit le profit dont il récompense son heureux possesseur.

Nous savons que c'est une illusion. Mais l'illusion du capital-fétiche a des racines plus profondes, car elle n'est qu'une suite du fétichisme de l'échange. Le capitalisme c'est l'échange absolument généralisé ; il a fait définitivement entrer dans la circulation les sentiments, les idées, les hommes. La « dure loi du paiement au comptant » est devenu l'unique loi. Tous les instants de la vie et de la mort ont été emportés dans le torrent. Tous les actes humains ont été réduits à cet acte unique,

l'acte d'achat et de vente, cet universel reproduit chaque jour à des milliards d'exemplaires.

Ce geste fondamental et la pensée de ce geste nous suivent partout directement ou clandestinement. « Combien vaut-il », demande-t-on d'un homme dans le pays où le capital n'a pas eu à tenir compte de survivances, de pudeurs et de précautions verbales — en Amérique. L'acte marchand a ainsi rongé toute la réalité humaine et aménagé la société suivant ses exigences et ses conséquences. Un acte qui paraît d'abord étranger à la vie intérieure et supérieure des hommes, mais qui cependant a été infiniment répété, l'acte d'échange, a pénétré et englobé tout l'humain. Peut-on examiner la situation « spirituelle » de l'homme déchiré, étranger à soi-même, ennemi de soi, sans examen de cet acte ?

Qu'est-il donc ? qu'est la marchandise ?

Parce que l'échange est si familier on croit connaître très facilement sa nature. On se trompe. On décrit le troc, le simple changement de mains d'un ou de deux objets considérés comme équivalents. Ou encore on décrit psychologiquement les circonstances annexes¹, anecdotiques, de l'acte : l'état d'âme du marchand, de l'acheteur, du vendeur, leur besoin, leur sacrifice d'une chose pour en avoir une autre, leur désir de spéculation et de gain, leur exploit quand au prix d'un certain risque ils arrivent à ne pas donner en échange d'un objet ou d'un signe monétaire un objet équivalent, en faisant un bénéfice inattendu.

Mais l'échange n'est ni un troc ni un acte spéculatif ni une simple conjonction de désirs. Le troc : « ceci pour cela » suppose un ceci et un cela ; de même l'attitude du spéculateur. La marchandise suppose donc certaines conditions sociales : une division du travail par exemple. L'acte d'échange ne peut être saisi dans sa nature sociale qu'en tenant compte de ces conditions. Il faut d'autre part le dépouiller des circonstances annexes. L'échange est d'abord dans les sociétés primitives, rare, exceptionnel, redoutable. Le marchand est, au début, un négociateur adroit doublé d'un corsaire qui se procure

1. Des théoriciens de l'« ophélimité » à Mrs. Aron-Dandieu (*la Révolution nécessaire*, cf. p. 89 et suiv.).

à l'occasion par le rapt des objets commercialisables. La négociation est un pis-aller pour cet aventurier. Beaucoup plus tard, en régime capitaliste déclinant, avec l'importance des abstractions et des états psychologiques (capital financier, confiance, publicité) et aussi avec le développement des intermédiaires parasites, l'échange reprendra ce caractère d'aventure et de pillage. Au corsaire primitif (Mercure dieu des marchands et des pillards) correspondent le courtier moderne qui vend n'importe quoi à n'importe qui — et le commerçant en papiers douteux, banquier, affairiste, spéculateur.

Dans ces deux formes — la primitive et la terminale — dominant des circonstances annexes qui cachent l'essence de cet acte. Il faut surprendre sa nature au moment où il devient régulier et où il envahit tout le social, et avant sa décomposition abstraite. Alors s'est manifestée sa nature hautement complexe — d'une subtilité théologique, comme dit Marx¹. La marchandise dégagee de ses circonstances annexes, recèle en effet une complexité, une dualité, une apparence et une réalité, une mystification originelle qui ne peut manquer d'avoir des conséquences dans toute la vie sociale et la conscience de cette vie, donc dans les idées elles-mêmes.

L'échange régularisé de marchandises suppose un état avancé de la vie sociale : une division du travail, une productivité assez développée. Des producteurs qualifiés ne produisent qu'une partie de ce qui est nécessaire à la vie de leur famille ou de leur groupe social ; et ils ont un excédent de leur produit. Ils échangent donc le surplus de leur production contre les objets qui leur manquent. L'objet matériel, en devenant marchandise, s'engage dans un système de rapports qui n'existent que par lui et en lui, et lui confèrent une sorte d'existence abstraite et sociale distincte de son existence matérielle. Il prend une valeur d'échange distincte de sa valeur d'usage, et cette détermination devient le mode d'existence social de l'objet, jusqu'au jour où l'acheteur consommant le produit le considérera exclusivement dans

1. Cette analyse de la marchandise résume le livre I du capital, la « Critique de l'économie politique », etc.

sa valeur d'usage. L'acte d'échange n'est donc simple troc (ceci pour cela), ni spéculation, ni rite, mais avant tout : constitution de rapports sociaux nouveaux, entrée en scène d'un processus social complexe. D'où les immenses modifications sociales apportées par la production marchande. Née de certaines conditions, elle réagit sur elles et engage un immense devenir économique-social.

En apparaissant sur le marché, une marchandise contracte des rapports virtuels ou réels avec toutes les autres marchandises, et notamment avec la monnaie qui représente toutes les marchandises possibles et qui quantifie la valeur d'échange. Elle est évaluée. En entrant dans ces rapports, l'objet cesse d'être le produit de tel ou tel homme déterminé, de tel travail particulier, qualitatif et déterminé comme tel. Il devient par le fait de l'échange un produit du travail social, et se trouve confronté avec des objets qualitativement différents, produits de travaux différents. En s'étant dédoublé — aliéné — dans la valeur d'échange, l'objet devient fragment quantitatif d'une abstraction : le travail homogène, le travail social. moyen. Il s'opère donc par le fait de l'échange (et dès que ce fait est suffisamment généralisé et régularisé pour qu'il y ait marché) une moyenne générale, une confrontation de tous les travaux qui les neutralise en une substance abstraite, quantitative, homogène, seule manière de rendre commensurables et comparables les travaux qualitatifs.

Ce processus social ne doit pas être défini qualitativement et psychologiquement, pas plus que matériellement et quantitativement. Il comporte un passage dialectique de la qualité à la quantité, du concret à l'abstrait — et une unité de ces termes. Les non dialecticiens, qui ne considèrent qu'un des termes ne peuvent pas comprendre l'ensemble du processus.

La valeur d'échange résume en une simple quantité (de monnaie) un nombre immense d'opérations individuelles (et qualitatives) où se sont confrontés les désirs, les besoins, les habiletés, les concurrences. Valeur d'échange signifie en effet marché régulier et rationnellement organisé — comptoirs et foires, et cessation du trafic primitif, disparition du marchand-corsaire. Le marché a mis — entre les différents groupes de la société anti-

que et dans les « pores » de cette société, puis dans la société médiévale — des siècles à s'organiser et à conquérir le terrain. Et sans doute le marchand armé fut-il nécessaire à cette pénétration, avant la pacification rationnelle.

Marché signifie concurrence — et concurrence « pacifique », transférée dans le calcul. De la concurrence des producteurs sort, dans la société marchande, l'évaluation réciproque des objets. Ces opérations s'effectuent sans que les participants se rendent bien compte de ce qui se passe. Sur un marché, sur un champ de foire, antique ou moderne, — dans le monde antique, dès la fin du potlatch et des razzias marchandes — les concurrents discutent, bataillent avec des chiffres, sont tentés d'en venir aux mains, s'apaisent en buvant, concluent le marché. Ils ne savent pas qu'ils participent à la formation ou à l'entretien d'un immense système. L'objet s'engage dans une série de rapports et *il y entraîne les hommes*, producteurs et acheteurs. Ces rapports s'expriment en lui, si bien qu'à la fin c'est lui qui semble générateur des rapports. Dès que l'échange est entré dans les mœurs et devenu naturel, il n'apparaît plus comme un acte rituel ; il envahit le social ; tout objet, dès qu'il est créé et même avant, est représenté comme marchandise et évalué comme tel. Et même tout sentiment et toute idée. On oublie que dans la marchandise ce sont des travaux humains qui se réalisent et se confrontent. Ce caractère, inclus dans la marchandise, est dépassé et englobé par ses déterminations abstraites. La marchandise devient une *représentation collective* et apparaît comme immédiate et naturelle. Tout objet apparaît donc immédiatement sous l'aspect marchand, et ce caractère semble tenir à lui seul ; la valeur d'échange semble n'être qu'un rapport de l'objet avec les autres objets, tout acte humain étant mis de côté...

Chez les primitifs beaucoup d'objets sont subis et représentés comme ayant une réalité mystérieuse, lui appartenant en dehors des hommes. Or ce sont des actes sociaux qui leur confèrent ces caractères. Le fétichisme primitif, corrolaire des représentations émotives, des sorcelleries, des rites de l'appropriation primitive, disparaît avec la société marchande, où l'objet se détache

tout naturellement des hommes et apparaît dans une objectivité neutre, impersonnelle et tout à fait impartiale vis-à-vis des acheteurs et vendeurs. Mais le fétichisme ne disparaît pas. Caractérisé par le fait que les hommes subissent dans les objets quelque chose qu'ils y ont mis, le fétichisme sorcier est remplacé par le *fétichisme de la marchandise* : la marchandise apparaît comme telle tout naturellement ; ce caractère semble lui appartenir en tant qu'objet, comme une réalité en soi — avant les hommes et en dehors d'eux.

Avec l'apparition des marchands, la division du travail se perfectionne et se complique. Apparaissent les comptoirs, les villes, les artisans et esclaves spécialisés. Ces productions réclament des matières premières lointaines. La production se perfectionne, s'étend, se différencie. La formation économique-sociale née sur une certaine base réagit sur cette base et intervient dans le développement des forces productives.

Comment va être collectivement représentée cette société plus développée ?

Les rapports entre hommes, se développant et se compliquant, ne sont pas connus immédiatement, car les hommes n'entrent en relation que par l'intermédiaire du marché et des marchandises. *Les rapports entre hommes sont masqués par des rapports entre objets*. La marchandise est un rapport entre objets qui contient *en le dissimulant* un rapport entre hommes vivants¹.

La marchandise — et au delà d'elle, la division du travail — contient donc le germe de la mystification. La réalité sociale est masquée par un moment de cette réalité, par un élément essentiel de son développement. Non seulement l'activité de chaque homme devient partielle et parcellaire, mais les représentations seront empruntées aux produits et aux opérations effectuées sur les produits. Ces représentations contiendront certes un reflet de la totalité, de l'ensemble, de la pratique et du processus social, mais en les transposant en une image erronée.

L'effet devient cause. La conscience de la production

1. Cf. K. Marx, Cap. 1, 57-58. — Crit. écon. polit. Ed. Giard, p. 53, etc., etc.

est masquée et inhibée par la représentation du produit. Cela dans des conditions complexes où intervint très tôt l'action « politique » des castes et classes dominantes, pour arrêter la représentation à ce stade mystificateur. Nous ne pouvons qu'indiquer ici ces processus complexes, qui empêcheront longuement (jusqu'à la période prolétarienne!) la société d'être représentée dans une idée adéquate.

Avant le développement du marché les rapports des hommes et de la nature sont enveloppés dans le mystère, l'homme se croit (à juste titre) le jouet des forces naturelles qu'il symbolise anthropomorphiquement. Mais avec le développement de la production, qui correspond à l'augmentation de la puissance humaine sur la nature ces mystères commencent à s'évanouir. Par contre un nouveau mystère apparaît. Jusque-là les rapports entre les hommes étaient directs et directement connus et exprimés. Dans les rapports du maître et de l'esclave, du tyran et des sujets, des vainqueurs et des vaincus, les hommes sont face à face; pas de mystère ici, les choses sont appelées par leurs noms. De même le rapport entre l'artisan primitif et la matière sur laquelle il agissait, entre le paysan et la terre, était direct sinon directement exprimé. Beaucoup des anciennes représentations émotives, magiques, populaires, se survivent. Mais avec la marchandise et le règne abstrait de l'argent il y a *transfert* du mystère du domaine de la nature dans celui des rapports humains¹, dans le mystère social sans surnaturel mais qui donne aux naïfs l'impression du transcendant et qui se développe dans le mystère de l'État, des idéologies, etc.

La production de marchandises a donc des conséquences immenses dans la vie sociale réelle — et dans la représentation de cette vie, c'est-à-dire dans l'idéologie, la conscience et la culture. Elle creuse une scission profonde et développe une contradiction déchirante entre l'homme agissant et l'ensemble social, entre la pratique sociale et la représentation de cette pratique,

1. Les idées et concepts mystifiés seraient donc ceux qui portent sur l'humain et le social, tandis que dans les sciences naturelles, depuis la fin de la période « magique », se constituent peu à peu des méthodes vraies de connaissance.

entre l'homme et ce qu'il fait, c'est-à-dire entre l'homme et lui-même. Cet homme ignore son acte et sa vie réelle ; il est projeté hors de lui ; il devient étranger à soi et ne peut vivre qu'en devenant tel !

Dès le début de la civilisation marchande, chaque homme est emporté par quelque chose qu'il ne comprend pas et qui l'entraîne. Ce jeu créateur mais menaçant lui donne le regret du passé et de l'âge d'or. (Alors naissent les mythes de la nature et de l'innocence passée.) C'est par la marchandise-fétiche, et en proposant son produit sur le marché, que le producteur connaît sa place et sa fonction, son utilité et son rôle, ce que la société attend de lui. Le marché, à ses questions inquiètes, répond — encore sa réponse doit-elle être déchiffrée — et lui fait savoir qu'il doit être savetier ou poète. Ainsi s'explique l'idée du Destin. La détermination de l'activité pratique ne sort plus de chaque homme, biologiquement. Elle est transportée sur le terrain social ; mais la société est superposée à l'homme naturel, et elle est en lui comme une crainte, une attente fiévreuse, un regret ou un remords. Elle ne s'assimile pas cet homme. elle le contraint — sous la forme du marché. Lui, homme vivant et charnel, qui a besoin de se nourrir et de vivre, qui a des désirs et des puissances biologiques et sociales, est mis en jeu et il est acteur de ce jeu sans le comprendre. Sa volonté ne se détermine qu'en dehors de lui. Il est confronté, comparé avec d'autres hommes — et cette confrontation se fait hors d'eux, hors de la conscience, hors de la volonté, hors de l'intelligence. Plus de trace officielle de la fatigue, du labeur, des besoins, de la vie ou de la mort des hommes. Pendant des dizaines de siècles, il n'en restera plus de traces, sauf dans le folklore. Avec les plus belles littératures, on saura à peine comment les hommes auront vécu. L'histoire sera celle des hauts faits, des idées pures. Le petit doigt d'un roi aura plus d'importance que le malheur des hommes. — Ceci ne s'explique que partiellement par des considérations de classe. Si les hommes ont eu si peu et si mal conscience de la condition humaine, c'est parce qu'ils n'avaient pas les moyens de cette conscience : ni les représentations collectives, ni le vocabulaire. Et peut-être était-ce bien ainsi : car la souf-

france humaine n'avait pas alors de sens, car il n'existait pas de solution. Le progrès n'était alors qu'une fatalité poussant les hommes malgré eux (aujourd'hui au contraire la conscience, la liberté, sont nécessaires au progrès.)

Le marché, œuvre des hommes, fonctionne pour chacun d'eux et pour tous comme un destin. Division et distribution du travail, techniques et traditions et cultures — et enfin institutions — s'imposent comme une contrainte à ces hommes aliénés. Chacun reçoit et perçoit l'œuvre de la praxis collective comme une puissance matériellement et spirituellement contraignante. Individu biologique et être social — conscience individuelle et représentations sociales — conscience et pratique sociale, tous ces éléments de la civilisation et de l'idéologie se trouvent engagés dans un douloureux conflit. A ce conflit se superposent ou s'entremêlent les conflits de classe. Du mystère social profitent les dominateurs : ils l'utilisent ; tout en ne le comprenant que partiellement, ils représentent en général un progrès dans sa compréhension (leurs idées montrent qu'ils manient pratiquement les hommes!) mais à leur profit, et en aggravant pour les autres classes le mystère et la contrainte.

Cette aliénation est inévitablement mystificatrice. Contrainte et ignorance s'accompagnent. La conscience aliénée ne peut qu'être abusée. Les actes sociaux qu'ils accomplissent pratiquement échappent aux individus. Le contenu de la conscience reste donc inexprimé et « inconscient ». La conscience s'échappe et se divise. Elle ne peut pas être immédiate et directe : elle ne s'aperçoit qu'à travers des fétiches. Du fétichisme de la marchandise suivent donc d'autres fétichismes : celui de l'idée, des Lois ou des Rites sociaux notamment. La réalité attribuée à l'entité abstraite accompagne la réalité attribuée à la marchandise. Les produits idéologiques comme les produits économiques et politiques (institutions) apparaissent aux hommes sous la forme de réalités non créées par eux, non seulement étrangères, mais inconnues. L'idéalisme atteint des formulations précises. Et remarquons qu'il n'y a pas là une pure illusion subjective. Dans cette société chaque homme devient destin et fatalité pour les autres. Les « penseurs » de cette période ne peuvent se représenter autrement la situation ; cha-

que homme est véritablement livré à des forces étrangères. Il ne peut exister humainement qu'en s'aliénant inhumainement. Il fait vivre, il entretient cet ennemi extérieur et intime, plus lui que lui-même, greffé sur sa vie biologique qu'il consomme et consume : le fétiche, l'aliénation. Tout se passe *comme si* l'homme aliéné pesait du dehors sur les hommes réels — et comme si les produits existaient « en soi », riches de « substance » inconnue et fascinante.

La figure dominante de l'époque marchande est naturellement le marchand. Il lui impose son style et il a naturellement une fonction privilégiée. Organe de liaison des groupes, le Marchand est encore un demi-héros, un aventurier supérieur. Lui seul peut avoir une certaine image de l'ensemble. Il domine donc l'époque et la politique de cette époque (conflits avec les aristocraties locales). Ses représentations dominent aussi les idéologies. Se développent les techniques qui lui sont utiles (astronomie, navigation, géométrie, arithmétique). — Cf. les *Ioniens*.

Il critique les vieilles idées (sophistes grecs). Au lieu d'une religion, il réclame une morale personnelle, laïque, régularisant les comportements et l'imprévu social, organisant l'honnêteté.

Les grandes métaphysiques et théologies sont apparues sous le règne du Fétiche Marchandise. Les grandes religions théologiques — judaïsme, christianisme — remplacent les magies et les rites primitifs et les intègrent à quelque chose de neuf : la foi, la croyance en des puissances lointaines. Le phénomène de la foi apparaît avec le fétichisme de la marchandise. La religion magique est déjà un certain système du monde, explicatif de ce monde par d'obscures puissances efficaces qui semblent directement — émotivement — perçues. Dans les religions théologiques, la systématisation se poursuit et se perfectionne ; les puissances deviennent plus lointaines et moins informes, plus abstraites et plus déterminées, objets de *croyance*.

Le judaïsme est né avec la nationalité et la caste juive, qui eut dans la société antique et la société moderne naissante, une fonction commerciale spécifique. Le christianisme est né dans la société marchande médi-

terranéenne ; son succès vient de ce qu'il a été une religion parfaite, syncrétisme des illusions magiques et fétichistes ; il est apparu contre le judaïsme, mais le prolongeant, au moment où dans la société marchande grecque et méditerranéenne la caste marchande des juifs se renfermait sur elle-même et apparaissait comme privilégiée, où le judaïsme donc ne pouvait s'universaliser. Le christianisme porte jusqu'au tréfonds la marque et la tare de la marchandise. Avec lui, chaque acte est évalué (mérite et démérite). L'innocence naïve du bon petit chrétien fait de lui un commis et un consommateur idéals, parfaitement soumis. Son abstinence en fait un bon boutiquier au moment où le Marchand de grand style disparaît et où la concurrence se généralise. La représentation de l'au delà et du péché le dispense de toutes questions sur la structure sociale. La religion devient une méthode *d'interprétation* généralisée de la vie, au bout de laquelle se trouve l'onction chrétienne, mélange de pieuse mauvaise foi et de bonne conscience. Le christianisme eut pour fonction de généraliser les représentations marchandes, de les étendre au delà de la caste juive, d'incorporer tout le grouillement méditerranéen et toutes sortes de catégories sociales et de survivances magiques au monde de la marchandise et de tenter le compromis entre le monde romain, fondé sur la propriété foncière et le pillage impérialiste — et le monde commercial grec et méditerranéen. Compromis qui échoua et dont l'échec fut l'origine de nouvelles ambitions et de nouveaux destins pour le christianisme qui à travers maintes aventures de marchand devint féodal. (Il lui en coûta la Réforme lorsque se reconstitua la société marchande.)

Les grandes métaphysiques grecques — Platon — avec leurs idées de Vrai éternel et d'absolu, ont aussi exprimé cette situation de la conscience livrée à ses propres produits. Une telle conscience ne peut être qu'incertaine et douloureuse, conscience d'adorateur ou d'esclave. Les Idées apparaissent plus réelles que les têtes où elles naissent. Les hommes s'acharnent à prouver la réalité magique et mythique de leurs idées — à la prouver par leur sacrifice et leur humiliation. La métaphysique a cependant sur la religion une supériorité : elle ne s'acharne pas à vivre la réalité des produits idéo-

logiques en leur conférant l'existence magique dramatisée par l'holocauste. Elle proclame tranquillement, sereinement, l'existence idéale — sans s'apercevoir que cette tranquillité est déjà une négation. Le rôle des grandes idéologies métaphysiques a été de remplir — et de creuser — le vide et le conflit et le décalage entre l'homme et lui-même; elles ont fourni une cohérence momentanée, par une vaste interprétation du monde et du conflit. En elles l'homme — le penseur — cherche à se saisir, à se réaliser idéalement. Dans cet effort il dépasse les idéologies et les conflits déjà existants. Mais il en fait surgir d'autres. Pressentant la vérité et la réalité humaine sans aliénation, il fait seulement surgir une nouvelle mystification, un reflet de reflet, en marge de l'acte et en retard: la doctrine spéculative. En impersonnalisant l'aliénation, les métaphysiciens la rendaient plus conforme au fétiche marchandise, plus commerciale et plus maniable, plus acceptable et moins douloureuse. Et cependant cette abstraction mise en l'homme même ne pouvait être qu'une solution toujours provisoire — et toujours angoissante — du déchirement intérieur. La métaphysique n'a jamais été satisfaisante, et a oscillé entre le scepticisme et le mysticisme magique.

Religions et métaphysiques ont été d'accord pour transposer le monde humain. Expressions de la conscience mystifiée, mystificatrices à leur tour — effets et causes tour à tour, comme toutes les formations — elles n'ont exprimé qu'en les métamorphosant les rapports réels. Leur absolu est la figure même du monde aliéné. Les dieux furent bien la Vérité des hommes dans le malheur — leurs bourreaux. Satan et la matière métaphysique furent les désirs réels des hommes, leurs instincts représentés comme leurs ennemis. Les dieux furent l'Ordre, l'Autorité. Et c'est ainsi que le fétichisme fut utilisé par les classes dominantes. La mystification naît sur une base sociale et continûment, de tous les actes quotidiens; elle n'est pas un mensonge de classe, mais elle est captée à l'état naissant, et souvent en toute sincérité, par les dominateurs. Ils fondent leur domination, l'expriment, la justifient, l'étendent et la consolident. Leurs représentations sont d'ailleurs un progrès en lucidité, tant qu'elles représentent une classe en ascension.

Fétichisme, aliénation, mystification sont trois termes presque équivalents, trois aspects d'un seul fait. Ils nous permettent de saisir l'unité complexe de l'économie et des formations idéologiques. Le matérialisme ne réduit pas l'idéologie à l'économie : il suit au contraire les naissances complexes des idéologies, en rapport avec la praxis sociale (l'économie d'une société donnée).

Le Fétiche marchandise est abstraction et quantité. Sa domination fut le règne de l'abstrait, la quantification croissante et lentement universalisée. Dans la mystification correspondante, tout l'humain est traduit et peu à peu réduit à l'homogène, à l'abstrait. A l'abstraction, à l'argent correspond la naissance de la Raison, entité métaphysique et logique.

Dans ce malheur de la conscience et de la réalité humaine — et à travers lui — s'opère un progrès.

Nous n'avons pas à verser des pleurs sur la mystification — pas plus qu'à haïr l'abstraction et la quantité. Ce sont là des attitudes naïves ou perfides. Les naturalistes-végétariens-rousseauistes-nudistes peuvent combattre les conventions et les éternels mensonges de la société. Les « penseurs » fascistes et réactionnaires (comme Aron-Dandieu, etc.) peuvent *faire semblant* d'unir dans une même haine la Raison, l'abstraction, l'inhumain, l'argent, le capital, la quantité. Ils peuvent être « anticapitalistes » mais pas antifétichistes. Ils n'annoncent pas la disparition des fétiches par la planification consciente du développement économique, par des représentations adéquates à la praxis sociale, par les modifications socialistes du marché et sa disparition progressive. Ils parachèvent la mystification et l'aliénation par leurs critiques faussement audacieuses.

L'homme ou la nature humaine ne se sont pas égarés et n'ont pas été perdus dans l'aliénation. Certes les époques fétichistes ont été — et sont encore — inhumaines. Mais en passant par là, l'humain se réalise ; il traverse l'inhumain — et c'est lui qui manifeste l'inhumain comme tel, en le dépassant. Le progrès n'est pas linéaire, ni continu, ni gagné métaphysiquement sans luttes, ni expression d'une essence éternellement préexistante. Il est une victoire pratique sur les contradictions engendrées dans le devenir. Certes par le fétichisme-

marchandise l'aliénation a régné : les hommes ont été vendus, commercialisés, et les marchands comme les esclaves ont été dominés par la marchandise. Mais ils se sont dégagés des magies émotives et de tout l'immense cérémonial de la période antérieure. L'humain s'est établi sur son plan propre, au-dessus du biologique. Les actes sociaux se sont épurés du contenu irrationnel et magique et de toutes les incommensurabilités primitives. L'espace social s'est défini. La logique, commune mesure des pensées, s'est formée. En affirmant leur puissance sur la nature, les hommes ont appris à manier la quantité. Les terreurs et les recours à la magie se sont estompés parce que l'homme, être de la nature, s'est différencié d'elle et vigoureusement opposé à elle. Dans l'abstrait, certes, mais profondément, il s'est posé en tant qu'essence propre et distincte, et il a préparé sa réalisation et défini son esprit, sa nature. Telle fut l'œuvre collective immense de la période fétichiste, marchande, quantitative et abstraite. Ce fut ce qu'on appelle par exemple le « miracle grec ». Période de progrès. Non pas d'un progrès facile, comme le voient après coup les touristes de l'histoire et de l'esprit d'après le schéma vulgaire et linéaire de l'évolution humaine. Ce progrès comporte un détour, une perte du concret primitif, de la vitalité biologique, de la plénitude animale. Ce progrès passe à travers l'abstrait, il nous y entraîne. A nous de nous reconquérir et cela en nous réalisant. Et non pas par la réflexion ou par l'esprit, mais en réalisant l'humain et l'esprit, en modifiant pratiquement le monde, en supprimant les bases sociales du fétichisme, donc de la mystification et de la conscience malheureuse.

Le fétichisme capitaliste.

Nous n'avons pas encore examiné les formes proprement capitalistes du fétichisme.

Le capitalisme est un des modes de production fondés sur l'échange. Il généralise l'échange mais d'autre part contient et enveloppe les lois de la production simple de

marchandises dans ses formes spécifiques, et dans ses mystifications propres. Le capital suppose des conditions techniques et économiques (existence de l'argent, des marchés, d'un outillage et d'une productivité assez développée du travail — accumulation primitive, etc.) et aussi des conditions sociales : « les moyens de travail ne sont du capital fixe que si le procès de production est capitaliste et si les moyens de production possèdent le caractère économique et social du capital... (Cap., T. VI, p. 129, éd. Costes.)

Les rapports sociaux que suppose le capitalisme sont certains rapports de fait et de droit, économiques et juridiques entre le capitaliste et le salarié. Pour qu'il y ait capital, il faut qu'il y ait des travailleurs « libres » à deux points de vue : « libres » de toute contrainte et de toute restriction pour vendre leur force de travail et « libres » parce que sans terre et sans moyens de productions, ouvriers sans ressources... qui ne peuvent subsister qu'en vendant leur force de travail... » (Lénine.)

Dans le capitalisme le dédoublement de l'activité et du produit s'est donc développé en formes originales. Les moyens de production se sont détachés du travail vivant tout comme les produits. Le travail est séparé de l'instrument de travail. Le producteur, le travailleur, reste dépouillé et désarmé, en face de ces choses qui toutes sont nées de lui mais qui sont maintenant hors de lui — et d'une extériorité non métaphysique et spirituelle, mais pratique et économique : elles *appartiennent* à la bourgeoisie, moyens de production comme produits. Lui-même, le travailleur, est profondément déchiré et divisé ; il est d'un côté travail vivant et créateur, pouvoir inaliénable — et d'autre part force de travail, temps de travail social destiné à cette aliénation particulièrement douloureuse et réelle : la vente. Il est devenu, en tant que force de travail, une marchandise.

Les moyens de production semblent maintenant féconds par eux-mêmes, sous la haute direction des propriétaires. On oublie que les produits continuent à s'évaluer par la péréquation de tous les travaux effectués — par le temps de travail social. Et que ces moyens de production ne fonctionnent qu'en consommant le tra-

vail vivant du prolétaire. Ce travail, chair et vie, doit se mêler à la machinerie pour qu'elle se mette en marche. Bien « sincèrement », la bourgeoisie estime que c'est elle « qui fait travailler l'ouvrier » — et que le capital, l'argent, l'outillage ont en eux-mêmes cette merveilleuse propriété d'être féconds. Ainsi s'achève « le fétichisme par lequel l'économie bourgeoise fait du caractère social, économique, qui est imprimé aux choses dans le procès de production capitaliste, un caractère naturel, découlant de la nature des choses. » (*Cap.*, id.) D'où une première, grande mystification : le capitalisme comme Ordre naturel, objectif, éternel, fondé dans les choses elles-mêmes. Un bâton, un silex taillé, c'est du capital, disent tranquillement les économistes bourgeois. On se demande comment le désordre bourgeois si évident peut être identifié avec la Raison ou avec l'Ordre. La racine de la mystification est ici : on omet les conditions historiques et sociales du capital ; on ne le situe pas dans l'histoire réelle, dans le devenir. Par ces omissions, le capital prend une apparence métaphysique d'éternité et d'objectivité. Il n'apparaît plus comme un fait historique et une organisation provisoire. Son concept semble se déduire logiquement du concept général d'outil ou d'objet ; toute l'économie vulgaire est imprégnée de ce fétichisme et aussi toute la conscience non révolutionnaire.

En régime féodal, le travailleur était attaché aux moyens de production : à la terre comme serf ; à la corporation comme compagnon. Ces formes féodales entravaient la croissance du marché et de l'industrie et la toute puissance du capital. La bourgeoisie les a révolutionnairement brisées. Elle a promis la liberté, l'égalité des individus ; de ces duperies sont sorties des fictions juridiques : l'égalité formelle dans la démocratie bourgeoise — le « libre » contrat de travail, par lequel le salarié retrouve les moyens de production dont il a été « libéré », mais au profit du capitaliste qui les possède.

La bourgeoisie a donc brisé les liens féodaux de dépendance personnelle (liens du vassal et du suzerain, du serf et de la terre, etc.) Elle a accompli un immense progrès en abolissant ces limites de l'activité, ces cadres

étroits de la vie (avec le fascisme, avec la charte du travail en Allemagne qui règle les rapports du Führer d'usine et de sa *gefolgschaft*, elle les rétablit). Mais elle n'a dégagé l'individu humain de la communauté concrète et restreinte que pour l'engager à son profit dans des abstractions. La liberté bourgeoise est une vaste mystification : elle signifie la dissociation du travail et des moyens de travail, la liberté de crever de faim... (cf. Antidühring, éd. Giard, p. 125.)

Le capital, en régime capitaliste, apparaît de plus en plus puissamment et inexorablement réel : réel comme l'objet matériel, la machine, et la pièce d'or que l'on tient et qui a tant de pouvoir. Mais cette chose contient encore, en les dissimulant, des rapports sociaux. Ces rapports sociaux sont si bien masqués que des hommes qui sont pris dans la machine capitaliste, qui sont meurtris et broyés, sont précisément dits « libres ». Et ils peuvent le croire, car cette liberté signifie des actions toutes négatives d'ailleurs, mais possibles. L'ouvrier n'est pas forcé d'aller à *telle* usine, de faire *tel* travail, d'aller avec *tel* patron. Et il peut s'en aller, partir en voyage, ne rien faire — crever dans un coin. Chaque ouvrier est libre. C'est la classe qui est enchaînée, dans son ensemble. Mais à l'individu mystifié, la classe peut précisément apparaître comme une abstraction et une apparence...

Les rapports réels et leur conscience sont donc profondément altérés. Ils ne pourront être exprimés dans leur vérité que par un effort théorique et pratique immense — révolutionnairement !

Le capital apparaît comme un Ordre et une Raison qui fonctionnent d'après leurs lois autonomes. D'où l'illusion rationaliste, amorcée sous le signe de la Marchandise et qui se développe pleinement sous le signe du capital ascendant.

Vis-à-vis de ces automatismes souverains, les hommes s'apparaissent dégagés de tout — libres et formellement individuels. Cette situation ne se stabilise d'ailleurs jamais. Elle ne peut pas devenir cohérente ; et au moment même où on proclame la cohérence rationnelle, la pensée contient des conflits internes et entre en conflit avec la pratique. L'Ordre bourgeois réclame le « libre »

consentement des hommes (le vote démocratique) et en même temps il s'impose et ne dédaigne aucun moyen de corruption et de police. L'individu s'aperçoit comme libre ; son vocabulaire et ses symboles disponibles sont ceux de la Liberté. Mais il constate que cette liberté est vaine et qu'il est enchaîné. De ces contradictions naissent des inquiétudes...

Les idéologies bourgeoises surgissent alors, toujours pour combler le vide et concilier ou tenter de dépasser ou de résoudre le conflit. La culture inhibe la conscience des contradictions et continue à proclamer la cohérence rationnelle de l'ordre bourgeois. La démocratie suscite une morale laïque, destinée à parachever la mystification. Elle demande à l'individu une discipline et une part variable d'abstinence, de sacrifice, d'abêtissement consenti. Elle crée le type du « brave homme », du « brave travailleur », — qui ne comprend rien et qui fait confiance au progrès et à son député. Les « braves gens » de la démocratie se croient vraiment libres. Ils inhibent leurs inquiétudes et fuient comme une faute la conscience de leurs souffrances. Ils sont peuplés de chaînes, de refoulements consentis et complices, de vices cachés. Toute une forêt de littérature morale, attendrissante, pittoresque, parfois romantique, pousse sur cette brave bêtise.

Tel est le travail de la culture bourgeoise décadente, basée sur les abstractions, les fictions juridiques et les métaphysiques rationalistes. Encore à ce degré la culture bourgeoise s'engage-t-elle à donner une représentation du monde, une figure définie et compréhensible. Avec le fascisme, elle abandonne cette exigence et passe à l'organisation directe et cynique de l'avilissement.

Ordre et Liberté : deux mensonges corrélatifs, liés et contradictoires. Deux grandes mystifications dont les thèmes parcourent toute la culture et l'idéologie de la bourgeoisie française. Tantôt en opposition (anarchisme bourgeois et petit bourgeois — autoritarisme bourgeois) — tantôt en harmonie (optimisme démocratique et jacobin) tantôt réunies enfin dans la « synthèse » fasciste (liberté « organisée », discipline de l'ordre ardemment consenti...)

Ces thèmes ne sont pas les seuls. Le capital comporte

d'autres déterminations qui produisent d'elles-mêmes une apparence mystificatrice.

Le capitaliste paie au salarié la *valeur* de sa force de travail, c'est-à-dire le temps de travail social moyen que nécessite la production sociale de ce qui est indispensable au travailleur et à sa famille pour leur entretien à un certain standard de vie. La concurrence entre les salariés ramène le salaire à ce niveau. (La prétendue « loi d'airain » est un énoncé absurde de la loi des salaires; le niveau de vie est variable.)

La bourgeoisie détourne à son profit la différence entre la valeur créée par l'ensemble des travailleurs (non spécialisés, intellectuels, techniciens) et l'ensemble des salaires payés. Elle capte le surtravail, la *plus-value*.

Mais le travailleur est invité à croire qu'on lui a *acheté son travail* et qu'on le lui a payé ce qu'il vaut. L'économie vulgaire depuis J.-B. Say pose comme principe scientifique l'échange des services équivalents. Elle organise la mystification.

Les rapports sociaux sont encore contenus et masqués dans la forme argent. L'ouvrier va « toucher pour ses dix heures » et rien ne reste visible, dans le billet ou la pièce qu'il « touche » de ce qui s'est passé socialement. Toutes les notions relatives au salaire, au travail, au capital et à leurs rapports sont ainsi brouillées et mystifiées. Les rapports réels — qui en dernière analyse consistent dans *l'exploitation du travail salarié* — n'apparaissent pas directement aux hommes mis en jeu. L'action reverdicatrice introduit seule un peu de clarté dans ces faits. Encore est-elle facilement dupée par la « justice ». Le prolétaire mécontent peut vouloir un salaire plus « juste » ; il peut espérer un ordre social où les salaires et les profits seront réglés « avec justice ». — Il ne sait pas que ce rêve n'a aucun sens, que le salaire est régi par certaines lois, que le salariat doit disparaître et que le profit capitaliste sera toujours la plus-value et l'exploitation.

Les thèmes moraux et réformistes de « justice » et de « progrès vers la justice et le monde meilleur » naissent de ces illusions. L'idée de justice paraît une des grandes pensées qui mènent le monde — dans les discours de M. Herriot. Morale, littérature — démocratie

et puis fascisme puisent largement dans ces belles légendes.

L'argent est haï. L'or paraît corrupteur de la justice. Et pourtant c'est la forme argent des rapports économiques qui permet de placer la question sur le terrain idéal de la justice!

Avec le fonctionnement automatique des fétiches, la vie réelle devient de plus en plus soumise à l'impersonnel et à l'abstrait. D'où la morale laïque et l'adoration des « grandes idées » comme le Progrès, le Bien, le Beau, la Justice. D'où ironiquement, le culte de la Personne et de la Dignité morale — le culte de la personne en général, de la personne rationnelle et impersonnelle.

Malgré ce règne des abstractions fétichistes qui rongent les vieilles traditions, ces traditions mystiques et médiévales persistent comme des survivances latentes presque instinctives et des attitudes quotidiennes. Le Sacrifice garde son prestige — parce que les hommes après avoir été voués en holocauste aux fétiches de la tribu le sont maintenant aux fétiches abstraits. Et Dieu reste assez populaire, parce qu'il y a toujours une méchanceté surprenante dans les choses, avec d'ironiques retours de bonté et de chance, parce qu'il faut donner une figure reconnaissable au destin et que le vieux Dieu se trouve toujours à point pour donner son nom aux puissances insaisissables qui disposent des hommes.

La mission historique du capitalisme — et de la bourgeoisie — fut de développer la technique et les forces productives. Ces forces, le capitalisme les subit après les avoir créées. Il est débordé. Parce qu'elles le dépassent déjà et qu'il veut les enfermer dans ses limites, elles lui apparaissent étrangères. Des lois qui sont les lois spécifiques de l'économie capitaliste lui semblent des fatalités. Entraînées par la machine créée par eux, les capitalistes ne la comprennent pas. Pour qu'ils comprennent leur œuvre il leur faudrait la dominer et la nier révolutionnairement. Comprendre, pour eux, c'est apprendre qu'ils ont besoin de la violence pour se sauver. Leur intelligence aboutit au cynisme des chefs fascistes. Le marché leur apparaît comme une réalité « en soi » sur laquelle ils s'efforcent d'agir par des conférences



économiques. L'argent leur semble une puissance souveraine, une magie dernière dont ils sont les sorciers ou qui leur échappe. L'or dispose des hommes et des choses ; le capital se produit et se reproduit lui-même ; il croît autour des sorciers, s'enfle, déborde. « Dans le capital productif d'intérêt, le fétiche automatique est achevé ; nous avons l'argent qui rapporte de l'argent ; il n'existe plus rien du passé ; le rapport social n'est plus que le rapport d'une chose, argent ou marchandise, avec elle-même... (Marx, hist. des. doct. éco. t. VIII, p. 126.)

Le capital prend ainsi sa figure la plus déconcertante : le capital financier. Il est animé d'une vie propre ; il semble exister par lui-même, avec un désir « métaphysique » de s'accumuler et de devenir infini. « C'est un moloch qui veut tout dévorer mais qui, par une fatalité mystérieuse, n'arrive jamais à satisfaire ses appétits » (id. p. 128).

Cet argent en soi veut se reproduire sur un rythme toujours plus rapide, dans un tourbillon, hors de tout poids matériel : hors de la production réelle, qu'il méprise. La spéculation est enivrante ; elle s'élanche dans les espaces de l'abstraction ; il semble au spéculateur qu'il est délivré de la matière. Il vit en pleine abstraction algébrique, en pleine irréalité psychologique ; capital fictif, émissions habilement multipliées, publicité, confiance, confiance... (cf. les solutions monétaires de la crise — le fétichisme de l'or critiqué par les superfétichistes de la monnaie dirigée, etc.)

Ce capital n'arrive pourtant jamais à être par lui-même et à se séparer du capitaliste et de la production. Abstraction, oui, mais qui suppose tout un système matériel et un appareil immense, abstraction qui ne se déplace pas au-dessus et en dehors du reste du monde, opposé comme « concret » mais qui intervient et modifie et se concrétise en actes. Cette époque est bien tout entière celle du capital financier. Le capital et l'argent ont tout exigé et tout emporté ; ils ont évaporé dans leur tourbillon ce qui restait de contenu humain venu des époques patriarcales et des traditions. La vie a été dépouillée de toute substance. Vouloir l'argent — pouvait-on ne pas le vouloir ? — c'était se livrer à lui et à ses lois impli-

cites et le faire vivre de soi. L'argent et le capital ont vécu, ont aspiré, ont dilapidé la vie. Une fascination du vertige, un goût du néant, un rythme agité et cependant vide, une fébrilité épuisée ont remplacé toute vie. Le rythme des machines a suivi celui de la Bourse. La fatigue physique et le vide spirituel se sont superposés pour aboutir à cette immense irréalité, à cet état profondément négatif du monde actuel — état dans lequel seule la négation révolutionnaire de cette négation immense représente une affirmation valable et une réalité positive.

Les relations sociales ont été happées par cette étrange mythologie du capital. « Le travail passé, les choses, les conditions matérielles se présentent au travail vivant et à l'homme comme leurs conditions objectives, étrangères et autonomes... (id. p. 154.) L'activité s'est trouvée ainsi de plus en plus déchirée et aliénée. L'inhumain est dans l'humain, l'œuvre de l'homme lui est étrangère. Le capital emporte les hommes dans cette effroyable machinerie ; c'est un fantôme à membres d'acier. Il paraît exister substantiellement comme une chose. Et pourtant tout nous crie que c'est impossible : seuls existent des êtres vivants, des hommes en chair et en os — avec leurs œuvres, en proie à leurs œuvres, captées par une classe, cette classe étant elle-même emportée dans le tourbillon.

« Le capital devient de plus en plus quelque chose (où le rapport se trouve inclus) de réel et d'irréel à la fois, doué d'une vie et d'une autonomie fictives. C'est sous cette forme... que le capital apparaît comme une entité. C'est la forme de sa réalité. » (Id. p. 164.) Le capitalisme décadent produit donc des conséquences idéologiques innombrables en qui s'exprime l'état d'extrême aliénation où il amène l'humain.

Réel et illusion — pour qui ne sort pas révolutionnairement de la fascination — sont affreusement mélangés. Le capital apparaît comme une réalité — ou comme un mirage. Il absorbe la réalité, il la dilapide, n'étant rien lui-même ; mais en même temps il s'impose brutalement comme une réalité ; il inhibe la conscience de la réalité sociale et humaine, et la conscience de l'illusion qu'il entretient.

Il nous a fallu vivre dans cette fiction sociale, forme extrême du fétichisme, fétichisme tellement tendu que la mystification se déchire dans son paroxysme et qu'elle est en voie de dépassement — par le cynisme ou par le matérialisme révolutionnaire — au moment où elle devient totale.

Le capital continue les anciens mythes religieux, magiques, théologiques, métaphysiques. Il joue le rôle du destin et de la providence. Il empêche la disparition des mythes. Bien plus il les fortifie, il les renouvelle en plus insaisissable. L'idée ancienne de Raison ou de Pensée absolue réapparaît sous la forme de l'Esprit. L'époque impérialiste et financière voit surgir de multiples « systèmes » où l'entité métaphysique se recouvre d'obscur inquiétude « spirituelle ». Ne se sent-on pas le jouet de fatalités lointaines, de puissances singulières ? N'a-t-on pas une vie flottante, irréaliste, soulignée de ce trait d'angoisse ? — L'Esprit profond, mystérieux, personnel et pourtant métaphysiquement substantiel, abstrait et inquiet, présence obscure, — exprime assez bien cette situation. Aussi avons-nous Heidegger, Bergson, Keyserling, et bien d'autres.

On ne sait pas ce qui se passe. Jamais — et cela au moment où l'on dispose de tant d'informations et de moyens de diffusion — la vie sociale n'a été si obscure. Les diverses catégories d'hommes s'ignorent incroyablement. La vie est aussi dispersée que le travail est parcellaire. Aucune œuvre — sauf les œuvres des révolutionnaires — ne vient rompre l'isolement parcellaire et expliquer aux uns comment vivent les autres. Chacun étouffe dans son angoisse et vit son malheur pour lui-même. La dissociation, la dissolution de la communauté humaine est à son comble. Plus de représentations collectives — si ce n'est les vagues formes du capital et de ses mythes. Et ce capital, dans sa réalité et dans ses manœuvres politiques, se meut mystérieusement ; il a créé cette irréalité, cette nuit lunaire. Il en profite.

Jamais on n'a eu autant soif et faim d'idées, de représentations. Mais la culture décadente ne peut pas les fournir. Elle ne peut qu'osciller entre les deux contraires dont elle n'aperçoit même pas l'unité : d'une part le

capital, d'autre part « l'homme », l'individu et la somme des individus. Livré au capital, l'individu s'aperçoit comme libre. Si l'on croit à la réalité de l'objet — c'est-à-dire des mythes dans lequel s'exprime le capital — l'individu est annulé et se sent irréel. S'il se pose ou se présuppose réel, il annule tout objet, tout ensemble social. Ou la société, ou l'individu. Ou l'inconscient, ou la pensée. Ou l'être, ou le connaître. Ou l'Esprit, ou la vie présente et charnelle. — Mais en même temps la Société n'est jamais qu'une abstraction et l'individu qu'un vide inquiet...

Singulière situation. La réalité insaisissable renvoie notre recherche — (tant que nous ne passons pas à l'unité de ces contraires, à l'unité de l'humain et de l'inhumain dans l'*aliénation*) de l'irréel abstrait qui veut saisir et épuiser la réalité de l'homme à l'homme qui se veut ou se croit réel mais qui ne peut l'être. Ce vertige est impossible à fixer et même à bien décrire. Ce n'est qu'un vertige mental, et pas une pensée. La pensée non révolutionnaire n'est qu'une inhibition de pensée : on arrête le problème, on quitte le vertige pour trouver la conciliation provisoire, la représentation rassurante.

Cette insaisissabilité et ce sentiment d'irréalité ont d'ailleurs été notés bien des fois. Mais jamais véritablement exprimés. Les philosophes s'attribuaient l'inquiétude comme un fait subjectif et personnel. N'y voyant pas un fait historique et social dû à la décadence d'une civilisation, ils ont construit un schéma « intérieur » de l'inquiétude, et sont passés à côté des causes et de l'expression vraie de ce fait réel (cf. Heidegger!)

Quant aux romanciers, ils n'ont jamais écrit que des détails sentimentaux parfois pris dans cette inquiétante ambiguïté générale — mais jamais en la dominant.

Oui, fuite du réel — ou réalité consistant dans une fuite. Inquiétude. Poursuite inutile de soi qui sert de prétexte à « l'esprit » et à la « foi ». — En vérité, l'homme est seul. Il n'est pas accompagné d'un Esprit immanent ou transcendant. Cet homme qui porte « l'autre » en lui, qui se sent en proie à l'irréel, qui ne se sent réel que dans cette conscience malheureuse, qui ne se sent réel que dans la conscience de cette irréalité, cet homme n'est que peuplé de fantômes et de mythes.

Il est le recueil des survivances quand il n'est pas l'élan vers l'avenir et l'acte révolutionnaire, — poing fermé pour se battre. L'humain est accompagné de son ombre, il sent cette morsure en pleine substance. L'Esprit, l'illusion de l'Esprit, a sa base dans la décadence capitaliste. L'Esprit est la figure de l'extrême aliénation...

Tout paraît réellement lointain et abstrait. M. Paul Valéry n'a-t-il pas su exploiter ce pseudo-mystère, ce mystère qui n'en est pas un et qui réclame la complicité et la facilité et quelque peu de lâcheté — cette pacotille de sorcellerie ? M. Paul Valéry et beaucoup d'autres...

La pire époque — la pire et la plus grande. Le vide et l'annonce de la plénitude. L'Esprit idéaliste n'est que la souffrance — souvent sincère — de ce vide, dans lequel on voit et on sent s'agiter des « êtres » étranges. — Mais malheureux, c'est toi-même — c'est ta substance humaine détachée de toi, retournée contre toi, comme ce monde tout entier, que tu crois *trouver* comme un dieu ou comme l'appel d'un amour transcendant, prouvé par ta douleur !

La révolution totale comblera ce vide et terminera cette illusion de la conscience malheureuse. Elle anéantira l'illusion idéaliste de l'Esprit — en réalisant précisément l'esprit, l'esprit matérialiste : la lucidité totale, la conscience lucide de la puissance humaine totale, l'union de la conscience et de la création dans l'humain.

La métaphysique moderne de l'Esprit n'exprime que le mystère du capital, seul fondement de tous les mystères de cette société. Cette métaphysique correspond à la situation du fait ; ne se saisit-on pas pratiquement, en tant qu'être humain, à travers des entités capitalistes : ce qu'on possède, ce qu'on « vaut » en dollars ou en francs, ce qu'on « est », métier ou rôle, ce qu'on « fait » dans le cadre capitaliste ?

Le contact, direct et simple avec un autre être, n'existe plus (ou plutôt n'existe que chez les révolutionnaires, dans leur action et dans leur espoir). La conscience des plus simples rapports n'est pas seulement « conventionnelle », comme le disent les anarchistes ; elle est enveloppée de mystification. Entre ce qu'on fait réellement et la conscience qu'on en prend, la marge et

l'espace vide et le décalage sont devenus un abîme. On ignore comment vivent les autres, on ignore comment on vit soi-même. Des hommes qui étouffent dans leur famille déclament sur la famille éternelle — la famille bourgeoise. Dans leur déclamation, cet étouffement devient une preuve, un signe de la réalité sublime, un holocauste au Devoir. Ils ne savent pas comment ils ont vécu...

Dans l'idée de Nation, l'individu se nie au moment où il veut donner un sens à sa vie d'homme social. Le fascisme se présente comme un sacrifice massif, et pourtant exaltant. Il organise le masochisme national, le masochisme des masses ; il achève leur aliénation en tentant de recréer, avec une cruauté perfectionnée et des moyens bien modernes, le rapport féodal de personne sacrifiée à personne dirigeante ; sacrifice total, sacrifice de la liberté et de la réalisation de soi, tel est « l'Esprit » fasciste, achèvement de l'Esprit dans l'entité Nation, dans le mythe Nation !

Tout s'est acharné — depuis l'acte simple d'acheter un objet ou de travailler dans son métier jusqu'aux représentations les plus vastes — à arracher l'homme à lui-même, en lui faisant rêver ou perdre sa vie, et faire de son temps de vivre une brutale torpeur ou un fantomatique déploiement d'apparences.

Cet être insaisissable, ce mystère du capital, cet être-néant, cet air lourd et impalpable, brûlant et animé de la volonté folle et insoluble du fétiche, ne peut jamais être tout à fait et se conclure. Le mythe ne dépasse le domaine de l'inquiétude que par un décret menteur ; et l'entité ne sort de l'illusion angoissante, pour devenir représentation collective, que par un cynisme délibéré. Le fascisme et ses idées ont une certaine base sociale¹. Mais ils dépassent déjà cette base en s'opposant aux représentations révolutionnaires, seules vraies. Ils témoignent que les représentations capitalistes n'arrivent jamais à se formuler complètement sans un coup de pouce et un stratagème politique. Car le capital a beau attirer, épuiser, projeter hors de soi et décentrer

1. Notamment dans les classes moyennes, livrées plus que les autres aux espoirs, aux confiances, aux illusions fétichistes.

l'activité totale de la société humaine, au profit d'une classe, il n'arrive pas à *être* et à fonder un *ordre*. Son ordre est une apparence. Il ne parvient pas à la substantialité métaphysique qu'il cherche et qu'il suggère. L'aliénation ne peut jamais arriver à l'« en soi » et se détacher du « pour nous », de l'humain. Elle n'en est que la contradiction interne. Le capital financier le plus audacieusement spéculatif, celui qui se croit le plus « créateur » de symboles monétaires, — le plus escroc, le plus magique — ne peut s'élever au-dessus de la production et de l'activité réelle. Le lien reste solide. Après un effort cyclonique bien curieux (1929-Wall Street) il retombe. Après la prospérité et après la période spéculative qui termine la prospérité — période pendant laquelle le capital cherchait à s'engendrer lui-même indéfiniment — la base matérielle réapparaît inexorablement. L'étrange édifice — de brume et de métal, d'abstraction et de sang — chancelle. C'est la crise. Les illusions engendrées par l'optique capitaliste, tous ces reflets de reflets, ne disparaissent pas. Mais les représentations entrent en conflit avec la réalité qui se manifeste. Les représentations révolutionnaires trouvent des témoignages plus sensibles de leur vérité. Elles se prouvent par le fait. Pourtant le capitaliste ne comprend pas ce qui lui arrive. Tout allait si bien. Il se livrait à la Prospérité avec un si délicieux vertige. Il adorait avec confiance — la fameuse confiance — le Fétiche. Tout était fondé sur la confiance, sur la religion du fétiche. Et un beau jour, l'acte d'adoration n'a pas suffi. Les incrédules ont eu raison. Une panique en Bourse, et ce fut la débâcle...

Le capitaliste ne gagne pas pour cela des représentations vraies. Il continue à réclamer la confiance. « Soyons dévots. Que notre vie obéisse au dieu. Spéculation, crédit, vente à terme, publicité — confiance. Voilà le salut. Wall Street, domaine du fétiche, les cœurs restent tournés vers toi ! » Ou bien encore il revient en arrière dans le fétichisme. Il accuse le Marché. Il croit au Marché comme à une réalité en soi, et veut agir sur lui, l'étendre par des mesures « économiques » qui ne sont que des magies, le partager, le ranimer. — Epoque des lumières, paraît-il. Quelle plaisan-

terie ! Dites plutôt : époque théologique, époque des dernières sorcelleries. Voyez ces réunions de magiciens impuissants et importants, ces conférences économiques, ces thaumaturges du Crédit et de la Monnaie et du Marché, cette mystique de l'argent, cette confiance si ardemment proclamée et réclamée.

Le capitaliste et ses « Savants » économistes n'y comprennent rien. Pour qu'ils comprennent, il faudrait qu'ils abandonnent le fétichisme et qu'ils atteignent les rapports sociaux réels que masquent les fétiches : les rapports d'exploitation, la plus-value, les contradictions qui en résultent. Les capitalistes-nés n'y comprennent guère. Ceux qui comprennent un peu mieux sont d'anciens marxistes, de prétendus socialistes. Ils s'appellent Hitler, Mussolini. Ceux-ci savent. Leur compréhension leur permet d'être cyniques, de trouver les manœuvres politiques adéquates, de remplacer les capitalistes défailants et d'être leurs sauveurs, leurs hommes de « confiance ». Ces politiques, ayant quelque peu dépassé la mystification pour leur propre compte, savent l'aménager pour les masses, et créer un Etat à la fois mystificateur et violent, l'Etat fasciste.

Aux capitalistes et à leurs « savants » la crise semble l'effet de lois naturelles, absolues. Le fétiche divin est remplacé par une autre idole, plus redoutable : la fatalité.

Cette « fatalité » est un mirage et pourtant une certaine réalité. C'est un mirage, car il n'y a pas de fatalité. Seul existe un état de choses historiquement explicable, en voie de dépassement, et sur lequel on agit révolutionnairement. La Révolution est précisément l'acte social qui prend possession collective et soumet à l'humain et organise cette prétendue « fatalité » des forces économiques. Cependant l'illusion a un fondement. Les produits de l'activité humaine se comportent comme des forces étrangères. Seulement ces forces étrangères ne résident pas seulement dans le machinisme, ou dans « la finance ». Tout le système, répétons-le bien, fonctionne comme une force étrangère : marchandise, marché, argent, capital, institutions, culture. La totalité de ces termes, c'est justement le capitalisme. Ils pèsent comme du dehors sur l'immense majorité des

hommes, qui sont opprimés. Ils entraînent les capitalistes eux-mêmes, qui en profitent. Et si le fascisme est un effort désespéré pour aménager cet ensemble (dans l'État totalitaire) et l'adapter aux besoins actuels du capitalisme financier, cet effort dernier pour « être » n'ira pas plus que la prospérité sans contradictions internes. Le fascisme mystificateur parodie même la révolution, même la pensée révolutionnaire, même la dialectique révolutionnaire. Mais ces thèmes entrent en violente contradiction avec ses actes, et ses idéologies avec la réalité matérielle qui réapparaît toujours et devient inévitablement le critère et le repère. — Par sa violence, par ses mensonges exaspérés, le fascisme mystificateur apparaît dans sa vérité et termine la mystification. C'est ainsi qu'il marque, manifeste et rend nécessaire le dépassement. Ce dépassement révolutionnaire est une marche à la vérité. Il la réalise et la découvre en même temps. Il détruira pratiquement jusqu'aux dernières racines sociales des fétiches, en détruisant d'abord le capitalisme, puis peu à peu le marché et la forme marchande du produit.

Dans ce monde éperdument aliéné, suffit-il d'être « sincère » pour se reprendre ? Non. Nous voyons maintenant le sens de notre critique de la sincérité. Il y a de la sincérité partout — puisque toute idée a une base sociale. L'homme le plus livré à cet illusoire infini de l'aliénation peut être profondément sincère. Bien au contraire, le propre de ces doctrines est d'être « vécues » plus que pensées. Elles sont des centres de résistance à la pensée. Le partisan de « l'Esprit » dit ce qu'il ressent ; et il ressent en effet son aliénation, son erreur intime : ce peuple de survivances et d'idées qui s'agitent en lui comme des bêtes, comme des êtres qui ne seraient pas de lui. Pour se ressaisir, il faut une volonté, une pensée de révolte. Il faut soupçonner l'illusion fétichiste et agir contre elle avec une violence qui certes ne peut pas se contenter d'être spirituelle. Il existe une colère « spirituelle » contre cette situation de l'homme, où sa conscience même est envahie, où l'on ne peut pas vivre et exister au sens humain et total de ce mot. Mais cette fureur devient pratique, — ou bien elle cesse, ou bien encore elle devient un thème, une vanité, une abs-

traction mythique et une aliénation. La dénonciation de l'état fétichiste ne peut pas rester intérieure et servir à définir un « esprit » ou une réalisation anticipée de l'humain. Cette dénonciation est et doit être révolutionnaire, c'est-à-dire matérialiste et prolétarienne. Soupçonner que l'on est dépossédé de son existence vivante par les abstractions et les survivances, c'est déjà affirmer son existence charnelle et sociale d'homme — et c'est aller déjà vers la classe qui porte l'avenir de l'humain, le prolétariat.

Le prolétariat sur qui pèse tout le monde capitaliste, ne peut pas accepter les représentations qui en surgissent. Bien que beaucoup de prolétaires les acceptent parce qu'ils ne connaissent pas celles de leur classe, le prolétariat comme masse, comme classe, éprouve et vérifie l'inhumanité et les contradictions de la société capitaliste. A travers ses souffrances, il saisit le néant des justifications et des explications illusives. Dououreusement, avec une lenteur puissante, il se démêle de tous les mensonges. Il vit, de sa vie de masse, les contradictions de la société capitaliste et avant tout la contradiction qu'il est lui-même en tant que classe : l'état tout à fait négatif, la privation matérielle et spirituelle. De proche en proche la misère prolétarienne apparaît comme la contre-partie des mythes et entités fétichistes qui représentent l'aliénation de l'humain au bénéfice de la bourgeoisie (religion, philosophie, culture bourgeoise). L'ensemble du système se dévoile ainsi peu à peu. Le prolétariat dépasse l'illusion et en prend conscience. Toute conscience en même temps qu'elle retarde sur les choses est un dépassement de ces choses. Le prolétariat vit et éprouve ainsi la vérité dialectique.

*
**

Dans le régime décadent et hors de l'acte révolutionnaire, toute conscience et toute réalité sociale sont donc transportées hors d'elles-mêmes par un puissant mouvement excentrique qui crée une apparence et épaissit cette apparence jusqu'à lui livrer tout le réel. Une immense puissance des hommes sur la nature devient ainsi immense impuissance des hommes sur leurs propres

œuvres. Leur lucidité devient la Raison ou l'Esprit. L'acquis réel de la culture se transpose ainsi et se gaspille dans l'illusion. Les rapports sociaux sont masqués et enveloppés dans des illusions qui tendent à s'imposer comme étant toute la réalité. Et il en a toujours été de même — avec moins de tension — dans toute société. depuis la fin du communisme primitif.

Le conflit entre le réel qui n'arrive pas à être représenté comme réel et donne lieu à une apparence — et l'apparence qui se présente comme réelle et cherche à épuiser le réel mais n'y parvient pas — ce conflit n'a jamais été résolu. Le fétichisme n'a jamais été cohérent et n'a jamais pu se débarrasser de ses contradictions internes et de sa contradiction avec la praxis. Il en est toujours résulté un effort pour approfondir la situation, pour la comprendre et donner une représentation ou atteindre une réalité cohérente. Le penseur et en général les hommes, sentant se creuser en eux un conflit, se sentant emportés et arrachés à eux-mêmes, ont senti qu'il pouvait en être autrement. Ils ont cherché. Et n'étant pas dans une époque où la solution pratique était possible par la révolution totale, ils ont cherché dans le sens de la théorie, dans l'élaboration du fétichisme plus que dans sa suppression.

Telle est l'origine du besoin métaphysique et de l'angoisse métaphysique (et religieuse). Oui, l'homme est un animal religieux et métaphysique — en tant qu'un conflit intérieur existe en lui, dont il cherche la solution, en tant qu'être aliéné.

Dans des circonstances données, avec un matériel idéologique et verbal donné, les inventeurs idéologiques ont cherché à la fois une expression, une délivrance, une solution, un dépassement d'eux-mêmes. Leur pensée — religieuse ou philosophique — a toujours eu un contenu social et a exprimé une situation donnée. Mais ce qu'il y a eu de spécifiquement idéologique dans ces tentatives peut se définir comme un effort complexe pour se représenter et dépasser l'aliénation.

L'angoisse métaphysique est apparue de plus en plus précise et creusée, dans l'histoire de la pensée. Cette angoisse atteint actuellement des formes paroxystiques, presque névrotiques. A beaucoup de penseurs, cette

anxiété paraît une donnée immédiate de la conscience, un point de départ phénoménologique de la recherche. Il faut donc en déterminer la nature.

Le révolutionnaire a une sorte de conscience malheureuse. Il lutte contre le prestige des fétiches, par sa pensée, et il sent leur force qui l'entraîne constamment. Il pressent la délivrance, la révolution totale, la réalité et la vérité de l'humain — le monde affranchi de tout fétichisme, et de tout esclavage, délivré de l'exploitation directe ou indirecte des hommes par les hommes, du marché et de la marchandise sous toutes leurs formes, de la division du travail et de la dissociation entre la pensée et la réalité (entre la théorie et la pratique). Le révolutionnaire sent aussi comme la voie sera longue jusqu'à cette délivrance. Les résistances, à la fois brutales et subtiles, qui vont du policier au métaphysicien, il les ressent comme une blessure et une atteinte à la vie qu'il pourrait vivre. Elles soulèvent en lui une fureur qui s'ajoute à tous les motifs de colère. Il voudrait accélérer l'histoire par son action, par sa pensée. Il cherche l'expression qui enthousiasme : d'où le lyrisme révolutionnaire, qui doit communiquer l'amour de la Révolution et le désir de mourir pour elle.

Enfin ce révolutionnaire lucide a une vision de la vie. La vie surmontera tous ses moments et réunira ses fragments dispersés et dégradés, œuvres d'hommes dupés par leur œuvre : la connaissance, l'amour, la puissance. Ces éléments de la vie encore en conflit, disséminés, incompatibles, seront réunis en une totalité. La vie, un jour, sera éclatante et légère. L'homme ayant résolu ses conflits intérieurs, continuant triomphalement sa lutte contre cette nature dont il est, mais à laquelle il s'est opposé pour la vaincre, l'homme sera total. Tous les moyens de vivre étant surabondants, la vie sera d'une insouciance rayonnante : l'insouciance et la force du grand style. Elle sera libre, amoureuse, lucide, au delà de la violence comme de la douceur...

Ce rayonnement nous atteint déjà. L'essence virtuelle de l'Humain nous éclaire. Le révolutionnaire en sent l'appel et le premier frémissement. Cause de notre joie cet appel nous soulève, à côté de notre lutte pour nous-mêmes et de notre haine de l'oppression et du mensonge.

Comme nous haïssons ceux qui ont retardé l'histoire et qui font que le réel reste si loin en arrière du possible : les capitalistes, et aussi les réformistes.

Ce frémissement de la vie pressentie fait la substance de notre amour pour la Révolution. Le révolutionnaire doit être le plus chaleureux et le plus humain des hommes. Cette humanité profonde comporte la dureté implacable qui brise les obstacles. C'est elle qui se lit sur le visage de Lénine !

Cependant, sur la route de cette Vie, chaque moment vient à son heure. Elle doit être réalisée pratiquement. La vie ne peut pas devenir un thème d'autoexcitation. Seuls messieurs les spiritualistes — si peu exigeants — peuvent s'imaginer qu'il suffit de penser à la vie pour la posséder. Ils transforment ainsi un espoir en une duperie actuelle — et un désir en une angoisse. Mais nous sommes ici, la vie ne sera pas pour nous, nous nous débattons aussi dans les conflits intérieurs. D'où notre pessimisme joyeux sur nous-mêmes. Notre « conscience malheureuse » n'est pas l'angoisse métaphysique. Elle est le dépassement réel en voie d'accomplissement.

Dans la mesure où l'on veut se saisir en dehors de la conscience de classe et de l'action révolutionnaire — dans l'espace « spirituel » où se meuvent les fétiches — une illusion dramatique naît. La conscience du néant intérieur, la conscience d'insolubles conflits, l'oscillation inquiétante entre leurs termes, l'impuissant vertige devant le gouffre que l'on engendre en soi-même, produisent une anxiété qui occupe tout l'être. Névrose de refoulement — et activité autoérotique — et pseudo-activité abstraite, ainsi se définit « cliniquement » ce tourment. Il constitue, à mesure qu'il se fait aigu, de moins en moins une pensée réelle. Le métaphysicien (Heidegger) objective purement et simplement, comme cause métaphysique, un état affectif, qu'il exprime avec les mots du vieux vocabulaire (Être, Néant, etc.) Ce tourment correspond à l'abstraction d'une pensée sans contenu, d'une activité spécialisée et techniquement perfectionnée, mais sans matière — d'une conscience isolée, désolée, perdue dans la dissolution et la décadence. Il prend tous les caractères d'une vérité accablante ; du fait même de sa sincérité, le penseur non révolutionnaire

trouve maintenant devant lui l'angoisse. Il se débat. Il l'approfondit pour elle-même, — avec un masochisme discret ; ou bien il veut en sortir et tente un dépassement dans l'abstrait. Il crée alors des abstractions à la deuxième puissance, des reflets de reflets : Esprit, dynamisme intérieur, etc. Il pousse ainsi à la limite la vieille inquiétude idéaliste, produit des fétiches et qui vient les renforcer.

Les hommes en proie au fétichisme n'ont jamais trouvé qu'un moyen de vérifier les existences étranges qu'ils concevaient. Le sacrifice matériel ou spirituel, l'holocauste ou le renoncement confèrent aux reflets une sorte de réalité expérimentale. On les éprouve par la douleur. Les créations de la douleur et de la contradiction approfondissent la contradiction et la douleur — jusqu'au jour où elles sont dépassées. Les modernes idéologues n'ont pas trouvé d'autre moyen. Théologies et spéculations, substances ou libertés dans l'absolu, — être ou non être — ces « existences » nées de l'angoisse la reproduisent sans cesse. Les inquiétudes, les superstitions, la spiritualité toujours déçue et toujours recommencée, la stupeur devant le destin et la fuite de la vie, le désespoir pur et simple — voilà les derniers modes idéologiques de la décadence bourgeoise. Elle suscite un immense dégoût et un immense besoin de cruautés et de sang : elle crée des holocaustes de masse, des gens qui se ruent à la mort pour la mort avec une affreuse frénésie. Le nouvel ascétisme apparaît. Ces phénomènes de folie collective sont l'essentiel des « renouvellements » et de la spiritualité fasciste. La conscience la *plus intérieure* est précisément la plus peuplée de reflets et la plus explicable *par le dehors*...

Un immense travail de critique et de transformation a été inauguré par Marx. Il a dégagé le monde capitaliste du mystère qui l'enveloppe et discerné la base — l'exploitation du salariat. Ce travail de « démystification » révolutionnaire se continue par la lutte contre les fétiches démocratiques bourgeois : la Liberté, notamment. Il se poursuivra par la destruction du fétiche capital, par l'économie socialiste et l'État non mystificateur : la dictature du prolétariat. Il s'achèvera avec la révolution culturelle, avec la suppression des dernières traces du

marché. — C'est-à-dire dans l'époque communiste. Le communisme est et sera vérité.

Le communisme sera aussi Liberté. Après avoir marqué la dissolution des rapports féodaux et du contenu patriarcal de la vie, la liberté démocratique a mystifié l'individu. Déjà elle devient plus concrète par la dictature du prolétariat, étant la liberté pour la classe et la masse prolétarienne, la démocratie réelle pour les classes travailleuses. Les individus de cette masse étant appelés à la différenciation et à l'individualisation concrète, à la culture et à la gestion des choses, la Liberté devient totale peu à peu. Elle devient réalisation libre de l'humain en chaque homme.

La mystification de la liberté est ainsi détruite et réalisée. Détruite comme mensonge, réalisée comme promesse.

L'homme total et libre sera esprit étant lucidité vraie. L'Esprit mystificateur — esprit survivance, esprit réfraction — sera détruit et réalisé. Détruit comme recueil de mythes, réalisé comme promesse de plénitude et de totalité. Le matérialisme à travers une négation apparente de l'esprit — une négation de l'esprit négatif! — rend réel l'esprit.

La primauté du spirituel, actuellement proclamée, signifie seulement la soumission aux mythes et aux étranges abstractions réelles du capitalisme. C'est une complicité directe avec le vaste mensonge qui aboutit au fascisme.

Les Fétiches montent sur ce crépuscule d'occident, avec leurs contours barbares. Ils aspirent, ils exigent l'homme et veulent régner sur les incendies et les massacres des dernières guerres — qui seront consenties par tous ceux que n'aura pas touchés l'affirmation révolutionnaire de l'homme et du monde, et qui ne seront pas prêts à la mort *pour la vie*, à l'héroïsme, mais *pour la vie*.

Les thèmes sanglants naissent tout seuls dans nos yeux, dans notre bouche, dans nos mains. Il faut résister aux vertiges. Le cycle des mystifications s'achève, mais il naît toujours et perpétuellement de ces gestes simples : acheter, vendre, compter de l'argent, lire, penser.

Nous baignons dans l'illusion. Il faut un immense

effort — un effort de connaissance et d'action — pour retrouver la structure d'une réalité si bien mêlée à l'apparence. Le Faux n'est donc pas ce qu'il apparaissait à la philosophie : le simple néant, qu'on dispersait en ouvrant les yeux — l'ombre que chassait la Lumière.

Le Faux ne se dissipe pas : il se détruit.

★
★

Le problème traité ci-dessus est en définitive celui-ci : dans le domaine des faits historiques et sociaux où l'homme et la conscience humaine sont créateurs — car les hommes font leur histoire — comment et pourquoi ne sont-ils pas conscients de leur œuvre ? Pourquoi cette œuvre apparaît-elle en un sens un déterminisme extérieur aux hommes, prolongeant dans le social les déterminismes de la nature, et surgissant des conditions de la praxis — affirmations qui constituent le matérialisme historique ? Comment résoudre la contradiction entre l'existence de ce déterminisme et l'activité, la conscience ?

Nous avons vu comment les produits de l'activité sont masqués, et même inversés pour la conscience, comment elle ignore sa propre nature et sa propre efficacité et comment l'œuvre des masses et de la praxis peut être mystifiée en produit de l'Esprit, des Idées, des Destins, des Individus supérieurs.

Nous avons trouvé dans la production des marchandises certaines conditions de la mystification, de son développement et du développement à travers elle de la pensée et de la réalité humaine.

Cependant la production de marchandises a été précédée par d'autres modes de production et d'autres civilisations. Et nous avons dû faire allusion à ces sociétés. Les modes de vie ultérieurs leur ont emprunté du vocabulaire, des mœurs, des représentations. Il n'y a pas eu en général de rupture brusque entre ces sociétés et les sociétés marchandes. Seule la colonisation capitaliste est venue brutalement interrompre leur vie. Il nous faut donc montrer la transition.

Nous avons bien des raisons de nous méfier des ethnographes. Ils ont cru trop facilement découvrir les « pri-

mitifs » ou une « mentalité primitive ». Les tribus et groupes qu'ils ont décrits n'étaient que des faux primitifs, des faux sauvages, déjà très évolués, d'une évolution sans progrès. D'où la dégénérescence et la ritualisation de la vie, dans des conditions d'ailleurs peu connues. De quel droit appeler primitifs tels groupes australiens dont la constitution religieuse est très compliquée ? Cette erreur suffit à discréditer le durkhéimisme dans sa partie la plus « positive », dans les faits mêmes qu'il prétend interpréter. La prétendue « religion primitive » n'est sans doute qu'un résultat tardif, cristallisé et influencé par des différenciations sociales ou par des groupes sociaux voisins et plus avancés. La méthodologie durkhéimiste — l'objectivité conférée au fait social par un procédé théologico-métaphysique, l'hypostase « Être social » — est d'ailleurs absurde et démodée... Les faits sociaux sont objectifs en tant que basés sur les rapports pratiques de l'homme et de la nature objective, sur les rapports de production, qui sont de toute évidence indépendants de la conscience de chaque individu¹.

1. Observations « ethnographiques » (critique de la méthode ethnographique).

Ce qui frappe les savants dans les sociétés dites primitives (il faut observer une fois pour toutes que là où il existe des magies compliquées, des totems et des tabous, il ne peut s'agir que d'un produit d'une longue évolution), ce sont surtout des côtés « étranges » de leur vie, c'est-à-dire des coutumes et des rites qui n'existent pas chez nous. L'étrangeté d'une coutume ne se définit pour eux que par la différence d'avec les nôtres. On ne fait qu'un effort insignifiant au début de l'ethnographie pour rattacher les coutumes à la vie pratique réelle — si on le faisait, l'étrange se rétrécirait et ne se trouverait que dans les coutumes qui ne semblent avoir aucune signification pratique (à première vue). Cette dernière catégorie d'étrange existe pourtant sous nos yeux, chez nous, en Europe, dans les communautés les plus « civilisées ». Non seulement dans les folklores, mais dans les institutions les plus officielles, les plus éclairées, exemple : les rites chrétiens.

L'attitude envers ces coutumes étranges est immédiatement déterminée par l'idéalisme latent des savants. Ils cherchent tout de suite à les expliquer par l'esprit — au lieu de chercher l'explication de chaque coutume dans un mécanisme social précis, qui survit pour des raisons précises ! Par exemple, les pratiques magiques sont expliquées par Frazer — autorité des plus grandes ! — ainsi (*The Golden Bough* abridged edition, p. 11) : « il faut se rappeler que le magicien primitif ne connaît la magie que de son côté pratique ; il n'analyse jamais les *processus mentaux* sur lesquels sa pratique est fondée (italiques pas dans le texte), il ne

Il n'y a sans doute pas plus de « mentalité prélogique » que de mythologie collective et de religion vraiment primitives¹. L'enfant qui nomme un bâton « mon cheval », témoignerait-il d'une constitution mentale dif-

réfléchit jamais sur les principes abstraits impliqués dans ses actions... C'est au philosophe de retracer la pensée qui est sous-jacente à la pratique du magicien... Si son analyse de la logique du magicien est correcte, ses deux grands principes se révèlent simplement comme deux différentes applications fautives de l'association des idées. La magie homéopathique est basée sur l'association des idées par similarité ; la magie contagieuse est basée sur l'association des idées par contiguïté. La magie homéopathique commet l'erreur de supposer que des choses qui se ressemblent sont identiques ; la magie par contagion commet l'erreur de supposer que des choses qui ont été une fois en contact restent toujours en contact... »

C'est une explication typique — par l'erreur psychologique. Pourtant les sauvages ne font pas toujours des erreurs ; ils n'essaient pas de manger une branche de pommier au lieu d'une pomme, par exemple ! Les rites étranges que chez nous on explique par une révélation de la Vérité Absolue, sont ici expliqués par une révélation de l'Erreur Absolue !

La même critique s'applique à la théorie de la mentalité primitive de Lévy Bruhl qui n'est qu'une généralisation de l'explication par l'erreur partielle, généralisation qui se donne des airs très profonds. Sans parler de l'autre bêtise des ethnographes : qui prennent pour espèces sonnantes les interprétations données à ces pratiques par les sauvages eux-mêmes.

Il est vrai que durant les dernières décades l'explication des rites chrétiens a beaucoup avancé. Lorsqu'il s'agit du christianisme les savants ne se contentent plus des interprétations données par les intéressés. Ici l'explication matérialiste est davantage appliquée, mais pourtant elle reste insuffisante — car tout ce que font ces historiens c'est expliquer les coutumes modernes par des « erreurs » anciennes — qui restent en définitive mystérieusement produites par la bêtise. *Leur sens réel social n'est toujours pas saisi* et c'est pourquoi en tant qu'instrument efficace pour détruire les superstitions, cette analyse se révèle très faible. Assez paradoxalement les mystiques ont toujours raison, parce qu'ils insistent sur ce fait que ces coutumes ont un contenu réel.

L'explication par la méthode génétique pure du christianisme qui consiste à en rattacher les éléments aux cultes plus anciens ne peut pas être suffisante, car ces cultes mêmes correspondaient à des rapports sociaux déterminés, jouaient un rôle social précis, et c'est pourquoi on peut encore protester contre le rejet « dans le domaine de la superstition de tous les anciens problèmes religieux » et dire que le problème du péché et de la grâce sont ceux de la nature humaine et de sa valeur créatrice (voir Brice Parain, *Essais sur la Misère Humaine*, p. 124).

1. Imaginons un ethnographe sauvage qui explique l'institution de la Légion d'Honneur. « A des périodes déterminées les an-

férente de la nôtre ? Toute imagination, toute identification ou rapprochement des contraires — et toute dialectique — seraient-elles donc signe de mentalité prélogique ? Cette « mentalité » est une invention de professeur bourgeois qui fait du tourisme en Australie. Les ethnographes sont bien plus naïfs que les nègres qu'ils questionnent. N'ont-ils jamais posé des questions indiscrètes à un paysan normand ? croient-ils qu'on leur répond « sincèrement » ? Ne savent-ils pas que les enfants et les « primitifs » ne répondent jamais, comme les paysans, qu'indirectement et en se méfiant ?².

Ces réserves faites, il semble qu'on puisse donner une représentation toujours révisible, mais suffisante, des états primitifs de la société.

Ces sociétés sont caractérisées par leur *indifférenciation*. Les peuplades partent d'une division du travail très élémentaire, plus biologique (sexes, âges) que

ciens de la tribu gauloise noircissent des morceaux de papier après quoi certains bourgeois (de préférence ceux qui sont allés les voir et parler avec ces anciens pendant la période précédente) mettent sur leurs vêtements un petit bout d'étoffe rouge, etc., etc. Exemple de la mentalité prélogique du bourgeois français moyen, etc., etc. ».

Toutes les écoles d'ethnographes considèrent les faits primitifs comme l'expression de l'irrationnel. Mais si Frazer ou Lévy-Bruhl mettent sur l'irrationnel un accent négatif, l'école allemande de Frobenius le déclare supérieur au rationnel. Les coutumes et les symbolismes des sauvages et des peuples préhistoriques, il les proclame une révélation de l'esprit réel par lequel les hommes sont saisis périodiquement. La mentalité « prélogique » devient le véhicule des vérités les plus absolues. Pour Frobenius les nouvelles religions plus rationalisées sont simplement une dégénérescence. A cause de cette conclusion de « valeur » la méthode de Frobenius peut paraître contradictoire par rapport à l'autre ; elle n'est qu'un simple renversement du même raisonnement, de la même absence d'explication réelle. Et comment les ethnographes pourraient-ils expliquer réellement les coutumes des peuples étrangers, quand les institutions de leurs propres peuples restent enveloppées pour eux dans la mystification. (Bien entendu nous ne parlons ici que des interprétations données par les ethnographes aux faits qu'ils ont réunis ; toutes les écoles auront contribué réellement à la science dans la mesure où ils ont fait le travail nécessaire de description et d'observations ; mais même dans la description pure et simple ils ont fait beaucoup d'erreurs, parce qu'ils ont manqué de méthode solide, de points d'appui matérialistes dans la compréhension des idéologies !).

2. Cf. dans le recueil « Negro » publié par Nancy Cunard, les protestations de gens mieux informés que les ethnographes.

sociale. Elles n'ont pas d'idéologie au sens exact du mot : pas de représentations qu'on puisse dire vraies ou fausses. Les ethnographes — et c'est là une grande cause de leurs erreurs — traduisent en vocabulaire idéologique différencié des impressions des « primitifs ». Ceux-ci (et c'est bien naturel étant donné leur situation vis-à-vis du monde extérieur) ne semblent avoir d'autre idéologie que des réactions affectives et émotives devant les phénomènes de la nature et des chances ou malchances du groupe. (Famille ? horde ? tribu ? On ne connaît guère cet état et des groupes vraiment primitifs vivant exclusivement de cueillette des fruits, n'ont peut-être jamais été rencontrés, si ce n'est par Frobénius dans quelques coins de l'Afrique Centrale.)

Le terme « idéologie » ne s'applique guère à ces reflexes émotifs ; ce côté émotionnel et d'ailleurs relatif au monde extérieur des comportements « primitifs » a dû être réintroduit dans l'ethnographie depuis Durkheim (qui avait surfait le caractère religieux et intérieur et représentatif). On peut créer le terme de « représentations affectives ».

La société et la conscience semblent avoir passé par un stade de complète indifférenciation, au niveau de la vie biologique. Dans le langage et la pratique primitifs, la conscience de chaque individu n'est que la conscience de sa vie pratique telle qu'elle s'exprime pour les autres membres du groupe. L'être humain n'est pour lui guère plus que ce qu'il est pour les autres. Les consciences ne sont guère que des exemplaires répétés du même type, à la fois semblables et murées dans leur absence de moyen d'action et d'expression — à la fois émotives et abstraites, ne retenant du monde que quelques aspects sensibles très limités. Cette conscience est un produit social : un fait de groupe. Mais elle est en même temps une conscience sensible et immédiate de la nature et de certains de ses aspects ; elle est conscience immédiate de la nature précisément parce qu'on n'agit pas sur elle. La conscience de l'individu humain naît ainsi *en autre que lui* : nature, praxis, individus du groupe. Conscience de l'individu, du groupe, de la nature, se confondent en un état indifférencié, en une confusion originelle des termes. Cet état explique ce

qui a tant frappé les ethnographes : l'indistinction entre les hommes et les choses, la « mentalité prélogique » (comme si l'on pouvait définir la mentalité primitive par cette particularité ultérieure et déjà différenciée de la pensée, intermédiaire entre l'indifférenciation et la conscience dialectique : la logique formelle.)

La condition première de toute différenciation sociale et idéologique est la division du travail. Avec ses débuts s'ébauche la séparation entre l'individuel et le social, entre la pensée et l'action, entre l'esprit et la matière. — Avec elle donc apparaissent la vérité et l'erreur, la possibilité de l'illusion et le dépassement. La réalité sociale quitte le plan biologique et s'engage sur son plan propre. L'histoire commence avec la production active, avec la différenciation de l'homme et de la nature.

La division du travail a un point de départ physiologique dans les sexes et les âges ; elle ne devient véritable division qu'avec les instruments de travail, c'est-à-dire avec l'apparition des techniques différenciées. Comment s'opère leur invention ? — Ce n'est que beaucoup plus tard, lorsque la séparation de la pensée et du travail et la spécialisation de l'intelligence auront été poussées jusqu'au paroxysme, que *l'invention pratique* apparaîtra comme un acte merveilleux. Elle sera mystifiée et représentée comme intervention d'un « esprit », d'une intelligence transcendante ou d'une faculté intuitive comblant l'hiatus entre l'idée et l'acte (Bergson, Freud.) Mais l'action sur les choses, la praxis dans son sens plein, (avant la division extrême qui l'éparpille et masque son sens) la praxis est invention incessante. Dans la société différenciée à l'extrême, le travailleur ne se représente ni son propre travail ni le travail en général. Il accepte des représentations abstraites et des idées de classe (travail-labeur, travail-punition éternelle). Il faut dépasser la division du travail et se représenter le travail total de la société comme travail d'un sujet collectif pour en retrouver le sens. Le travail est *puissance* et *invention incessante*. La praxis est toujours « adaptation », pourrait-on dire si ce mot ne masquait pas le choc, le heurt entre les choses et l'activité. La praxis est unité réelle du sujet et de l'objet, de l'idée et des choses. Elle est leur lien concret, pour l'individu et pour la société.

Que l'on regarde agir un paysan ou un maçon. Pas un acte qui ne soit déterminé en fonction de la chose. On agit sur elle — et c'est elle qui détermine l'acte qui va la modifier. La chose commande ; l'acte est à la fois dans la chose et dans l'activité. L'unité pratique du sujet de l'objet n'est pas une unité statique, mais dynamique, créatrice à la fois dans l'objet (qu'elle transforme et dans le sujet (qu'elle modifie). Ce dynamisme est naturellement *inventif*. L'invention est fonction de la matière et de l'action sur cette matière d'un organisme donné. Et bien qu'il y ait un bond dialectique entre le biologique et le social, on peut voir que les animaux supérieurs sont déjà techniquement inventeurs et que cette discontinuité comporte une continuité.

Le sens du travail est aujourd'hui mystifié par sa dissociation et sa division. Le travail matériel paraît mécanique — et il l'est en effet souvent. Le travail intellectuel paraît libre, dégagé de tout lien avec le monde. C'est alors que l'invention se présente comme un miracle. Mais la notion totale du travail — notion qui deviendra pratique par le dépassement révolutionnaire de la division et par l'organisation polytechnique de l'éducation — cette notion *totale* dépasse et unit le travail différencié et le travail différencié, le travail matériel du manoeuvre, le travail parcellaire du technicien, le travail « immatériel » et abstrait de l'intellectuel. Alors seulement le travail réapparaît dans sa vérité : puissance et création.

Nous ne pouvons pas encore dire comment ont été inventés puis transmis et organisés socialement le dressage des bêtes, l'arc, l'épieu, le feu, la pêche, la chasse, les techniques agricoles. Il est probable que ces inventions ne furent pas des révélations géniales, mais provinrent de besoins qui ne pouvaient plus se satisfaire « naturellement » à la suite de modification des conditions naturelles. Nous pouvons seulement affirmer que la mythologie de ces inventions leur est postérieure. Le mystère qui les entoure vient des interprétations compliquées qui se sont greffées sur les techniques et surtout sur *l'enseignement des techniques*. Le mythe de Prométhée montre ainsi toute une série de sédiments et d'interprétations ajoutées à la technique du feu. La mytho-

logie ne peut être que tardive. Religions et rites et mythes sont une interprétation des techniques et des puissances de la nature — une représentation idéologique de la nature dans la mesure où l'homme social agissait sur elle. Et elles sont en même temps un phénomène social, dans la mesure où l'essence pratique de cette société humaine s'obscurcissait pour la conscience avec les différenciations, les luttes, les querelles intérieures de castes et de classes.

La division du travail est effective du jour où apparaît la différence entre le travail matériel et le travail spirituel. A partir de ce moment : « la conscience peut réellement s'imaginer être autre chose que la conscience de la praxis existante et représenter quelque chose réellement sans représenter quelque chose de réel. » (Marx-Engels, *Deutsche Idéologie*.)

La possibilité des illusions et de la pure théorie, donc des retards et des erreurs de la conscience, apparaît. La mystification naît, du fait que l'individu qui pense et façonne la conscience n'est plus celui qui produit, mais un individu spécialisé, isolé, limité et souvent au service des privilégiés s'il ne l'est lui-même.

La scission du social et de l'humain au cours de son développement et comme condition de ce développement est donc bien antérieure à la société marchande. La division du travail, à la fois cause et effet, produit une différenciation de plus en plus marquée des fonctions et des comportements sociaux. On peut légitimement se représenter ce développement d'après les processus observables encore aujourd'hui.

L'individu différencié s'attribue par une illusion inévitable ce qui est un produit social : le langage, la pratique, la conscience de cette pratique, les mœurs, coutumes, comportements, sentiments. Il croit souvent inventer ce produit social. Cette mystification est aujourd'hui plus forte que jamais ; elle dure en dessous des mystifications ultérieures et supérieures. L'enfant croit inventer les mots et le jeune poète « recrée » des vers qu'il a lus. L'amoureux croit à l'ineffabilité de son sentiment, et M. François Mauriac croit retrouver par inspiration et pénétrer « de l'intérieur » les sentiments que lui réclame sa clientèle de riches bourgeois dégénérés.

Réciproquement les forces réelles de la société — son organisation — apparaissent à l'individu comme contraignantes, comme obligation et chaîne. Donc aussi sa propre œuvre et son rôle social. Cette contrainte, sempiternellement dénoncée par les critiques anarchistes de la « société » est à la fois illusoire et vraie. L'individu s'attribue ou subit dans sa double illusion, donc *s'approprie* plus ou moins complètement l'œuvre sociale. Cette appropriation est aussi et en même temps une aliénation. — Possesseur possédé, persécuteur persécuté, mystifié mystificateur, voilà l'homme de l'histoire...

La perception des forces de la nature s'élève à la représentation (vraie ou fausse) lorsque les hommes se différencient d'elle en agissant sur elle.

Ces forces restent perçues comme étrangères et émouvantes, mais elles prennent forme représentable et même humaine, comme contre-partie de la puissance conquise. Le « mana » dont ont tant parlé les ethnographes n'est qu'une abstraction émotive : l'ébauche indifférenciée des représentations de l'efficience en général et de l'action technique en particulier. Il est — comme l'ont positivement prouvé les sociologues — la représentation première de la causalité. La technique est d'abord représentée encore émotivement comme magie. Religions, mythologies, magies, ne sont que des interprétations de la technique primitive, dans des conditions sociales déterminées, avec de fortes survivances du contenu émotionnel antérieur de la conscience. Mais cette base technique et sociale est aussitôt mystifiée. Les sentiments et les représentations confuses sont utilisés, au cours de la différenciation de la famille, de la propriété et des pouvoirs sociaux, par les castes dominantes. — Le soleil devient fréquemment dieu, père et roi. Cette représentation collective est-elle si simple qu'on le dit ? Devons-nous l'accepter comme telle et la décrire simplement ? Mais peut-il y avoir symbolisme de ces réalités (dieu, roi, père) avant leur différenciation sociale ? Or elles ne se différencient qu'au cours de drames vivants et de luttes réelles dans le groupe social. N'y aurait-il pas alors une véritable inversion de la représentation ? Le soleil-père et le soleil-roi n'ont sans doute pas été la jonction simple de deux idées en une métaphore ou

un cérémonial, mais bien la projection dans la nature d'un ordre social en formation, pour le représenter et le justifier. Tout autant qu'une figuration humaine de la nature il y a dans ce mythe une figuration objective — et tendancieuse — de l'humain. (La mystification totémique date peut-être aussi de cette époque; elle ne peut d'ailleurs s'expliquer sans examiner les nécessités pratiques de la cohésion et de l'alimentation des groupes.)

La plus ancienne condition de « l'inconscient », de l'erreur, de l'ignorance en ce qui concerne son propre acte et le contenu de cet acte — du retard de la conscience se trouve ainsi socialement réalisée. L'individu ne sait pas pourquoi il accomplit certains actes. Il attribue à certains mots, à certains gestes, une importance mystérieuse parce qu'en effet les mots et les gestes ont vis-à-vis de lui une efficacité étrange. Ils commandent ses réflexes, ses comportements sociaux, ses émotions. Sa propre conscience, sa propre organisation intérieure, ne peuvent être atteintes et dominées par lui que par des méthodes profondément indirectes : mythes, magies. L'organisation interne de l'être humain est reçue par chaque être comme une contrainte. Les relations de l'individu avec lui-même comportent une médiation sociale : autorité, conscience morale, prestiges et violences affectives venus du dehors. Ainsi la vie sexuelle n'est dominée et élaborée socialement que par une réglementation obsédante ; d'où le refoulement et les rites sexuels. L'être humain vit en plein mystère social et intérieur ; la crainte en face de la nature devient peu à peu crainte devant lui-même et devant la société oppressive. Ses propres puissances — biologiques, psychologiques, sociales — lui apparaissent étrangères, et il a le sentiment d'être occupé par ces forces, de n'être rien, d'être déchiré et emporté. Il se débat dans la contradiction ; d'où la terreur religieuse et l'angoisse métaphysique.

L'être humain « aliéné » est ainsi polarisé suivant deux directions mystificatrices et cependant « réalisantes » donc nécessaires et vraies : attribution individuelle du social, perception du social et de l'individuel comme étrangers. Le social ne devient individuel que parce que

l'individuel devient social. Mais dans cet échange, le conflit subsiste. Conflit fécond d'ailleurs, labourage de la conscience et de la pensée, qui leur donne l'acuité et le dynamisme, qui pose tous les problèmes, et qui tout en permettant d'un côté à l'oppression et au mystère social d'être utilisés par des *classes*, empêche d'autre part l'arrêt de la pensée et la stabilisation de la conscience et constitue donc le plan spécifique des idéologies.

Comment la conscience aurait-elle pu être développée autrement que par un conflit ? Comment devient-on conscient de soi si ce n'est en autre et par autre que soi, en agissant sur autre que soi et en s'exprimant pour et par lui — donc dans un risque, un heurt, un conflit, — dans un acte et après cet acte ?

Le travestissement du réel et l'ignorance et le retard de la conscience sur la pratique n'auraient pas été possibles sans cette séparation de la conscience et de l'être réel (biologique et social) qui a été en même temps condition du développement de la conscience. La possibilité de l'erreur et l'erreur même ont été conditions de la vérité. La conscience vraie a dû être gagnée sur l'erreur et la mystification. L'erreur fait ainsi partie de la vérité, comme vérité en marche, moment de la vérité ou vérité dépassée.

Primitivement — à la limite ! — et biologiquement, la conscience est conscience immédiate. Elle est immédiatement déterminée par les mouvements du corps et par le cerveau. Dans le groupe social primitif, la saisie de soi s'opère sans doute immédiatement dans un objet sur lequel on agit (totem). La distance entre nous et nous-mêmes, entre notre conscience et le contenu de cette conscience, entre l'individuel et le social, entre l'humain et la nature, s'opère comme une scission entre la conscience et l'être, — scission déterminée précisément par l'être social et qui fait partie du développement de cet être. Schelling et Hegel ont aperçu cette scission, cette contradiction interne du sujet-objet ; mais ils l'ont placée dans les profondeurs de « l'Esprit » alors qu'elle a été un *fait historique et social* qui d'ailleurs se reproduit continuellement en nous et sous nos yeux.

Les deux pôles de la conscience prennent ainsi des déterminations à la fois réelles et illusives (mystifiées) : autonomie naissante de l'individu, extériorité du social. Double illusion mais qui s'incorpore au réel, et devient créatrice du réel dans le progrès de la pratique et de la conscience.

Cette scission intérieure de la conscience est corrélative de différenciations sociales (accroissement de la production et perfectionnement des techniques, séparation de la production et de la consommation, travaux privilégiés). Famille, état, appropriation des biens se forment simultanément, et avec eux l'exploitation des femmes, des jeunes, des esclaves — le tout justifié, organisé, ritualisé et cérémonialisé.

C'est à ce stade que les prêtres ou sorciers créent le symbolisme politico-naturel (soleil père, soleil roi, etc.). — Comment se forment ces castes privilégiées ? Sans doute par la monopolisation pratique de l'enseignement des techniques (techniques guerrières, techniques productives). Ces techniques prennent le caractère divin, redoutable, — magique et sacré. Le sacré, opposé au profane, est en ce sens l'aspect affectif et idéologique de l'appropriation des techniques par les castes privilégiées. Les prêtres seuls apparaissent capables — et le deviennent — de communiquer certains secrets, d'enseigner certains procédés, puis de prononcer certaines paroles qui rendent efficaces les procédés. Le mystère protège leur monopole. Les objets sacrés ont un pouvoir mystique. Toute magie, — c'est-à-dire toute efficacité — est du domaine du prêtre, jusqu'à celle des outils matériels (qu'il surveille et bénit). Le prêtre est aussi sorcier, médecin, thaumaturge, instructeur du groupe social.

Le sorcier est ainsi le type primitif de l'intellectuel spécialisé.

Ces processus sociaux ne se sont d'ailleurs pas déroulés dans l'abstrait mais dans la pratique. Le sujet de ce devenir fut toujours un homme concret, agissant. C'est en un être humain vivant que surgissent les illusions. Le sorcier fut l'homme vivant en qui se dédoublèrent l'individuel et le social, le matériel et le spirituel. Séparation du spirituel et de la praxis — cela veut

dire que les premiers sorciers, avec un trouble et une ivresse non feints, avec crainte et refus, se sentirent exceptionnels. Le matérialisme dialectique ne réduit pas ces états à une comédie, bien qu'il en montre la base pratique simple. Les sorciers inventèrent la solitude ; timidement ou avec exaltation, ils s'isolèrent du groupe. Dans tous les groupes les témoignages sont formels, le sorcier ou médecine-man se sent maudit ou béni, victime et proie d'une puissance étrange. Ses propres pensées l'étonnent. Il croit à sa mission, à l'incantation verbale ou gesticulatoire, à la magie. Il pense que les techniques ne réussissent que parce qu'il veille à leur transmission et à leur exécution rituelle.

Le sorcier croit donc à la puissance cosmique et magique qu'il capte et enferme dans les objets sacrés. Ces objets sont les lieux où réside la Force, la vie du groupe ; ce sont les Fétiches.

L'auto-mystification du sorcier commence sans doute très obscurément. Elle se précise, comme tout idéalisme, avec les avantages qu'il rapporte et que le sorcier conquiert par une lutte sociale (contre les membres du groupe et les autres pouvoirs) en se servant et de ses pouvoirs réels et de son prestige. Ainsi se ritualise la vie des primitifs. La mystification croît et s'embellit puis peut-être dans certains cas, (quand la société « se perfectionne »), laisse la place au cynisme. Rien ne nous oblige à croire que l'utilisation politique du fétichisme primitif nuise forcément à sa sincérité ! Il n'en est pas moins sûr que le tabou est la forme primitive de la propriété. D'abord émotivement et « sincèrement », puis comme procédé courant et légal, le tabouage constituait un titre. S'approprier un objet, c'est le rendre sacré et redoutable pour tout autre que soi, le rendre « participant » à soi-même (groupe ou individu).

Quand le sorcier, sujet de la dualité sociale, l'a réalisée, elle se réalise peu à peu en tous les membres. En chaque homme il y a un sorcier et un ensorcelé, un opprimé et un oppresseur. Il y a en lui un être en contact avec la nature et la pratique, et un être isolé. Il y a un être terrifié et une conscience terrifiante et torturée. Ainsi commence la terreur morale, l'autore-foulement et aussi la révolte. Ce curieux mélange se

retrouve dans la religion, puis dans la philosophie, dans la poésie.

La mystification consiste en ce que ce processus n'est jamais représenté dans sa vérité, — et ne peut pas l'être, car le prestige et le rôle du sacré disparaîtraient avec la vérité, ainsi que la contrainte religieuse, la terreur, la conscience terrorisée.

Le sorcier fut ainsi le mage et l'ancêtre de l'intellectuel, du prêtre moderne, du législateur, du professeur, du médecin, du sage, du moraliste. Il contenait à l'état indifférencié, toutes ces spécialisations ultérieures.

Il fut aussi l'ancêtre du poète qui cherche dans la solitude l'expression de l'humain et qui s'offre à ce déchirement intérieur où, dans le vide de lui-même, il est livré à la force étrangère du verbe. Dupe magnifique, dont l'illusion sert à revivre tragiquement les secrets de tous, le poète lyrique fait passer par son rythme et sa folie précisément tout ce que contient l'âme la plus quotidienne de son époque. Il pense à l'amour dans son chant tiré de sa solitude. Il réinvente son temps pour l'exprimer, et pour le réinventer il a besoin de sentir comme étrange tout ce qu'il sait si bien, et comme diabolique ou divin ce qui précisément vient de lui. Il monologue le monde pour l'exprimer et le projeter au dehors. Inutilement — gracieusement — il ajoute la tension, la force, la grâce, l'angoisse, à ce que vivent communément les autres hommes ; de ce trouble inutile en apparence sort le poème.

Le poète lyrique a perçu toujours la situation même de la conscience : le conflit entre ce qu'on est et ce qu'on sait, entre le contenu et l'expression. En subissant, en allant jusqu'au bout de ce conflit, il tente de le résoudre par une action verbale. Il humanise en la créant sur le plan verbal la vie réelle et « inconsciente ». Sorcier, il abuse aussitôt de son pouvoir. Ce qu'il tire de lui, il l'impose. Il est un charme et un mage. Le crime des poètes lyriques, qu'ils ont toujours expié, fut d'apporter une fausse solution du conflit de la conscience, une solution verbale, une incantation, une dépossession des autres hommes par la magie du verbe. Les lyriques ont proclamé qu'ils dépassaient la solitude, et ils l'ont toujours creusée et chantée avec complai-

sance, pour se faire adorer, sous le nom d'inspirés ou de divins — pour capter l'humain, eux aussi, à leur profit...

Tel fut le mystère du poète : en pleine mystification, une tentative de vérité qui approfondit la mystification et le conflit.

Le sorcier fut aussi l'ancêtre du métaphysicien comme de l'inventeur de religions, gens qui cherchent dans leur esprit pour trouver l'univers. Et même des intellectuels et de l'intelligentsia et de tout le mystère de la pensée, fait de mise en scène et de sincérité, de mécanismes de conscience et d'inconscient, de retard sur les faits et de pressentiments, de travail réel et de tactique pour conquérir et garder des privilèges. Cette spécialité qui se veut tout, cette technique parmi les autres qui se proclame maîtresse et créatrice du monde, ce reflet lumineux qui se prétend substance, cette solitude qui se prétend communauté et raison universelle, — la « pensée » — est fille des sorciers et a hérité de leurs fonctions comme de leurs prétentions. Le mage et le médecine-man prophétisent les contradictions de la pensée. L'intellectuel moderne se croit encore exceptionnel — un centre — et à sa solitude se rattachent des frénésies, des troubles, des névroses toujours naissantes.

Du jour où ces différenciations se manifestent, l'inconscient habite l'humain, cet inconscient qui n'est que le contenu de la conscience sociale.

A partir de cet étrange état qui fait le voyant aveugle, le sorcier, le sage, — l'idéaliste, — la conscience ne sera plus, jusqu'à la venue du prolétariat, qu'un organe de renversement et de réfraction où l'irréel deviendra réel, la cause effet, la lucidité inconscience — et inversement comme dans une chambre noire.

Les formations idéologiques sont le produit de cet étrange enchevêtrement de forces; la pratique, les formations économique-sociales, les luttes sociales, l'isolement de la conscience et de la pensée, la lutte des « penseurs » pour devenir caste privilégiée, tous ces éléments sont en interaction dans les idéologies par lesquelles la société se représente.

Réfractée ainsi, la réalité sociale est mystifiée. Mais

jamais la mystification n'est totale ; l'apparence enveloppe toujours du réel, devient du réel — et inversement — proposition dialectique essentielle ! A travers les symboles ; les images, les représentations, s'opèrent la transmission des pratiques, leur enseignement, leur perfectionnement (donc le développement des forces productives). La religion d'un peuple agricole par exemple n'est pas déterminée seulement par ce caractère agricole, qui n'est qu'un rapport géographique, un rapport du social avec la nature. La détermination est plus complexe ; structure sociale et rapports des individus dans cette société, survivances, situations des créateurs de représentations, événements survenus au groupe, tout a une action et tout réagit sur la base. La magie et la religion des peuples agricoles — le culte des dieux locaux — contiennent aussi bien la sagesse de ces peuples que l'enseignement technique donné par les prêtres, les tentatives des prêtres pour dominer la société. Tous ces éléments sont historiques et concrets. Le dépouillement, si l'on peut dire, de la mystification est donc toujours possible pour en retrouver le contenu réel complexe mais déterminé.

Du conflit de la conscience naît le besoin de le dépasser. Du retard de la conscience sur le fait et l'acte naît le désir de relier les termes disjoints : nature, social, conscience. Est créateur d'idéologie le groupe ou l'individu qui perçoit le conflit. Et toute idéologie réellement nouvelle n'est pas seulement une expression, une tactique de classe ou de caste, une délivrance de la conscience malheureuse. C'est aussi une tentative de *dépassement*. Et ceci encore fait partie de sa vérité et de son illusion. L'idéologie est créatrice en ce sens. Elle veut sortir des conditions et des conflits qui lui ont donné naissance. Elle *propose* une solution théorique ou pratique. Elle présente un monde nouveau, fictif ou vérifiable, où les contradictions semblent être résolues. Elle est un acte. (Exemple : les utopies.)

Les systèmes idéologiques naissent ainsi des formations idéologiques et de la conscience sociale et sont l'œuvre d'un *créateur* (homme de génie) en même temps que d'une caste ou d'une classe qui les utilise. Elles sont (dès le stade des mythologies) des représentations

complètes du monde et de la société, des explications, des justifications, des espoirs aussi...

Les fonctions privilégiées (guerre, enseignement, législation, etc.) sont très réellement qualifiées et plus difficiles à remplir. Tant que la domination de classe n'est pas affermie, elles ont besoin d'une approbation populaire. D'autre part, elles ne peuvent s'accomplir et surtout réclamer des privilèges qu'à condition de paraître d'origine supérieure. Ainsi l'origine réelle de la fonction devient inaperçue. La fonction est représentée pour elle-même, en soi, au-dessus des hommes et en dehors d'eux. Ils la reçoivent, ils la méritent en s'en emparant. La fonction s'érige au-dessus des concurrences tout en les suscitant, comme un objet. Les tributs exigés par les castes privilégiées et qui tendent à l'accaparement du sol et des produits paraissent dus non seulement à la fonction mais à sa dignité. La fonction pratique paraît effet et non cause de cette dignité conférée à un individu. Ainsi commence le travestissement de la réalité sociale — travestissement qui deviendra facteur réel en réagissant sur le réel.

Dans les sociétés anciennes s'est déroulé un long conflit entre une durable démocratie communautaire (approbation ou élection par le peuple, épreuve devant le peuple, justification des capacités — idéologies « populaires », folklore), et les prétentions de classe et de caste (hérédité, vocation, désignation divine, c'est-à-dire par les prêtres — idéologies aristocratiques). Un des grands moyens de lutte, pour les castes privilégiées, fut de dissimuler peu à peu la figure d'ensemble de la société et de la rendre mystérieuse, hiératique, profonde. La mystification fut ainsi une arme dans les luttes de classe, dès les premières luttes entre les privilégiés et la communauté sociale, et entre les castes privilégiées elles-mêmes. Par la mystification ces castes se réservèrent peu à peu les capacités administratives et dirigeantes. D'une part la société devenait complexe ; d'autre part cette complexité était travestie. Ces luttes prirent des formes curieuses, violentes, ritualisées fréquemment. (Exemple: Le meurtre rituel du roi semble correspondre dans certains cas à la domination organisée des prêtres sur les guerriers et rois, et dans d'autres cas à la ven-

geance du peuple et aux survivances de sa souveraineté.)

La domination de classe et de caste se traduit de plus en plus aussi par la mystification intérieure de l'individu. Sa conscience morale ou religieuse lui apparaît comme l'intimité de son être, comme son âme intérieure. Et la voix de cette conscience proclame précisément la morale aménagée par la classe dirigeante. Le dévouement et le sacrifice à cette classe sont ordonnés par la conscience « normale ». L'homme porte en lui-même son ennemi, « l'autre » — dieu ou diable suivant le cas. Le déchirement et l'auto-punition se développent, même dans la classe dirigeante. L'homme est ainsi privé de plus en plus de rapport direct avec lui-même, avec les autres, avec la nature, au bénéfice de la machine matérielle et spirituelle de domination.

La mystification du social est donc corrélative d'une mystification du subjectif individuel. Les mystifications corrolaires sont d'ailleurs facteurs d'organisation sociale et psychologique, de progrès « moral » — sauf dans le cas d'une décadence sociale.

Tous ces phénomènes sont simples et toujours fondés sur des actions et des événements. Leur obscurité vient surtout de ce que nous nous les représentons toujours hors de la pratique, dans l'espace de l'abstraction. Leur histoire présente d'énormes lacunes, et les résultats dont nous ignorons la genèse nous apparaissent comme surgis métaphysiquement. Mais une histoire sociale génétique découvrirait la simplicité de leur formation, en découvrant toujours des hommes vivant et agissant pratiquement sur la nature et sur d'autres hommes.

Nous ne voulons pas ici reconstituer la superposition et l'enchevêtrement des formations qui naissent sur une base économique, réagissant sans cesse sur elle, et qui deviennent des facteurs d'organisation et de rapports sociaux, donc aussi des éléments du processus de production. Base économique, formation économique-sociale, formations idéologiques sont des sédiments que nous trouvons transportés, dérivés, renversés, dans la réalité historique. Nous ne voulons pas faire cette histoire mais accomplir une besogne préparatoire et critique en montrant pourquoi cette histoire se dissimule et pourquoi le problème a été si rarement posé historiquement. Nous

voulons trouver des lois de l'illusion et la vérité de cette illusion. Car même l'apparence et l'erreur ont une loi. Il n'y a pas de mystère social et pas d'irrationnel, même dans l'illusion.

Les ethnographes qui prennent les mythes tout bonnement comme des images de la nature ou des métaphores instinctives surgies du folklore, ces ethnographes manquent d'une critique et d'une méthodologie préalables. Et aussi ceux qui prennent les sorciers et les chefs pour des farceurs ou pour des fous. Ceux qui acceptent les récits, témoignages et documents, comme ceux pour qui la réalité sociale gît dans le mystère en arrière des documents et des récits, tous ces sociologues ont étrangement besoin de la théorie matérialiste et dialectique.

Nous voulons ici apercevoir les cadres généraux des phénomènes et de leur expression (idéologie, récits, documents) pour redresser cette expression et cette conscience (au sens le plus large du mot) aliénée. Pour faire disparaître et le mystère et les simplifications grossières, et l'apparence irrationnelle et idéaliste et le matérialisme brutal. De façon à pressentir « comment ça s'est passé » et à entrevoir l'explication génétique et matérialiste.

Il faudra ensuite entamer l'œuvre véritable : la science de ce développement en fonction des faits, qui dès lors ne débordent plus la pensée.

*
**

Avec le progrès de la différenciation commence alors la longue transition de l'économie naturelle à l'économie marchande (passage du cadeau rituel et du potlatch à l'échange marchand). Le fétichisme de la marchandise naît en détruisant le fétichisme sorcier ; l'abstraction et la quantité apparaissent dans l'idéologie. Nous avons déjà analysé les mystifications propres aux nouveaux fétiches, qui se superposent à la mystification première du social.

Dans la société antique apparaissent d'assez larges taches de société marchande, notamment sur le pour-

tour de la Méditerranée. L'extension de cette zone et le compromis du Bas Empire échouent pour des causes innombrables. Le système de l'esclavage comme l'existence des latifundia vouait cette société à la mort. Les barbares n'eurent qu'à donner le coup de grâce. L'esclavage interdisait le développement du marché. Le prolétariat de Rome, la plèbe, systématiquement entretenue par les patriciens de la République comme réserve de soldats, devint un parasite ruineux. La croissance des latifundia rejeta dans le prolétariat improductif des masses énormes sur le pourtour de la Méditerranée. Rome pour entretenir ses patriciens et ses plébéiens, tous parasites, pillait son empire, et même l'échange de marchandises produites par des artisans esclaves n'enrichissait dans les municipalités qu'une petite couche de population aristocratique, liée à l'impérialisme romain. Enfin l'esclavage isolait absolument le travail intellectuel et le travail pratique et rendait impossible le développement de la science et de la technique. La condition du travail intellectuel qualifié fait nécessairement du penseur antique un aristocrate, un moraliste, ou un métaphysicien. Les germes de science ne se développent pas, parce que la science de la nature est dédaignée. Le penseur contemple et spéculé, et la cause de sa grandeur est en même temps cause de sa faiblesse.

Il fallait la disparition du système esclavagiste pour permettre le développement complet de la société marchande et sa transformation en capitalisme.

Le christianisme apparaît dans la décomposition du monde antique. Il est d'abord religion marchande, rivale du judaïsme — autre religion marchande, mais restreinte à une caste de monopolisateurs du commerce méditerranéen. Le christianisme, destin curieux, naît dans l'abstraction grecque, dans le grouillement du pourtour méditerranéen, dans l'entourage des marchands (saint Paul, saint Jean). Il tente le compromis, l'adaptation, la régularisation idéologique de la société marchande dans le cadre impérial. Puis il continue dans la décomposition de l'empire comme conglomérat de fétichismes où le sang et les rites d'expiation, les questions sexuelles (virginité), les sorcelleries cabbalistiques jouent un rôle de plus en plus grand — jusqu'au jour où le

retour de l'économie marchande rendra au christianisme une théologie, une morale, un pouvoir d'abstraction. Dans le dogme chrétien on retrouve des traces du mouvement inverse de celui que nous avons analysé : une régression du fétichisme abstrait au fétichisme primitif. D'où le si curieux mélange des abstractions et des magies.

Le monde antique sombre dans un retour à l'économie patriarcale et naturelle. Le marché et les villes disparaissent presque entièrement. La société du haut moyen âge est presque une réapparition du primitivisme et de ses formes idéologiques.

Dans cet immense nivellement barbare, aucune cité, aucun centre privilégié et doté d'une avance technique ne peut intervenir pour réduire en esclavage et exploiter comme telle la population environnante. Le lien féodal est un lien d'appartenance à la terre et au seigneur. A cause de l'organisation féodale de la propriété foncière les artisans ne seront plus des esclaves mais des hommes libres. Le rôle historique du haut moyen âge fut ainsi de briser les limites assignées par l'esclavagisme au développement social, et de poser les premiers jalons du progrès technique et économique postérieur (premières inventions, harnachement, pavage, gouvernail, premiers marchés, etc.)¹.

Ainsi se reconstitue une société marchande qui a cette fois-ci l'avenir pour elle. Le Marchand, à la fin du moyen âge, devient dirigeant. L'organisation sociale devient plus vaste et plus ramifiée, plus mystérieuse. Des formations complexes apparaissent, produits et organes du développement nouveau (villes et marchés, communes, corporations, etc.) qui sont les prémisses des unifications nationales et qui produisent des idéologies nouvelles.

Entrepôts, navires au loin, piraterie et commerce, comptabilité secrète, trésor caché font le prestige du Marchand (cf. *le Marchand de Venise*). Abstraction et quantité réapparaissent lentement dans la pensée ainsi que le symbolisme dans la religion, qui devient moins « concrète » et perd son caractère de magie, de sorcel-

1. Les recherches techniques et scientifiques, freinées par la religion, étaient en même temps stimulées par l'intérêt individuel de l'artisan libre.

lerie et de rapport personnel et simple avec le dieu ou le médiateur.

Les formations idéologiques suivent donc à nouveau la voie déjà parcourue de la mystification qui va des fétichismes primitifs et magiques aux fétichismes de l'abstraction (théologies, métaphysiques, etc.).

Mais comme cette fois-ci le chemin est libre devant ce développement, ses formes sont originales.

Les producteurs artisans sont maintenant des hommes libres. Ils créent l'idéologie de métier et la formation correspondante (corporation) dans laquelle l'artisan perd son isolement et trouve une conscience de son rôle et de sa place sociale. Cette organisation et cette idéologie sont en même temps mystificatrices : elles enchaînent le producteur au produit, plus qu'elles ne lui donnent une conscience vraie de la totalité sociale. Amour du travail et du produit, des secrets techniques, fraternité sur la base du métier font partie de cette idéologie. Le producteur est organisé dans le cadre de la propriété individuelle des moyens de production et de la division du travail : il est lié au maître-artisan, il est assujéti à son travail. Donc il est enchaîné à sa propre œuvre, à son métier. Ces hommes libres, au degré où ils sont situés du développement, ont créé des entraves du type féodal à la production industrielle. La relation féodale d'homme à homme, de personne à personne, s'introduit dans les cadres de la production artisanale, (rapport du maître et du compagnon) ; le produit qualifié fonctionne comme un fétiche.

L'idéologie de métier se présente comme un savoir, comme une morale, comme une organisation. Plusieurs siècles plus tard le fascisme tentera de ressusciter et d'étendre à toute la production — dans les conditions du travail industriel moderne — cet ensemble de représentations et de rapports. L'idéologie de métier, dans la mesure où elle se présente comme idéologie totale, est mystificatrice.

Cependant le groupement corporatif à l'échelle municipale, provinciale, nationale, tout autant que le développement des communications des échanges et du marché, a joué un rôle immense au milieu de l'émiettement féodal. Dans les cadres de cette production artisanale et

marchande puis manufacturière et capitaliste, une unification se produit. La monarchie utilise ce processus d'unification et représente l'effort du féodalisme pour envelopper dans ses cadres le capitalisme et la bourgeoisie naissante.

L'idéologie et la conscience de métier apparaissent alors en contradiction avec les nouvelles formations. Elles apparaissent limitées et limitatives, inadéquates à l'unité nationale en formation, à l'audace, à l'initiative du marchand ou du manufacturier. L'idéologie de métier laisse alors place aux exigences rationnelles de l'époque bourgeoise ascendante et aux formes de mystification qui en procèdent. Elle n'en survit pas moins clandestinement jusqu'à nos jours — où les populistes comme les fascistes tentent de ressusciter l'amour du travail pour le travail, du produit pour le produit, de la qualification pour la qualification, du métier pour lui-même au-dessus des classes.

Comme si le métier avait un sens « spirituel » pour un manoeuvre industriel, ou même pour un chimiste et un métallurgiste !

Dans l'analyse du fétichisme primitif, nous avons montré comment la représentation de la société s'érigait au-dessus et en dehors de la société et de la communauté réelle, de la praxis sociale, en s'éloignant dans le mythe et la profondeur (profondeurs juridiques ou religieuses, constitutions réglées par des sages ou des dieux, etc.).

Cette mystification de la totalité sociale s'aggrave avec la société marchande et capitaliste. Dès la fin des sociétés primitives ou antiques, elle rend possible une mystification colossale, que nous devons maintenant approfondir : la mystification de l'État.

L'écart et le conflit entre la conscience de la vie et la conscience sociale, entre la praxis et la représentation de l'activité, laissent place et rendent même nécessaire une représentation de la totalité sociale qui vienne du dehors, qui s'impose comme fait et vérité collective. Il reste encore une place libre pour un mensonge et une vérité supplémentaires. Un conflit naît ainsi qui doit être résolu par une nouvelle puissance idéologique. La mystification idéologique se transforme alors en mystification politique. — *L'État*, institution, organisation,

contrainte, force armée d'oppression, est aussi puissance idéologique, représentation collective — mystification.

Nous n'avons pas ici à suivre historiquement la genèse de l'État moderne, mais à comprendre la genèse de son prestige, et la disparition révolutionnaire de ce prestige.

L'État comme toute réalité sociale, a eu une face réelle et une face mystificatrice. Il a réellement été le représentant des intérêts communs de la société (fonctions d'administration générale). C'est au nom des intérêts communs qu'il s'est distingué de la société et s'est érigé au-dessus d'elle, comme pouvoir public et pouvoir central. Mais en devenant ainsi distinct de la société, l'État se distingue de l'intérêt général ou plutôt présuppose qu'il n'y a pas d'intérêt véritablement général, car alors le peuple pourrait s'administrer lui-même. L'apparition de l'État comme tel, la différenciation de l'économique et du politique, suppose des luttes et contradictions internes dans la société ; il s'érige au-dessus de ces luttes précisément pour y intervenir ; et il est forcément l'État de la classe dominante¹.

Mais plus il est l'État politique d'une classe privilégiée qui veut maintenir ses privilèges, plus il se présente comme simple expression de l'intérêt général. Plus il cherche à se justifier, et cette justification comporte une idéologie. C'est par une mystification idéologique que l'État de classe se donne comme en dehors et au-dessus des classes. Son artifice est notamment d'apparaître comme représentation collective, et figure naturelle de la Société, comme conscience de la société. Il se lie ainsi aux catégories acceptées de la pensée, à la conscience morale, à l'ensemble des représentations admises.

Le pouvoir érigé au-dessus de la société devient ainsi l'idée de cette société. Cette mystification, admise par Hegel, constitue le côté le plus réactionnaire de sa doctrine. Et elle forme justement la substance des idéologies fascistes, qui définissent en définitive la Nation par l'État national totalitaire.

1. Voir à ce sujet les textes bien connus de l'Antidühring, de « l'État et la Révolution », etc.

L'État monarchique était fondé sur la propriété foncière et sur la hiérarchie féodale. C'était un État de type féodal, exprimant la domination des féodaux. Mais il ne s'est établi que dans la société marchande et bourgeoise en formation : et il ne s'est constitué que lorsque cette société a brisé les compartimentations féodales. Le roi, suzerain suprême, grand maître de la féodalité, s'est constamment appuyé sur la bourgeoisie, sur son argent, sur son expérience juridique — comme sur son action économique-sociale — pour vaincre les féodaux. C'est ainsi que l'État monarchique fut mystificateur : État féodal masqué, adversaire apparent du féodalisme, créateur apparent de la Nation.

Le Roi et sa bureaucratie se mouvaient dans un mystère qui laissait place à leurs manœuvres. Le roi apparaît comme dominant et résolvant les conflits, parce qu'il les irrite, joue sur eux, et s'en sert. Le roi apparaît comme faisant de la société, en sa personne, un tout. Il réunit l'idée de la terre et de la propriété terrienne, et l'idée des cadres les plus larges de la société. Les routes marchandes sont le pavé du Roi comme les villes sont les villes du Roi. On le retrouve sur la monnaie. Il est le Père de ses sujets, il défend les opprimés — par exemple les bourgeois — contre les seigneurs. Propriété du royaume égale paternité du royaume, suivant la tradition venue des plus anciennes sociétés de classe. Enfin tout le système est transcrit dans une image adaptée à son fonctionnement, où le mystère, le sacré, la paternité, la force, la personne, la proximité mystique et l'éloignement majestueux, où tous ces éléments émotifs et représentatifs ont un rôle. L'État brutal et manœuvrier de la monarchie s'identifie, par une telle représentation, à la société naturelle et éternelle.

La Monarchie a accompli une indispensable besogne d'organisation et d'intérêt général. Cette fonction, le Roi semblait ne l'accomplir qu'au nom de la Personne Royale. En d'autres termes un certain pouvoir personnel, organe d'une classe, a résolu longtemps à son avantage les conflits. Il reflétait un état de choses, une nécessité et une fonction nécessaire — et il apparaissait comme cause absolue. Il manœuvrait — et il semblait créer. Moins il agit, plus il paraît fort. Ainsi Louis XIV

apparaît comme maître absolu au moment précis où la féodalité et la bourgeoisie sont de force égale, où leur lutte trouve un équilibre momentané, et où le roi n'a précisément qu'une effcience infime, un petit pouvoir d'arbitrage. Alors il apparaît dans toute sa majesté, souverain maître, et affirme solennellement : « L'État, c'est moi. »

Bourgeois contre les féodaux, féodal contre les bourgeois, paternel pour mieux être tyran, national contre la nation, traître à la nation pour la capter à son profit (cf. l'action des émigrés royalistes), trompeur sur toute la ligne, mêlant indiscernablement la fonction et la mystification, transformant sans cesse la mystification en moyen de gouvernement, tel fut ce pouvoir monarchique. Il commençait bien la mystification politique moderne !

L'État démocratique bourgeois — incorruptible, vertueux, indépendant, etc., viendra enjoliver de quelques traits charmants cette belle œuvre. Avec son appareil, cet État apparaît — hors de la conscience révolutionnaire de classe — comme la conscience de la Nation, comme la représentation et l'idée de cette société nationale. Présenter l'État des banquiers comme étant l'organe de la conscience collective, de la volonté générale, c'est un joli perfectionnement. L'anonymat de l'argent, bien aménagé par des docteurs en publicité, s'accorde très bien avec l'État républicain, et il y trouve le mystère qu'il lui faut. Les représentations collectives se simplifient à mesure que le social devient plus complexe. Le sourire de M. Doumergue finit par être proposé comme conscience politique et solution économique aux problèmes de la Nation. Les gens savent de moins en moins ce qui se passe et « comment ça se passe ». L'ombre propice au capital financier, aménagée par ses abstractions, s'approfondit autour des intrigues. Le mystère du capital financier, son pouvoir lointain et rigoureusement anonyme, ont remplacé cette demi-franchise : l'oppression monarchique.

L'État fasciste totalitaire, qui prétend envelopper toute la réalité sociale et nationale, couronne la mystification. Il se donne comme État ethnique et racial, ou comme personne morale suprême. D'abord il raffermir le règne des financiers au nom de l'anticapitalisme. Mais bientôt

il n'est même plus question de capitalisme ; son temps est fini. Et s'il a fallu à Hitler déclamer d'abord contre les trusts et promettre leur nationalisation, il lui suffit plus tard de rayer ces mots du vocabulaire, de remplacer « salarié » par « gefolgschaft » et « patron » ou « capitaliste » par « Führer » pour en avoir fini avec le capitalisme.

Ainsi le fascisme profite jusqu'au bout du mystère de la société, de sa structure et de sa nature, mystère dans lequel elle est restée enveloppée jusqu'ici. Il joue cyniquement avec cette duperie, et par là la mène à son paroxysme et à sa fin. Il ne rejette la mystification libérale que pour l'aggraver. En critiquant la fausse liberté du libéralisme, il veut reconstituer les biens féodaux de vasselage personnel, et cela dans les cadres du marché et du salariat — en changeant les noms, en créant des complexes émotifs. Il nous ramène en arrière avec les ressources les plus modernes de la publicité et du raffinement cérébral, déclamatoire et lyrique. Le sentiment de l'inconnu, gardé par le libéralisme et nourri par lui avec les survivances des mythes, est revigoré, réchauffé. Le mystère est mis dans les cœurs, pour mieux cacher la substance du mystère social : le capitalisme. La Race veut condenser tous les mythes en un mythe suprême, qui a l'avantage de paraître une donnée du sang et de la conscience. Les vieux orgueils et les lourdeurs, les coutumes et les complaisances surannées, les survivances, les fausses poésies, tout reprend vie et audace et acuité et renouvellement — apparent. Toute bêtise relève la tête. Le mysticisme latent, fait de survivances émotives et de soumission « spirituelle » au mystère du capital, est déchainé. L'ivresse du désespoir et de l'holocauste prend des masses d'hommes devant les fétiches. Le mythe pathétique commande de s'offrir. Comme c'est délicieux après cette sécheresse libérale qui refusait votre sacrifice et vous mettait tout de même en demeure et en possibilité de faire quelque chose — d'être !

Réalité recouverte par son contraire, réalité irréalisée, apparence réalisée, mythologie des mythologies, mélange abominable de mensonges, d'erreur, d'illusion, de vérité révolutionnaire captée, escroquée, parodiée — dernier stade de la mystification et du capital, nous retrouvons

encore une fois, après cette longue analyse, ces caractères du fascisme.

Le matérialisme dialectique, l'action de classe, l'État de classe, — qui affirme son caractère, qui apparaît comme action consciente, vraie, liée à toute une Weltanschauung vraie — rompent la ligne des mystifications et leur mettent fin.

L'illusionnisme de classe.

Dans les classes dominantes privilégiées apparaît une forme bien définie de mystification : l'auto-mystification, l'illusionnisme de classe.

Cette mystification est incluse dans notre analyse. — Et nous avons marqué qu'en un sens la classe dominante n'a jamais échappé à sa propre œuvre. Elle en a été victime, objet et sujet, et a payé de contraintes et de limitations l'ordre dont elle profitait par ailleurs.

Les « penseurs » qui expriment les idées d'une classe et les « acteurs » économiques et politiques sont rarement les mêmes hommes. Les porte-paroles croient souvent diriger. Ils croient qu'on suit « leurs idées » alors que ces idées sont, en un sens, une *expression* du fait accompli, en retard sur ce fait, au moyen d'un vocabulaire et de formes idéologiques déjà existantes, s'insérant dans une tradition spécifique.

Les acteurs croient eux-mêmes parfois suivre ces idées — qui ne sont qu'un reflet partiel et travesti de l'action massive, une série de prétextes, de pièges, d'appâts, autant qu'une représentation et une connaissance. C'est en proposant un appât idéologique, donc une illusion que les penseurs ont agi. En général ils agissent plus par l'illusion que par l'expression véritable, celle-ci portant sur le passé et l'accompli. Ainsi les grandes actions collectives ont été enrobées dans des illusions de classe : l'expédition pillarde des croisades dans des motifs religieux — l'extension du marché et de la production industrielle dans l'idée de Raison, etc., etc.

Les classes dirigeantes ont besoin de croire en leurs

objectifs généraux et de les ériger au-dessus des intérêts particuliers et des concurrences. D'où l'illusionnisme du prestige, de la profondeur, de la sainteté des idées qui expriment ces intérêts.

Elles ont aussi besoin de croire et de faire croire aux autres classes que leurs idées et leurs objectifs sont vrais, saints, justes, universels — et cela pour étendre ou raffermir leur influence. L'idéalisme est ici le moyen de détacher les idées de ceux à qui elles profitent et de faciliter leur présentation avec un caractère vague et profond : ainsi « l'Humain » du libéralisme bourgeois — ou la Raison bourgeoise elle-même.

Le cheminement réel du travail idéologique et la manière réelle dont naissent les idées disparaissent complètement. L'invention idéologique est complètement mystifiée — plus encore l'invention des classes dirigeantes que les créations des masses, du folklore ou des chants de révoltés, au sujet desquels la question ne se pose même pas puisqu'on les étouffe toujours par tous les moyens.

L'idée nouvelle apparaît œuvre d'un homme, fruit du génie. Or, s'il n'est pas question de nier le génie et son rôle, il n'en est pas moins sûr que l'idée de génie n'émerge et ne domine que lentement — et pas toujours. La « postérité » n'aperçoit que le résultat d'une fermentation dans laquelle les situations, les classes et les masses ont eu leur mot à dire. L'idée et l'homme « de génie » triomphent de leurs concurrents par une véritable sélection très lente.

Nous savons que le caractère rétrospectif de la conscience idéologique s'accompagne d'un caractère prospectif. Une idée, dans la mesure où elle a un sens et un lien avec la pratique, est un dépassement et une *solution* proposée aux problèmes d'une époque. La plus grande idée est la solution la plus large, la plus totale, la plus adéquate aux aspirations conscientes ou non de l'époque. L'idée est expression et aussi dépassement, délivrance et aussi solution, transposition et vérité, fait et virtualité.

A toute époque une multitude d'idées se proposent. Foule bigarrée et incohérente. Chaque époque a vu des quantités de « penseurs », d'esprits fins, retors, audacieux, pratiques. Le travail idéologique se poursuit ainsi

dans l'épaisseur des masses et des formations sociales. Chaque groupe a sa méditation et ses porte-paroles. Les groupes les plus proches de la pratique et de la production, ont d'obscures aspirations, massives et puissantes, et cherchent des moyens d'expression dans d'autres groupes, plus évolués ou plus légers, plus proches des centres où se façonnent les expressions et les superstructures. Ainsi les masses et la société toute entière participent, de proche en proche, à la fermentation idéologique. Mais cette psychologie sociale, liée à la science des idéologies, et qui suppose des séries de coupes à travers l'épaisseur des masses et des formations sociales, est encore tout à fait ignorée. Ce sera l'histoire de la pensée sous sa forme « démystifiée », l'embryologie de la pensée.

On ne voit que peu à peu, et parfois longtemps après, et au cours des événements et de l'expérience collective, quelle était « la bonne idée », celle qui apportait quelque chose.

Pendant des époques entières, l'idée qui apportait une « solution » n'était pas forcément la plus vraie ni même la plus « géniale ». Pendant tant de siècles il n'y a pas eu de solution totale et vraie — il n'y a eu que des solutions apparentes, des solutions aggravantes des problèmes humains ! Souvent l'idée la plus équivoque, la plus ambivalente, celle qui présentait à la fois un prétexte pour les dominateurs, une consolation et une évasion pour les faibles, a triomphé des autres idées. Ainsi triomphèrent les idées mystiques ; ainsi le christianisme battit les philosophes, au temps de la décadence antique. Ainsi Descartes vainquit Gassendi, et Kant Diderot.

Exactement comme Bonaparte triompha politiquement des autres jeunes généraux révolutionnaires, ou Hitler de ses concurrents démagogues.

Tout ce travail de gestation disparaît quand l'idée a triomphé et que seul le résultat reste, séparé de son histoire, avec une apparence métaphysique. L'histoire idéaliste et le pseudo-matérialisme (pour qui les idées reflètent brutalement les intérêts) tombent dans le piège et omettent ce profond devenir qui va et vient sans cesse des formations économique-sociales aux formations idéologiques.

Actuellement, dans des conditions vraiment extraordinaires, nous pouvons observer un tel travail dans les épaisseurs sociales. Les masses cherchent une solution, la veulent, aspirent à son expression, à sa formule. Mais dans cette décadence bourgeoise, dans cette mystification exacerbée, l'action des « penseurs » vise uniquement à *inhiber* cette expression et à dévier ce profond besoin populaire.

Des quantités de petits penseurs — et cela sans rapport apparent avec les masses, mais en réalité *contre elles* — ont proposé des quantités de solutions. Problème apparent : sauver le monde, la civilisation, la culture française, la race allemande, etc., etc. Problème réel ; masquer la solution qui *existe déjà*, sauver le capitalisme, prolonger et renouveler les thèmes bourgeois en fonction des menaces nouvelles.

Les petits penseurs qui, fin 1933 et début 1934, se sont donné tant de mal et ont tant agité d'idées (Esprit, Pamphlet, Ordre Nouveau, Lutte des Jeunes, Notre Temps, etc., etc.) n'empêchent pas le reste de l'intelligentsia de se trémousser terriblement et de créer un encombrement journalistique et idéologique qui masque l'embarras et le déclin.

Eux, les petits penseurs pré-fascistes, secrètent éperdument. Ils proposent des formules (révolution nécessaire, primauté de l'Esprit, raison française, fait nation). Ils lancent des mots, ils brouillent les idées, ils effacent les frontières entre les notions révolutionnaires et les autres. Ils agissent — ils servent, un peu, juste pour ce qu'ils gagnent, leur cause.

Ouelle est l'idée qui « prendra » ? Sera-ce l'une d'elles ? Sera-t-elle de gauche ou de droite ? Sera-ce toi, Bertrand de Jouvenel : ou toi, Déat ? — qui de vous, qui de vous va devenir un bouffon, et qui un héros ?

Quel drame idéologique ! On ne sait pas encore. On ne sait rien. La situation n'est pas claire. Sous nos yeux s'opère la sélection et le choix. Le capital tâte, expérimente. A quand l'idée « géniale », jaillie de l'âme pure du Chef ?

Car elle viendra uniquement, n'est-ce pas, de l'Âme ou de l'Esprit ?

Sur ce point aussi — question de l'invention idéolo-

gique — le fascisme pousse jusqu'au bout la déloyauté intellectuelle ; il achève en la compromettant par le ridicule, la mystification du génie, l'inversion des rapports réels — l'illusionnisme de classe.

Le problème de l'erreur.

Toutes les philosophies ont dû apporter une théorie de l'erreur, donc une théorie de la mystification.

Les métaphysiques sont en fait restées sur le plan biologique ou physiologique. Que reprochaient-elles à notre pensée, à notre conscience ? — de ne pas être immédiatement et par essence adéquates au tout. C'est à la limitation de la conscience que les grands métaphysiciens attribuaient l'erreur ou la possibilité de l'erreur. Ils déploraient notre finitude. En définitive ils postulaient tous, sous des formes variées, l'existence d'un savoir absolu, possible ou donné (en une divinité ou un esprit conscient ou inconscient) antérieur à notre pensée réelle et même à l'être réel tout entier. Ce savoir sans être, ce suiet sans objet ne leur apparaissait pas un pur scandale. Ils le définissaient plus ou moins clairement, d'Aristote et Plotin à Hegel, par l'autocontemplation, unité spéculative du sujet et de l'objet. Ils reprochaient à la pensée humaine d'aller de l'ignorance à la connaissance, au lieu de partir du savoir absolu. Ils escamotaient les problèmes réels de cette pensée et lui refusaient sa grandeur véritable et sa force. Eux, les métaphysiciens, par un privilège inhumain prétendaient transcender la limitation et partir du Savoir absolu.

Or la limitation de notre pensée et conscience est un fait biologique. Notre conscience individuelle est à son point de départ un résultat biologique, un acte et un rapport de notre organisme avec le milieu externe, qui n'implique en rien la connaissance des phénomènes dont il dépend.

Notre conscience est ainsi une fonction parmi d'autres fonctions, un acte déterminé, qui reflète certaines conditions immédiates de sa détermination, mais qui ne

contient pas initialement la connaissance de ses causes ou de ses conséquences (secrétions, phénomènes cérébraux, instincts, besoins). Notre sensibilité interne (proprio-ceptive) est étroitement limitée et conditionnée. Notre conscience n'est pas spontanément un reflet développé de ce qui se passe « en nous » ; elle nous présente certaines relations réelles avec les objets plus que nos phénomènes internes. Ni le cerveau, ni l'œil, ni l'oreille ne savent ce qui se passe en eux. Et c'est ainsi que notre conscience est rapport, acte, énergie. Nous sommes conscients en autre que nous : dans les objets *sur qui* nous agissons, avec qui nous constituons momentanément une relation. Nos sensations ne sont ni objectives ni subjectives, ni en nous ni dans les choses, mais dans les deux, dans le rapport réel et l'unité indifférenciée du sujet et de l'objet.

Cette limitation de la conscience n'est pas un travestissement. Elle n'est ni vraie ni fausse. Elle n'est qu'un point de départ, un fait biologique réel.

Les grandes métaphysiques n'ont donc été, en leur meilleur sens, que les critiques de cette conscience biologique : de sa limitation. Elles sont donc malgré leurs prétentions *restées sur ce plan*.

Et c'est bien sur ce plan que reste la théorie idéaliste du travestissement et de l'erreur — dans la mesure où les idéalistes ont soupçonné une opération mystificatrice. Pour eux, selon qui le monde est intérieur à l'Esprit, les éléments de notre perception et avant tout nos sensations sont projetés au dehors par une véritable illusion qui fait apparaître une extériorité (objets, espace) là où il n'existe en vérité qu'Esprit, raison, pensée, chose mentale. (On retrouverait dans tous les grands métaphysiciens sous des formes variées cette théorie.)

A quel niveau s'opère une telle projection, supposée réelle ? au niveau de la sensation, donc sur le plan biologique. *L'abstraction métaphysique n'est pas sortie du plan biologique.*

Ces théories ne sont pas une théorie de l'erreur ; elles sont elles-mêmes une mystification idéaliste. Elles transforment le problème de l'erreur en un doute vis-à-vis du monde et de l'action. Elles rendent la constitution physiologique de l'homme — la « nature de l'homme » —

responsable de l'erreur, pour en innocenter toute la vie sociale et politique.

En se débarrassant de l'idéalisme on transporte la théorie de la connaissance — de la vérité et de l'erreur — sur le plan qui est le sien, et qui est spécifiquement humain : le plan historique et social.

Au point de départ biologique la conscience, n'étant qu'une fonction et un acte, ne peut être ni vraie ni fausse. Elle est seulement un fait réel. Ensuite la pratique sociale se détache et s'élève au-dessus du plan biologique, en créant une immense foule de notions, d'interprétations, de techniques ; alors seulement les idées peuvent être dites vraies ou fausses.

Le premier travail d'une véritable théorie de la connaissance, après avoir pris position et établi ses bases (unité de la théorie et de la pratique et primat de la pratique, lois générales du mouvement et du développement dialectique, dépassement de la logique formelle et de l'idéalisme métaphysique) est donc d'explorer cet amas idéologique, d'en sérier les formations, de saisir la succession des sédiments. La géologie nous a déjà fourni un symbolisme pour expliquer ce travail. Des formations successives se sont juxtaposées et mélangées ; des couches intermédiaires ont disparu. Des éruptions volcaniques dispersent les sédiments et leur mêlent des roches d'origine profonde. Certains éléments se trouvent transportés loin de leur lieu de formation. L'ensemble se présente comme un chaos, comme une énigme d'abord acceptée et pas même aperçue comme énigme. Puis un patient labeur permet d'ordonner historiquement et génétiquement cette immense matière. Ses lois apparaissent.

Pour le théoricien de la connaissance, il s'agit aujourd'hui de quitter définitivement la manière idéaliste de poser le problème (ne pas voir l'énigme, l'accepter comme un grand mystère) et aussi de dépasser le matérialisme élémentaire. Il existe une actualité idéologique. Le problème actuel est l'inventaire de notre conscience, l'analyse du contenu de cette conscience.

Notre conscience est encombrée de comportements, de survivances et de moments dépassés. Nous appartenons à un secteur qui a une longue histoire. D'où nos pro-

blèmes propres. A nous de réduire notre « inconscient » en l'arrachant à l'inexpérimenté et à l'inconnu, en l'analysant et en raccordant les contenus de la conscience individuelle, de la conscience sociale et de leur conflit.

Au cours de cette analyse — basée sur des principes matérialistes et sur une méthodologie dialectique — on s'aperçoit qu'il y a lieu d'opérer un immense redressement. Redressement et mise en ordre de la conscience et des idées s'opèrent simultanément.

Jusqu'à Marx, la connaissance (de la nature et surtout des hommes) a partagé les illusions successives engendrées par les situations et par les hommes. Elle reprenait les termes dans lesquels ils parlaient d'eux-mêmes. Cette théorie de la connaissance était à la fois naïve et complice : en ce sens encore elle n'était pas établie sur le plan de la connaissance et elle ne dominait aucune apparence. Marx et le matérialisme révolutionnaire ont rompu cet envoûtement de la pensée.

Les hommes ont toujours agi — jusqu'à l'époque prolétarienne — sans bien savoir ce qu'ils faisaient et ce qui sortirait de leur action. Cette ignorance a fait jusqu'ici partie du drame. Des idées ont toujours été les motifs des actes. Le drame consiste précisément en ce que les idées ont toujours été les recéleuses de l'inconnu, les appâts, les pièges — elles qui se disaient *vraies*. La vérité n'avait pas pleinement commencé. Les idées contenaient une vérité, elles n'étaient pas vraies. Il faut encore trouver leur vérité.

Toute l'activité humaine a ainsi été emportée dans un mouvement tourbillonnaire, dans une spirale ascendante jalonnée d'incidents et d'échecs provisoires. Les hommes ont toujours été dupes. Il le fallait sans doute pour qu'ils sortent du biologique et du primitif, et qu'ils se lancent dans l'immense aventure, dans l'immense malheur de l'histoire et de la conscience, dans le tourbillon. Il leur a fallu se perdre, se chercher, s'égarer, se trouver. Aliénation — dont maintenant nous savons le sens. L'époque de la révolution totale nous apporte cette immense délivrance, dont nous commençons à peine à sentir le prix. Nous savons où nous allons. La vie se pressent ; son vent, son haleine, son odeur nous atteignent. Le tourment de la conscience est déjà allégé.



L'interrogation passionnée et torturante sur l'être et le néant, sur la conscience et la pensée — les bonds désespérés qui se heurtent et s'ensanglantent aux limites étroites de l'être individuel — les appels au néant, les tentations héroïques et folles de réalisation de soi dans l'irréel, tout cela nous est déjà épargné. Déjà, malgré le trouble du temps. L'esprit vrai, l'esprit matérialiste est déjà inauguré. La révolution totale a commencé — et spirituellement, par cette délivrance. Nous sommes déjà comme des obsédés guéris. L'obsession de Dieu, l'obsession de l'être et du néant, la brûlure de l'inconnu en plein cœur du connu, *l'autre*, qui nous poursuivait en nous-mêmes — cette aliénation au sens terrible du mot, cette folie est finie. Même si nous ne vivons pas notre but, notre vie a son sens et nous savons quel est l'accomplissement. L'angoisse métaphysique a fini son temps. Quelle immense victoire ! pour qui a pu sentir ou retrouver dans les hommes les meilleurs du passé et de ce présent la nature hallucinante du tourment, il y a vraiment là une immense victoire. une révolution déjà. Un rêve, un souvenir d'enfance de l'humanité, un sanglot qui revenait chaque nuit dans l'insomnie ou le rêve, s'est enfui et se dissout dans l'air...

L'époque vraie commence : l'époque de la connaissance. L'apparence est dépassée définitivement. Les faux ou partiels dépassements idéologiques de l'apparence, déterminés par les conditions de l'apparence et par l'apparence elle-même, les *solutions* fausses ou partielles, sont dépassés eux-mêmes.

Nous pouvons saisir les lois de l'apparence qui sont des lois d'ordre social. Le redressement est commencé. Nous avons ébauché ici la méthodologie de ce travail, qui ne s'accomplira d'ailleurs qu'en se différenciant : science des idéologies, science des formations économico-sociales, polémiques politiques (car, signe des temps, la théorie de la connaissance a une portée politique consciente !)

Ce redressement de la connaissance et des représentations s'achèvera par une critique de la pratique, en tant qu'origine des idées et des illusions, *par une critique de la vie quotidienne* qui reste l'objectif dernier de toutes ces recherches préalables et qui, commencée par

l'époque révolutionnaire, sous forme de science et de satire idéologique précise, ne s'achèvera qu'avec la transformation complète de la vie.

Le déterminisme de l'histoire est une apparence et une réalité. Une réalité : les hommes ont été poussés en avant par les conditions de leur activité. Une apparence : il n'y a pas eu de destin, pesant du dehors sur l'humanité. L'activité des hommes et l'interaction de tous ses éléments ont produit ce déterminisme. Ainsi tombe déjà la vision mystificatrice du destin et de la fatalité. Spirituellement nous passons déjà dans le domaine de la liberté. La liberté réelle commence avec la vérité totale. La liberté réelle est la connaissance du déterminisme, le dépassement du déterminisme comme tel et sa manifestation comme apparence, l'unité donc du déterminisme et de la liberté.

Par la gestion consciente et planifiée des choses, par le dépassement de la division du travail, par la surabondance des moyens matériels de la vie, par la suppression des conflits intérieurs et l'unité des éléments de l'humain, la liberté deviendra de plus en plus réelle. La Liberté humaine dépassera ainsi le déterminisme biologique et le déterminisme social comme moments de la liberté. Elle produira, comme unité et totalité de l'humain, sa propre détermination et sera ainsi concrète en chacun et en tous.

*
* *

Le matérialisme dialectique élimine les philosophies — faciles et en somme bien vulgaires — où la conscience se débarrasse du monde extérieur et n'a plus affaire qu'à elle-même. N'ont-elles pas un petit air de sans-gêne, ces subtiles métaphysiques, un air d'être « en famille » et « entre copains », une allure un peu sale et infantile de tripotage vicieux et complice ? Le spiritualisme est plus qu'une sublimation prétentieuse et curieusement dupe. C'est un onanisme répugnant, que fuit la santé charnelle.

Le matérialisme part de ce fait, évident dès que les ombres idéalistes se dissipent : la vie, la praxis — ce que font les hommes, ce qu'ils sont, leurs rapports entre eux et avec la nature, leur condition objective — déter-

mine leur conscience. Les marxistes ont ainsi déterminé, pour les différentes époques, la réalité explicative, la *base*. Cette détermination des modes de production, des différents types de société et de luttes sociales, a été opérée dans ses grandes lignes par Marx lui-même.

Beaucoup de marxistes considèrent que la science est terminée. Ils ont tort. Entre les idées et la base économique il n'existe aucun lien mécanique. — Un groupe social fondé sur la production agricole a des dieux et des idées en rapport avec cette base. Mais tous les groupes sociaux fondés sur l'agriculture n'ont pas les mêmes dieux, les mêmes idées, le même langage ou les mêmes institutions. Il faut donc suivre concrètement l'histoire des formations économique-sociales.

Il ne suffit pas de déceler la base explicative des « superstructures ». Il faut aussi faire le chemin inverse : passer de la base à la conscience comme ensemble de représentations, de sentiments, d'idéologies.

En d'autres termes il faut une théorie matérialiste et dialectique des idéologies et de la conscience, de leur formation, de leur interaction, de leur développement.

Cette théorie est-elle contenue dans Hegel, Marx, Engels? Oui, elle y est indiquée et ébauchée. A-t-elle été développée par eux? Non.

D'où le long malentendu. Le matérialisme semblait nier les idées et surtout les autres idées que lui-même. Il semblait à beaucoup un dogme, non dépourvu d'intérêt, de séduction, mais un parmi les autres dogmes théoriques. Il lui manquait, pour réfuter les autres idéologies, un rapport plus souple avec elles, autre que celui d'un dogmatisme avec ses adversaires. La discussion, dans la mesure où des événements sensationnels ne venaient pas la résoudre en l'interrompant, était le classique dialogue des théoriciens : « j'ai raison — non c'est moi. »

Il manquait au matérialisme cette ruse : expliquer concrètement et irrésistiblement les adversaires à eux-mêmes et à tous — expliquer pourquoi l'explication véritable n'apparaît pas immédiatement et spontanément à la conscience de tout homme « sincère ».

Indispensable pour accroître l'efficacité polémique du matérialisme en intégrant l'idéalisme au lieu de tenter

uniquement l'assaut de front, ce travail supposait un développement de la conception matérialiste du monde.

« La conscience est reflet... La conscience est déterminée par l'être... » telles sont les affirmations fondamentales du matérialisme.

Mais une objection vient aussitôt, et qui est peut-être la seule, parce qu'elle contient toutes les autres et qu'elle est contenue dans toutes.

Si la conscience est déterminée par l'être, comment se fait-il qu'on puisse penser autrement, que cela ne soit pas immédiatement évident ? « Si c'était vrai, je le saurais, je le sentirais ; je sens au contraire que ma conscience n'est pas un reflet, mais qu'elle est complexe ; elle est acte. Comment se fait-il qu'il y ait dans la conscience des éléments irréels, de votre propre aveu, donc qui ne sont pas des reflets ? »

La définition matérialiste ne semble pas correspondre au sentiment immédiat alors qu'elle devrait plus étroitement que toute autre le « refléter ». L'idée du reflet semble exclure la possibilité de l'erreur et se contredire quand elle lutte contre des illusions idéologiques et des erreurs de la conscience.

Tel est, nous semble-t-il, le fond des objections et des défiances envers la théorie du matérialisme dialectique.

Tant qu'on n'aura pas expliqué la conscience telle qu'elle est et se sent, elle aura des raisons pour se trouver substantielle. Elle gardera le sentiment d'être autonome ; et ce sentiment lui paraîtra la vérité et le principe de la philosophie. L'idéalisme restera spontané et irréductible !

Marx nous a donné des modèles de polémiques, où l'adversaire n'est pas seulement bâtonné mais retourné, tranché menu, expliqué. Il faut généraliser cette méthode.

Nous avons montré dans ce travail que la notion matérialiste de *réel* est précisément très loin d'être brutale, abstraite et « matérielle ». C'est la plus souple des notions. Il n'existe pas une « réalité » mécaniquement reflétée dans la conscience. Le capital est fétiche, à la fois irréel et réel. Certaines abstractions expriment et contiennent ce caractère double. Le réel, dès la fin de la période biologique, sort de lui-même, entre dans un développement complexe en *s'aliénant*.

Le réel se dépasse en sortant de lui-même, et dans le développement du réel l'irréel est traversé et manifesté comme tel ; et le terme réel du développement, l'homme total n'est atteint qu'en dépassant l'irréel. Cependant jamais l'irréel ne s'isole et n'apparaît « en soi ».

Exemple fondamental : l'abstraction. L'abstrait n'est pas ; la pensée qui suit la direction de l'abstraction tombe dans l'erreur. Les fétiches (marchandise, argent, capital) sont irréels en tant qu'abstractions. La métaphysique est fautive en étant abstraite.

Le concret opposé à l'abstrait et érigé en mot d'ordre est d'ailleurs *lui-même une abstraction*. Opposer le fait à la pensée et le particulier au général, c'est isoler le fait et le particulier en les séparant, donc en les abstrayant. Le concret épisodique, le détail, l'anecdote sont des abstractions. Opposer le concret à l'abstrait, c'est opposer la qualité à la quantité, le psychologique au social, le travail artisanal au travail industriel, la vie médiocre à la grande puissance sur la nature, l'intérieur à l'action, l'expression à la réalité ; cette dichotomie est spécifiquement fasciste. Pour le dialecticien, l'abstrait a un sens et une fonction, donc une réalité. Il est un moment de la pensée. (La réflexion comporte une médiation et un dépassement de l'abstrait et de l'apparent). L'abstraction surgit de la confrontation sociale des activités individuelles et des travaux qualitatifs — et de la pensée spécialisée. Elle doit être dépassée ; elle est irréalité, fétichisme, unilatéralité, aliénation — et cependant indispensable comme moment et fonction.

Il faut donc examiner la réalité de ce qui n'est pas substantiellement réel, et qui sans exister « en soi » existe cependant en nous et *pour nous*. Les abstractions sont réelles en un sens, pour la conscience sociale : en même temps qu'elles jouent un rôle profondément efficace dans l'organisation sociale (quantité, marchandise) elles interviennent réellement dans la formation des idéologies et du travestissement idéologique. Réel et irréel, apparence et réalité s'enveloppent.

1° *La conscience est un reflet*. — Cette formule fondamentale du matérialisme signifie que la conscience n'est pas substantielle ni indépendante. Elle n'a pas de pouvoir autonome. Elle n'est donc pas une substance

antérieure à l'être et n'ajoute rien de substantiel à l'être dont elle est conscience et qui la détermine.

2° *La conscience n'est pas un reflet.* — Cette formule est la simple expression du fait de l'erreur et de l'abstraction. La conscience (et toute idéologie jusqu'à l'idéologie prolétarienne) ignore sa base pratique et la réalité qu'elle exprime, et sa propre réalité. Dans et pour la conscience l'irréel a une fonction. Le réel déborde la pensée et il est dépassé par elle. Les rapports sont travestis dans la conscience sociale. Il y a un « inconscient », c'est-à-dire un contenu de la conscience qui la détermine mais qu'elle ne reflète pas, ne saisit pas, ne connaît pas (de telle sorte que cet inconscient peut être fétichisé par Freud sous forme de substance psychologique).

La conscience n'est donc pas un reflet. Que signifie cette deuxième formule en contradiction avec la première ? Signifie-t-elle que le matérialisme est faux ? L'une des deux formules est-elle fautive si l'autre est vraie ?

Pas du tout. Nous devons atteindre l'unité de ces formules et dépasser leur opposition. Ce conflit dialectique exprime justement le développement interne du matérialisme comme doctrine, ainsi que de la réalité historique qu'il exprime.

Dans la crise révolutionnaire, toutes les conditions objectives étant réalisées, quel est le dernier élément ? c'est le facteur subjectif, la conscience. La conscience est bien à ce moment créatrice d'événements et de réalités, moment indispensable. Elle n'est pas reflet mécanique de l'accompli. Si elle est inhibée par des manœuvres idéologiques (mystifications fascistes) la solution révolutionnaire est arrêtée provisoirement et retardée.

Biologiquement, la conscience n'est pas un reflet, c'est un *acte* organiquement déterminé. — Socialement et au début, dans l'état d'indifférenciation, la conscience humaine est un *acte* social et en même temps un *reflet* de l'informe réalité sociale.

Mais en approchant du règne de la liberté et de ce passage de la fatalité à la Liberté, qui est justement la Révolution, la conscience (tout en connaissant ses conditions, c'est-à-dire sans revendiquer une indépendance

métaphysique) ne devient-elle pas de plus en plus efficiente ?

Cesse-t-elle d'être un reflet ? Cesse-t-elle d'être déterminée par des conditions objectives ? Non. Cette formule reste vraie, mais elle devient unilatérale, partielle. La conscience ne devient libre qu'en se reconnaissant comme déterminée et en connaissant le déterminisme. Réciproquement elle tire de ces connaissances une puissance pratique qui fait d'elle plus et autre chose qu'un simple reflet.

Ni l'idée d'*expression*, ni celle de *reflet* n'épuisent l'acte de conscience développée, qui cependant est expression et reflet.

Cette contradiction signifie donc que la conscience est en devenir. Elle devient, elle dépasse la condition de reflet. Devient-elle substance, c'est-à-dire quelque chose qui « est » en soi ? Non. Jamais elle ne s'isole de la praxis. Son contenu reste toujours socialement déterminé. La forme idéologique ne se sépare jamais du contenu, et cependant cette forme est distincte du contenu. La conscience *devient réelle*. Comme toute réalité, elle se forme. Elle dépasse ses moments successifs, sans d'ailleurs les abolir. Partie de l'état de reflet, elle reste reflet. Cependant l'erreur et l'abstraction, le développement de l'aliénation montrent que la conscience devient acte réel, saisie active. A travers l'aliénation (socialement et réellement déterminée), l'humain, donc la conscience, deviennent réalité. Cette réalité n'est pas hors de la nature ; c'est une réalité humaine dans la nature, en lutte avec la nature mais dans une unité avec elle, constituée par la praxis et le travail producteur. L'acte humain — le « pour nous », enveloppe, développe, achève l'acte biologique de conscience.

La conscience de l'homme nouveau ajoutera *poétiquement* et librement à ces conditions matérielles, dans la société communiste, des sentiments et des idées encore imprévisibles. La culture sera créatrice.

La contradiction analysée et résolue signifie que le matérialisme dialectique ne doit pas stagner dans la répétition des mêmes formules, mais poser et résoudre ses propres problèmes.

Le matérialisme dialectique peut et doit donner une

théorie de l'erreur, de l'apparence, de la vérité, de la conscience. Alors seulement il peut envahir le terrain de l'adversaire et l'envelopper. Jusqu'ici l'idéalisme a pu suivre une tactique assez simple. Il prétendait englober le matérialisme et expliquer tout ce qu'explique le matérialisme (action sur la nature, invention technique, développement de l'économie), mais en prenant comme point de départ l'inexplicable pour le matérialisme (culture, humain, spirituel, liberté, conscience).

Cette tactique était facilitée par l'état mystificateur, en régime capitaliste, des sciences dites « humaines » ou « morales ». Elles refusent de partir des fondements et de la base ; elles restent dans les nuées métaphysiques. Elles ne sont ni scientifiques, ni « humaines ». Belle occasion pour pêcher en eau trouble !

Les marxistes, par leur rigidité, ont rendu possible cette tactique. Dès qu'ils étaient sérieux et qu'ils ne se contentaient pas, à la social-démocrate, d'un humanisme bourgeois coloré de sociologie ou d'économisme, les marxistes faisaient trop souvent du marxisme un lourd dogme, une répétition lassante des mêmes éléments. (Phrases entendues mille fois sur le devenir éternel, sur les contraires, sur les besoins matériels, — réfutées en apparence par toutes les efflorescences brillantes de l'Esprit !)

Ce matérialisme élémentaire parlait des contradictions — mais pas beaucoup de l'unité des contraires. Du devenir mais pas beaucoup du dépassement. De la réalité, mais guère de l'apparence. De l'économie (et pas toujours de façon précise !) mais pas du tout du fétichisme économique, etc.

De cette doctrine si souple, si expressive du drame cosmique et humain avec tous ses incidents, les mauvais marxistes ont fait une doctrine guindée, qu'il n'y avait plus qu'à protéger et à vulgariser indéfiniment.

Les adversaires sont venus les chercher dans la citadelle, et ont obligé les matérialistes à sortir pour le combat en campagne. Les contraires ? — Nos fascistes — avec Mussolini et ses « philosophes » — acceptent le rôle essentiel des contraires et de leur lutte. Le devenir ? Rien ne peut leur faire davantage plaisir. Au bout du devenir, l'État dynamique et racial ! — Il ne s'agit plus maintenant de répéter ces formules sommaires. Cha-

que mot est retourné contre nous. — Contraires ? pas suffisant : unité des contraires, mouvement qui les unit et les traverse et les *dépasse* à travers leur lutte même. Devenir ? Pas suffisant. Troisième terme, négation de la négation, exhaussement et contenu gardé en étant transformé, développement et moments, montée en spirale, bonds. Critique de la démocratie bourgeoise ? Oui, mais aussi, mais surtout théorie d'une démocratie *plus réelle, plus élevée* (aufgehoben) *identique* à la dictature du prolétariat. Voilà où nous en sommes — dans l'actualité idéologique.

Les marxistes — sauf Lénine — ont laissé le marxisme s'enrober dans la mystification. La plus vaste doctrine, qui enveloppe et dépasse toutes les autres, a paru la plus sommaire. L'idée la plus large et la plus exigeante de la *vérité* — un bond dans la force et l'ampleur du vrai — a passé pour la justification après coup d'un empirisme politique. La dialectique qui donne la clef des idées et de leur rôle a passé pour les supprimer dédaigneusement dans un « fatalisme économique ». La plus humaine de visions du monde a passé pour la théorisation de l'in-humain. On a parlé de « vérité de classe » avec lourdeur et pédanterie, tout comme les autres parlent de science aryenne, et comme s'il y avait une vérité différente en régime bourgeois et en régime prolétarien — comme si la vérité révolutionnaire n'était pas simplement la vérité !

Nous ne nous lasserons pas de dénoncer ces trahisons par facilité, par niaiserie.

Vérité partielle dans la mystification ; mystification dans les moments de la vérité ; vérité-erreur dépassée ; telle est la position dialectique : la vérité au sens *philosophique* mais renouvelé et *dépassé*.

Toutes les idéologies ont correspondu à des intérêts et à des attitudes de classe. Mais en *même temps*, elles comportaient une sincérité, elles ont eu une base sociale. Elles ont été la conscience telle qu'elle pouvait s'apparaître à un moment donné. Elles ont toujours eu un contenu et une vérité. Elles ont donc été des moments de la pensée et de la Vérité.

Marx n'a jamais exclu, loin de là, cette vision du devenir — qui est rigoureusement liée au matérialisme historique. Ce matérialisme, bien compris, comporte l'ana-

lyse de la forme et du contenu des idéologies, de leur spécificité, de leur succession, de leur vérité.

Marx nomme fréquemment *mystification* le travestissement de l'idée adéquate (à propre de Hegel, à propos des économistes vulgaires). — La théorie de l'aliénation est masquée dans l'œuvre de Marx par le développement lui-même de sa pensée. Elle lui apparaît au début en termes hégéliens comme aliénation de l'Esprit. Puis, dans la période influencée par l'anthropologie de Feuerbach, comme perte de l'humain. Dans la période des œuvres économiques, il semble que Marx abolit purement et simplement le point de vue philosophique ; comme si le développement de sa pensée n'était pas lui-même une dialectique, donc un « aufheben », une montée en spirale où tout est dépassé sans être aboli ! Le point de vue philosophique est dépassé, mais non pas supprimé. S'il y a eu bond dans la pensée de Marx, au temps de « Misère de la philosophie », il n'y a pas eu rupture. La période humaniste ne détruit pas la période hégélienne et n'est pas détruite par la période économique. Le point de vue humaniste est intégré au développement ultérieur. De même la position philosophique du début. La théorie de l'aliénation (entfremdung, entäusserung) est prise dans Hegel. Certes elle disparaît dans sa forme idéaliste. Mais qu'est la théorie du fétichisme sinon le développement économique et matérialiste de la théorie de l'aliénation ? Elle est dépassée mais intégrée à cette doctrine plus large, qui devient science, expression de la praxis, matérialisme ! Là où il y avait un mystère métaphysique — dans l'aliénation hégélienne — il y a maintenant fait historique, explication déterminée. Et c'est la seule différence.

Notre thèse suppose donc l'unité de la pensée de Marx dans son développement, et notamment l'unité de la philosophie et de la science économique.

S'il fallait encore des preuves, nous montrerions les cent dernières pages de *l'Histoire des Doctrines économiques* où dans une prodigieuse vue d'ensemble, Marx exprime en ces termes d'aliénation et de fétichisme toute la théorie du Capital.

Nous avons tenté d'élargir la théorie de la mystification, d'en tirer les linéaments d'une théorie sociologi-

que de la connaissance et de l'appliquer à quelques problèmes actuels.

La théorie générale de la mystification est ainsi une contribution à l'étude des superstructures.

Dans la période actuelle, cette théorie nous a semblé particulièrement importante. Elle doit développer la méfiance lucide envers les informations et les idées capitalistes. Au moment où la marge entre la conscience et la réalité est utilisée si habilement par le fascisme, elle aidera à dénoncer concrètement les stratagèmes de l'idéologie. Elle aidera à maintenir l'optimisme et la loyauté intellectuels, à sauver la confiance dans la vérité et dans cette victoire finale de la vérité qui a toujours fait partie des « valeurs » spirituelles authentiques.

Le pessimisme, le désespoir de pas mal de gens devant la confusion et « l'impossibilité de s'y retrouver » seraient comiques s'ils ne les amenaient pas au vertige mental et à toutes les capitulations de l'intelligence. Nous avons montré que leur pessimisme intellectuel vient de ce qu'ils pensent avec de vieilles catégories logiques. Pour nous, le mensonge relève des lois dialectiques ; le pire cabotinage n'y échappe pas. Si l'apparence arrive à être le contraire du réel, cela prouve encore l'existence du réel et de ses lois.

Ce sentiment ou ce pressentiment est au fond de la certitude intellectuelle et révolutionnaire. La réalité continue à être, à vivre, à agir sous le vêtement des mensonges pour le faire éclater.

Ni siècle des lumières — certes non ! — ni fin de tout. Au contraire, commencement de tout, commencement de la lumière, suprême tension, paroxysme de mensonge, effort de cette étrange bête insaisissable pour saisir et dévorer le réel. Mais comme se tend la pellicule qui cerne l'œuf prêt à éclore, le mensonge va laisser passer l'irruption révolutionnaire du vrai. Et même en face de sa tentative monstrueuse, nous ne cédon pas à l'épouvante. Nous nous répétons cette formule, plus magnifiquement rationnelle que les proclamation de l'éternelle Raison :

« *Le mensonge a ses lois et sa vérité* ». Cette formule ne doit pas rester dans l'abstrait. Elle peut s'appliquer à chaque cas, chaque lancement d'idée, à chaque mode ou

nouveauté capitaliste. Chaque fois nous devons déceler et dénoncer la réalité contraire à l'apparence. Ainsi deviendra pratiquement efficace la théorie de la connaissance. Le temps des mystifications géantes n'est pas terminé. A nous de faire pénétrer dans chacun de leurs torves détails la lucidité dialectique.

Nov. 1933-avril 1934.

QUELQUES TEXTES

Nota. — Parmi les très nombreux textes de Marx-Engels-Lénine relatifs aux sujets abordés dans cet essai, nous en avons choisi un certain nombre dont nous donnons ici de larges extraits. Volontairement, pour alléger notre argumentation, nous avons mis en supplément à ce volume ces fragments dont la plupart sont inédits en français.

de la monnaie, c'est-à-dire de la quantité de monnaie en circulation, et de la manière dont elle est utilisée. On a vu que la monnaie est un bien rare, et que sa rareté est due à la difficulté de la produire. C'est pourquoi elle a une valeur, et que cette valeur est déterminée par la quantité de monnaie en circulation. On a vu aussi que la monnaie est un bien qui peut être utilisé de différentes manières, et que cette utilisation est déterminée par la demande et l'offre de monnaie.

Monnaie et crédit.

QUELQUES TEXTES

« La monnaie est un bien rare, et sa rareté est due à la difficulté de la produire. C'est pourquoi elle a une valeur, et que cette valeur est déterminée par la quantité de monnaie en circulation. On a vu aussi que la monnaie est un bien qui peut être utilisé de différentes manières, et que cette utilisation est déterminée par la demande et l'offre de monnaie. »

I

EXTRAITS D'UNE LETTRE D'ENGELS A CONRAD SCHMIDT
(Londres, le 27 octobre 1890.)

... La réflexion des rapports économiques sous forme de principes de droit est nécessairement inversée. Le processus se déroule sans que ses acteurs en deviennent conscients. Le juriste imagine qu'il opère avec des propositions à priori tandis que celles-ci sont seulement des reflets du processus économique. Ainsi tout se trouve renversé, sens dessus dessous. Ce reflet inversé, tant qu'il n'est pas reconnu pour ce qu'il est, constitue ce que nous appelons des conceptions idéologiques. Qu'il soit en mesure de réagir sur la base économique et jusqu'à un certain point de les modifier, me paraît évident...

... Et maintenant, pour ce qui est de ces royaumes idéologiques qui s'élèvent encore plus haut dans les nuages — la religion, la philosophie, etc. — ils ont tous depuis les jours préhistoriques un fonds déjà découvert et traditionnellement accepté de — ce que nous appellerons aujourd'hui du délire (allemand : Bloedsinn). Toutes ces idées erronées sur la nature, sur la création de l'homme, les esprits et les forces magiques ont, comme base, dans l'ensemble, des raisons économiques négatives. De fausses idées sur la nature, correspondent au développement économique primitif de la période préhistorique ; mais souvent elles sont conditionnées et même causées par le développement économique. Cependant, même si le besoin économique a été la force motrice principale dans l'avance de la connaissance naturelle, et l'est devenu encore davantage, il serait complètement pédant de chercher à découvrir des causes économiques pour toute la superstition primitive... L'histoire de la science est l'histoire de l'élimination progressive de la superstition, c'est-à-dire son remplacement par de nouvelles superstitions mais toujours moins absurdes. Les

hommes qui les fournissent appartiennent à une sphère spéciale dans la division du travail et ils s'imaginent qu'ils agissent dans un domaine indépendant. Et en tant qu'ils constituent un groupe indépendant à l'intérieur de la division sociale du travail, leur production, y compris leurs erreurs, exerce une influence qui réagit sur l'entière évolution de la société, et même de l'économie. Néanmoins ils restent sous l'influence du développement économique. Par exemple, dans la philosophie, il est très facile de le démontrer pour la période bourgeoise. Hobbes fut le premier matérialiste moderne (dans le sens dix-huitième siècle), mais un absolutiste à une époque où dans l'Europe entière la monarchie absolue jouissait de l'acmé de son pouvoir et en Angleterre entreprenait la lutte contre le peuple. Locke, en religion et en politique, fut un fils du compromis de classe de 1688. Les déistes anglais, et leurs disciples les plus logiques, les matérialistes français, furent les premiers véritables philosophes de la bourgeoisie — de la bourgeoisie française, et même de la révolution bourgeoise. Dans la philosophie allemande, depuis Kant à Hegel, le philistin allemand avance — tantôt positivement, tantôt négativement. Mais comme domaine défini à l'intérieur de la division du travail, la philosophie de chaque époque présuppose une certaine matière intellectuelle qu'elle hérite de ses prédécesseurs et qui est son propre point de départ. C'est pourquoi la philosophie peut jouer le premier violon dans des pays arriérés économiquement ; par exemple, la France du dix-huitième siècle comme opposée à l'Angleterre sur la philosophie de qui la sienne propre était basée ; et plus tard, l'Allemagne comme opposée aux deux. Mais en France comme en Allemagne, la philosophie et l'éclosion générale de l'activité littéraire de cette époque étaient un résultat de l'avance économique. La suprématie finale du développement économique même dans ces domaines est établie, mais elle prend place dans les conditions spécifiques pour ce domaine ; par exemple, en philosophie, par l'effet des influences économiques (qui exercent une influence par des formes déguisées, politiques et autres) sur la matière philosophique existante transmise par les prédécesseurs philosophiques. Par elle-même l'économie ne produit pas ici un reflet direct ; mais elle détermine le genre du changement et du développement que la matière intellectuelle déjà existante reçoit, et même cela, la plupart du temps, indirectement, puisque ce sont les reflets politiques, juridiques et moraux qui exercent la plus grande influence sur la philosophie...

... Si Barth s'imagine que nous nions toutes les réac-

tions des reflets politiques, etc., du mouvement économique sur ce mouvement lui-même, il se bat simplement contre des moulins à vent. Qu'il jette un coup d'œil sur le Dix-Huit Brumaire de Marx, qui se borne presque à traiter le rôle spécial joué par les luttes politiques et les événements, naturellement à l'intérieur de leur dépendance générale des conditions économiques... Pourquoi lutterions-nous pour la dictature politique du prolétariat, si le pouvoir politique n'avait pas d'effets économiques ? La force (c'est-à-dire l'autorité de l'État) est aussi une puissance économique !...

II

D'UNE LETTRE D'ENGELS A J. BLOCH
(Londres, le 21 septembre 1890.)

... Marx et moi nous sommes partiellement responsables de ce fait que parfois nos disciples ont insisté sur les facteurs économiques plus qu'il ne fallait. Nous étions forcés d'insister sur leur caractère fondamental par opposition à nos adversaires qui le niaient, et nous n'avions pas toujours le temps, la place et l'occasion de rendre justice aux autres facteurs dans les interactions réciproques du processus historique. ... Malheureusement il n'arrive que trop souvent qu'une personne croie avoir compris complètement une théorie nouvelle et être capable de l'appliquer quand elle a repris ses idées fondamentales — même sous une forme incorrecte. Et de ce reproche je ne puis excepter beaucoup de récents « marxistes ». Il est certain qu'ils ont produit une curieuse espèce d'absurdités.

III

D'UNE LETTRE D'ENGELS A F. MEHRING (le 14 juillet 1893)

... Tous les deux nous (Marx et Engels) nous avons insisté — et nous étions forcés d'insister spécialement sur la dérivé des notions politiques, juridiques et autres notions idéologiques, et aussi des actions auxquelles elles ont mené, à partir des faits économiques fondamentaux. Conséquemment, nous avons négligé le côté formel, c'est-à-dire la manière dont ces idées sont nées, au profit de leur contenu.

Cela donna à nos adversaires une occasion de nous mal comprendre...

... L'idéologie est un processus qui bien entendu est conduit avec la conscience des soi-disant penseurs, mais avec une fausse conscience. La force motrice réelle qui la meut reste inconsciente, autrement ce ne serait pas un processus idéologique. Il crée pour lui-même imaginative-ment des forces motrices fausses ou apparentes. Puisque c'est un processus de pensée, il dérive son contenu et sa forme de la pensée pure, ou bien de la sienne propre ou bien de celle de ses prédécesseurs. Il travaille avec des matériaux conceptuels purs que malgré lui il considère comme le produit de la pensée et c'est pourquoi il ne cherche pas à établir ses rapports avec un processus plus éloigné et plus indépendant de la pensée. En vérité, il semble évident que puisque toute activité est « médiée » (vermittelt — transmise) par la pensée, elle est en définitive basée sur la pensée. L'idéologie historique (historique signifie ici politique, juridique, philosophique, théologique, bref, tous les domaines qui appartiennent à la société et non simplement à la nature) — l'idéologie historique est confrontée dans chaque domaine scientifique avec des matériaux qui ont été construits indépendamment de la pensée des générations précédentes, et qui ont subi un développement particulier indépendant à travers les esprits des générations suivantes. Des faits extérieurs à un domaine ou à un autre ont pu contribuer à déterminer ce développement, mais ces faits, en accord avec les présuppositions tacites, sont eux-mêmes de simples fruits d'un processus de pensée. Ainsi nous restons encore dans le royaume de la pensée pure qui a réussi si bien à digérer les faits les plus durs.

C'est cette apparence d'une histoire indépendante des constitutions d'État, des systèmes juridiques, des idéologies dans tous les domaines spéciaux, qui, avant tout, a aveuglé tant de gens. Quand Luther et Calvin « transcendent » la religion catholique officielle ; quand Hegel « transcende » Fichte et Kant ; et Rousseau, indirectement, avec son contrat social, le constitutionnaliste Montesquieu, — c'est un processus qui reste à l'intérieur de la théologie, de la philosophie et de la science politique. Il révèle simplement une phase dans l'histoire de ces domaines et n'émerge jamais du champ de la pensée pure. Depuis que l'illusion de l'éternité et du caractère ultime du système de production capitaliste est née, la réfutation des mercantilistes par les physiocrates et A. Smith a été considérée non comme un reflet intellectuel des faits économiques..., mais seulement comme

une victoire de la pensée, comme une vue correcte conquise à la fin dans les conditions réelles qui existeraient toujours et partout. Si seulement Richard Cœur de Lion et Philippe-Auguste avaient introduit le commerce libre, au lieu d'entreprendre des croisades, cinq siècles de misère et de stupidité nous auraient été évités.

Nous avons négligé cet aspect des choses... plus qu'il ne fut nécessaire. C'est la vieille histoire. Au début on néglige toujours la forme pour le contenu... J'ai fait moi-même cette erreur et on me l'a toujours reprochée...

Tout cela est lié avec la stupide conception des idéologies. Puisque nous avons nié que les diverses sphères idéologiques, qui jouent un rôle dans l'histoire, aient un développement historique indépendant, on a supposé que nous niions leur efficacité historique. A la base de cela est la notion anti-dialectique ordinaire de la cause et de l'effet, comme une relation polaire fixe, comme deux opposés, et la négligence complète de la réciprocité. Ces messieurs oublient, presque exprès, qu'un facteur historique, une fois amené à l'existence par un autre, en définitive économique, — est capable de réagir sur son milieu et même d'affecter ses causes...

IV

CITATIONS DE MARX (œuvre de jeunesse, GESAMTAUSGABE,
Erste Abteilung, Band 3)

Les extraits qui suivent sont pris dans le texte inédit dont un fragment a paru dans la revue *Avant-Poste* : « Critique de la Dialectique Hégélienne »).

Page 166 : ... Il s'agit maintenant de saisir les moments positifs (c'est-à-dire les éléments du dépassement, *ndt*) de la dialectique hégélienne, à l'intérieur de l'aliénation.

Le dépassement (*das Aufheben*) comme mouvement objectif qui réabsorbe en lui l'aliénation. — C'est l'idée de l'appropriation de l'essence objective par le dépassement de son aliénation; exprimée à l'intérieur de l'aliénation, c'est une intuition (*einsicht*) aliénée de l'objectivation réelle de l'homme, de l'appropriation réelle de son être objectif par la destruction de la notion (*Bestimmung*) aliénée du monde objectif, par son dépassement dans son être aliéné; — de même l'athéisme en tant qu'abolition (*aufhebung*) de dieu est l'avènement de l'humanisme théorique, de même

le communisme en tant qu'abolition de la propriété privée revendique la vie humaine réelle...

Page 167 : *Mais l'athéisme, le communisme ne sont pas une fuite, ne sont pas une abstraction, ni une perte du monde objectif créé par l'homme, de ses forces essentielles qui ont pris une forme objective, ni une pauvreté qui revient à une simplicité non naturelle, non développée. Tout au contraire, ils sont une conquête réelle (das Wirkliche werden), une réalisation de l'essence humaine qui arrive réellement pour l'homme...*

Page 167 : *Chez Hegel... ce mouvement de la création de soi, de l'objectivation de soi — en tant qu'aliénation de soi... — est la manifestation absolue de la vie humaine... qui a trouvé la paix en elle-même... C'est pourquoi la forme abstraite de ce mouvement, la dialectique, est considérée comme la vie humaine véritable, et comme c'est encore pourtant une abstraction, une aliénation de la vie humaine, elle passe pour un processus divin, donc le processus divin de l'homme — le processus qu'accomplit son essence abstraite, pure, séparée de lui, absolue.*

... Ce processus doit avoir un sujet ; mais on n'y obtient le sujet que comme résultat ; ce résultat qui est compris comme la conscience de soi absolue du sujet se connaissant lui-même et donc dieu, esprit absolu, Idée se connaissant et se réalisant elle-même...

Page 168 : *... Le rapport sujet-prédicat se trouve absolument inversé ; c'est le sujet-objet mystique ou la subjectivité dominante (uebergreifende) l'objet, le sujet absolu comme processus, comme sujet s'aliénant et revenant à lui de cette aliénation... un tournoiement pur incessant en soi-même...*

... C'est une conception formelle et abstraite de l'homme qui se crée et s'objective lui-même.

Comme pour Hegel l'homme est égal à la conscience de soi, l'objet aliéné, la réalité essentielle aliénée de l'homme n'est pas autre chose que la conscience, que la pensée de l'aliénation, son expression abstraite et sans contenu et sans réalité — la négation. C'est pourquoi le dépassement de l'aliénation n'est lui aussi que le dépassement abstrait, sans contenu de cette abstraction sans contenu, n'est que la négation de la négation. Ainsi l'activité pleine de contenu, vivante, sensible, concrète, de la réalisation de soi devient (chez Hegel) une simple abstraction, la négativité absolue, une abstraction qui à son tour est figée comme telle et est comprise comme activité indépendante, comme

activité tout court. Comme cette négativité abstraite n'est pas autre chose que la forme abstraite, sans contenu (inhaltslos) de l'acte vivant et réel dont nous parlons ci-dessus (c'est-à-dire la réalisation de l'homme, ndt), son contenu aussi ne peut être que formel, et peut s'obtenir au moyen de l'abstraction du contenu ancien. On obtient donc des formes abstraites — une abstraction générale — valables pour n'importe quel contenu, indifférentes à tout contenu, des formes de la pensée, des catégories logiques arrachées de l'esprit réel et de la nature réelle...

Page 169 (il s'agit ici du passage de l'Idée à la Nature, un des points les plus durs à avaler pour les commentateurs bourgeois! ndt) :

... L'abstraction qui se conçoit elle-même comme abstraction sait qu'elle n'est rien ; elle doit renoncer à elle-même, à l'abstraction, et ainsi elle parvient à une essence qui est son contraire, à la nature. Toute la logique est donc elle-même une preuve que la pensée abstraite pour elle-même n'est rien, que seule la nature est quelque chose.

L'idée absolue, l'idée abstraite qui « considérée dans son unité avec elle-même est contemplation » (Encyclopédie de Hegel, troisième édition, p. 222), qui, « dans sa vérité absolue se décide à délivrer librement le moment de sa particularité ou de sa première détermination et d'être autre, l'idée immédiate, comme son reflet, comme la nature... », toute cette idée qui fait des grimaces si bizarres et baroques, qui a causé tant de maux de tête aux hégéliens, n'est pas autre chose que l'abstraction, c'est-à-dire le penseur abstrait qui, sous l'aiguillon de l'expérience (durch die Erfahrung gewilzt) et éclairé par sa vérité se décide — sous de nombreuses conditions elles-mêmes fausses et abstraites — à renoncer à lui-même et à « délivrer librement »... son être autre, la nature... c'est-à-dire à quitter l'abstraction et à jeter un coup d'œil sur la nature « libérée » d'elle. L'idée abstraite qui devient immédiatement contemplation n'est pas autre chose que la pensée abstraite qui renonce à elle-même, et se décide à contempler (Anschauung). Tout ce passage de la logique à la philosophie de la nature n'est pas autre chose que le passage si difficile pour le penseur abstrait et pour cela si bizarrement décrit par lui, de l'abstraction à la contemplation. Le sentiment mystique qui pousse le philosophe de la pensée abstraite à la contemplation, est l'ennui, la nostalgie d'un contenu.

L'homme aliéné est aussi le penseur aliéné à son essence, c'est-à-dire à l'essence naturelle et humaine. Ses pensées sont donc je ne sais quels esprits figés extérieurs à la nature

et à l'homme. Hegel a rassemblé et enfermé dans sa Logique tous ces esprits figés, considérant chacun d'eux d'abord comme négation, c'est-à-dire comme aliénation (Entäußerung) de la pensée humaine, et puis comme négation de la négation, c'est-à-dire comme extériorisation (Ausserung) réelle de la pensée humaine; mais prisonnière elle-même de l'aliénation, cette négation de la négation est en partie le rétablissement de celle-ci dans son aliénation, et en partie le fait de l'arrêt à son acte (das Stehnbleiben bei dem Akt), le fait de se rapporter à soi-même dans l'aliénation comme être véritable de ces esprits figés...

Page 170 : ... Mais la nature aussi, prise abstraitement, pour elle-même, figée dans sa séparation d'avec l'homme, est pour l'homme rien du tout (nichts — néant). Il va de soi que le penseur abstrait qui s'est décidé à contempler la nature, la contemple abstraitement... le penseur n'a libéré la nature qu'en tant qu'être chimérique (gedankending)... Ou bien, pour parler une langue humaine, le penseur abstrait qui contemple la nature saura que les êtres que dans sa dialectique divine il se figurait créer du néant comme des purs produits de la pensée se suffisant à elle-même et ne regardant jamais la réalité, des produits de l'abstraction pure, il saura qu'ils ne sont que les abstractions de certaines déterminations de la nature (Naturbestimmungen).

V

AUTRES EXTRAITS DU « MANUSCRIT ÉCONOMICO-
PHILOSOPHIQUE » (1844)

(Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3. Berlin 1932)

Pages 82 à 84 : ... Il s'agit donc maintenant de saisir le rapport essentiel entre la propriété privée, la cupidité, la séparation du travail, du capital et de la propriété foncière, de l'échange et de la concurrence, de la valeur et de la dévaluation (entwertung) des hommes, du monopole et de la concurrence, etc., de toute cette aliénation (entfremdung) avec le système d'argent (geldsystem).

Ne soyons pas comme l'économiste politique qui, lorsqu'il veut expliquer, se place dans un état primitif imaginaire. Un tel état n'explique rien. Il ne fait que repousser le problème dans un lointain gris, brumeux. Il présuppose sous forme du fait, de l'événement, ce qu'il doit déduire,

notamment le rapport nécessaire entre deux choses, par exemple, entre la division du travail et l'échange. Ainsi la théologie explique le mal par le péché originel, c'est-à-dire que le fait, sous forme de l'histoire, est substitué à ce qu'il s'agit de déduire.

Notre point de départ est un fait économique-politique, contemporain.

L'ouvrier devient d'autant plus pauvre, qu'il produit davantage de richesse, que sa production gagne en puissance et en étendue. L'ouvrier devient une marchandise d'autant meilleur marché, qu'il produit davantage de marchandises. Avec la mise en valeur (verwertung) du monde des choses, la perte en valeur, la dévaluation (entwertung) du monde des hommes progresse en proportion directe. Le travail produit non seulement des marchandises; il se produit lui-même et l'ouvrier comme une marchandise, et, notamment dans la mesure dans laquelle il produit des marchandises en général.

Ce fait n'exprime que ceci : L'objet produit par le travail, son produit, s'oppose à lui comme une essence étrangère, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est cristallisé dans un objet, qui s'est fait objectif (Sachlich), il est l'objectivation (vergegenstaendlichung — réalisation) du travail. La réalisation du travail est son objectivation. Dans l'économie politique, cette réalisation du travail apparaît comme la dé-réalisation (entwirklichung) du travailleur; l'objectivation, comme la perte et l'esclavage de l'objet, l'appropriation comme séparation (entfremdung), comme aliénation (enttäusserung).

La réalisation du travail apparaît comme dé-réalisation si bien que l'ouvrier est dé-réalisé (entwirklicht) jusqu'à la mort par la faim. L'objectivation apparaît comme perte de l'objet si bien que l'ouvrier est volé des objets les plus nécessaires, non seulement pour la vie, mais encore pour le travail. Plus : le travail lui-même devient objet dont il ne peut s'emparer qu'au prix du plus grand effort et avec les interruptions les plus irrégulières. L'appropriation de l'objet apparaît comme séparation si bien que plus l'ouvrier produit des objets, moins il peut en posséder et plus il tombe sous la domination de son produit, le capital.

Dans la détermination que l'ouvrier se comporte envers le produit de son travail comme par rapport à un objet étranger se trouvent toutes ces conséquences. Car d'après cette prémisses il est clair que plus l'ouvrier se dépense en travail (sich ausarbeitet), plus puissant devient le monde étranger, objectif (gegenstandlich) qu'il crée en face de lui, plus pau-

vre il devient lui-même ainsi que son monde intérieur, moins de choses lui appartiennent à lui-même. Il en est de même dans la religion. Plus l'homme met en Dieu, moins il garde en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet ; mais alors elle ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet... Donc plus ce produit est grand, moins il est lui-même. L'aliénation (*entaüsserung*) de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient objet, existence extérieure (*aüsser*), mais qu'il existe en dehors de lui, indépendant, étranger et qu'il devient en face de lui une puissance indépendante — que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui comme étrangère et hostile.

Pages 84-86 : ... L'économie politique masque l'aliénation dans l'essence du travail par ce fait qu'elle ne considère pas le rapport immédiat du travailleur (du travail) et de la production. Bien sûr, le travail produit des merveilles pour les riches, mais il produit le dénûment pour le travailleur. Il produit des palais, mais des cavernes pour l'ouvrier. Il produit de la beauté, mais la mutilation pour l'ouvrier. Il remplace le travail par les machines, mais il rejette une partie des ouvriers à un travail barbare et en transforme une autre partie en machine. Il produit de l'esprit, mais il produit de la folie, du crétinisme pour l'ouvrier.

Le rapport immédiat du travail et de ses produits est le rapport de l'ouvrier aux produits de sa production. Le rapport du possédant aux objets de la production et à elle-même n'est qu'une conséquence de ce premier rapport.

Jusqu'ici nous avons considéré la séparation, l'aliénation du travailleur dans un de ses aspects, notamment dans son rapport avec les produits de son travail. Mais la séparation (*entfremdung*) se révèle non seulement dans le résultat, mais encore dans l'acte de la production, à l'intérieur de l'activité productrice elle-même. Comment l'ouvrier pourrait-il s'opposer comme étranger au produit de son activité, s'il ne se séparait (*entfremdete*) pas de lui-même dans l'acte de la production ? Car le produit n'est que le résumé de l'activité, de la production...

En quoi consiste l'aliénation (*entaüsserung*) du travail ?

Premièrement dans ceci que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence — donc qu'il ne s'affirme pas dans son travail, mais qu'il s'y nie, — qu'il s'y sent non à son aise, mais malheureux, — qu'il n'y développe pas une énergie libre physique ou

spirituelle, mais qu'il châtre son corps et ruine son esprit. C'est pourquoi l'ouvrier ne se sent chez lui (bei sich) qu'en dehors du travail, — dans le travail il se sent en dehors de lui. Il est chez lui quand il ne travaille pas, et quand il travaille, il n'est pas chez lui. Donc son travail n'est pas volontaire, mais du travail forcé (zwangsarbeit). Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, il n'est qu'un moyen pour satisfaire des besoins en dehors de lui. Son caractère étranger apparaît dans ce fait qu'en l'absence de toute contrainte physique ou autre, on fuit le travail comme une peste. Le travail extérieur, le travail dans lequel l'homme s'aliène est un travail de sacrifice de soi. Enfin, l'extériorité du travail se révèle pour l'ouvrier dans ce fait qu'il n'est pas le sien, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, qu'en lui il ne s'appartient pas à lui-même, mais à un autre. Comme dans la religion l'activité de l'imagination humaine, du cerveau humain et du cœur humain agissent sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère, divine ou diabolique, — ainsi l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre (Selbsttätigkeit). Elle appartient à un autre, elle est la perte de lui-même.

On arrive ainsi à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus comme libre que dans ses fonctions animales, le manger, le boire, et l'acte d'engendrer, tout au plus encore dans le fait de loger, de s'orner, etc. — et dans ses fonctions humaines il ne se sent plus que comme animal.

Manger, boire, engendrer, etc., sont d'ailleurs aussi de vraies fonctions humaines. Mais dans l'abstraction, qui les sépare de l'autre sphère d'activité humaine et en fait des fins dernières et uniques, elles sont animales.

Pages 87-89 : ... L'homme est un être spécifique non seulement en faisant pratiquement et théoriquement un objet de son espèce et de celle des autres choses, mais — et ceci n'est qu'une autre expression pour le même fait — mais aussi en se comportant envers lui-même comme par rapport à l'espèce présente, vivante, comme par rapport à un être universel, donc libre...

L'homme comme l'animal vit de la nature inorganique, et le domaine de la nature inorganique dont il vit est d'autant plus universel que l'homme est plus universel que l'animal. Comme les plantes, les animaux, les pierres, l'air, la lumière, etc., font théoriquement partie de la conscience humaine, tantôt comme objets de la science naturelle, tantôt comme objets de l'art — nature inorganique spirituelle, moyens de vivre (Lebensmittel) spiri-

tuels qu'il doit encore préparer pour la digestion et pour la jouissance, — ils font aussi pratiquement partie de la vie et de l'activité humaines... La nature est le corps inorganique de l'homme, c'est-à-dire la nature en tant qu'elle n'est pas elle-même corps humain. L'homme vit de la nature veut dire : la nature est son corps avec lequel il doit être en rapport constant (progress) pour ne pas mourir... l'homme est une partie de la nature.

Le travail aliéné en : 1° aliénant à l'homme la nature ; 2° l'aliénant à lui-même, à sa propre fonction active, son activité vitale, — aliène à l'homme son espèce ; il transforme sa vie spécifique en moyen de la vie individuelle. D'abord il sépare la vie spécifique de la vie individuelle et puis il transforme celle-ci dans son abstraction en fin de celle-là, également dans sa forme abstraite et aliénée.

Car... pour l'homme, le travail, l'activité vitale, la vie productive apparaît elle-même comme un moyen seulement de satisfaire son besoin, du besoin de conserver son existence physique. Mais la vie productive est la vie de l'espèce. C'est la vie qui engendre la vie. Dans le mode de son activité vitale se trouve tout le caractère d'une espèce, son caractère spécifique, et l'activité consciente libre est le caractère spécifique de l'homme. La vie elle-même apparaît seulement comme moyen de vivre.

L'animal est immédiatement un avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. Il est elle. L'homme rend sa propre activité vitale un objet de son vouloir et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination avec laquelle il se confond immédiatement. L'activité vitale consciente distingue l'homme immédiatement (unmittelbar) de l'activité vitale de l'animal. Seulement par là il est être spécifique. [C'est-à-dire humain.] Autrement dit, il est un être conscient, c'est-à-dire sa propre vie lui est objet, précisément parce qu'il est être spécifique, humain. C'est seulement pour cela que son activité est libre. Le travail aliéné renverse ce rapport : — et précisément parce que l'homme est conscient il transforme son activité vitale, son essence en simple moyen de son existence.

La création pratique d'un monde objectif (gegenständlichen welt), la transformation (bearbeitung) de la nature inorganique est l'affirmation de l'homme en tant qu'être spécifique conscient, c'est un être qui se comporte envers l'espèce comme son essence propre ou envers lui-même comme par rapport à un être spécifique. Bien sûr, l'animal aussi produit. Il construit pour lui-même un nid, des habitations, comme l'abeille, etc. Mais il ne produit que ce

dont il a immédiatement besoin pour lui et sa progéniture ; il produit d'une façon limitée (einseitig), tandis que l'homme produit universellement ; l'animal ne produit que sous la domination du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même quand il est libre du besoin physique et ne produit véritablement que dans sa liberté de ce besoin ; l'animal ne produit que lui-même, tandis que l'homme reproduit toute la nature ; son produit (de l'animal) appartient immédiatement à son corps physique, tandis que l'homme est en rapport libre avec son produit. L'animal ne crée que selon la mesure et selon le besoin de la species dont il fait partie, alors que l'homme sait produire selon la mesure de toutes les species et, partout, il sait trouver la mesure inhérente à l'objet ; l'homme crée donc aussi selon les lois de la beauté.

Précisément dans la transformation du monde objectif l'homme s'affirme donc réellement comme être spécifique. Cette production est sa vie spécifique active (werktätig). Par elle la nature apparaît comme son travail et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivisation (vergegenständlichung) de la vie spécifique de l'homme ; car là il se dédouble non seulement intellectuellement comme dans la conscience, mais activement, réellement, et se contemple lui-même dans un monde créé par lui. C'est pourquoi le travail aliéné en arrachant l'homme à l'objet de sa production, lui arrache sa vie spécifique, sa réelle objectivité d'espèce, et transforme son avantage sur l'animal en ce désavantage qu'il est privé de son corps inorganique, la nature... La conscience que l'homme a de son espèce est donc transformée par l'aliénation en ceci que la vie spécifique devient pour lui un moyen.

Une conséquence immédiate de ce fait que l'homme est séparé (entfremdet) du produit de son travail, de son activité vitale, de son essence spécifique, est la séparation (entfremdung) de l'homme d'avec l'homme. Quand l'homme s'oppose à lui-même, l'autre homme s'oppose à lui...

... La proposition que l'homme est séparé de son essence spécifique veut dire qu'un homme est séparé d'un autre, comme chacun d'eux est séparé de l'essence humaine.

L'aliénation de l'homme, et généralement tout rapport dans lequel l'homme se trouve avec lui-même ne se réalise, ne s'exprime que dans le rapport de l'homme avec l'autre homme.

Donc dans l'aliénation... chaque homme considère les autres selon la mesure et le rapport où il se trouve lui-même comme producteur.

Pages 90-91 : Voyons maintenant comment la notion du travail aliéné, séparé, doit s'exprimer et se représenter dans la réalité.

Quand le produit du travail ne m'appartient pas, s'oppose à moi comme une puissance étrangère, à qui appartient-il donc ?

Quand ma propre activité ne m'appartient pas, quand elle est une activité étrangère, forcée, à qui appartient-elle donc ?

A un autre être que moi.

Qui est cet être ?

Les dieux ? Il est vrai que dans les temps primitifs la production principale, comme par exemple la construction des temples, etc., en Egypte, aux Indes, au Mexique, apparaît au service des dieux et le produit appartient aux dieux. Mais les dieux seuls ne furent jamais les maîtres du travail. La nature non plus. Et quelle contradiction cela serait si l'homme qui se soumet de plus en plus la nature, qui rend de plus en plus superflues les merveilles des dieux par les merveilles de l'industrie, devait renoncer au profit de ses puissances la joie de la production et la jouissance du produit.

L'être étranger auquel appartiennent le travail et le produit du travail, auquel le travail sert et qui jouit de son produit, ne peut donc être que l'homme lui-même.

Quand le produit du travail n'appartient pas au travailleur et qu'une puissance étrangère s'oppose à lui, cela est possible seulement parce qu'il appartient à un autre homme non travailleur. Si son activité est pour lui tourment, elle doit être pour un autre jouissance et joie de vivre. Ni les dieux, ni la nature, mais seulement l'homme lui-même peut être cette puissance étrangère qui domine l'homme.

Qu'on se rappelle aussi la proposition énoncée plus haut, que le rapport de l'homme avec lui-même ne devient objectif, réel que par son rapport avec les autres hommes...

Toute aliénation (Selbstentfremdung) de l'homme de lui-même et de la nature apparaît dans le rapport qu'il se donne à lui et à la nature avec d'autres hommes, différents de lui. C'est pourquoi l'aliénation religieuse apparaît nécessairement dans le rapport du laïque et du prêtre... Dans le monde pratique réel l'aliénation ne peut apparaître que par le rapport pratique réel avec d'autres hommes... Par le travail aliéné, l'homme donc non seulement crée son rapport avec l'objet et avec l'acte de la production comme..

étranger ; il crée aussi le rapport des autres hommes avec sa production et son produit, et son rapport avec ces autres hommes... il crée la domination de celui qui ne produit pas...

Donc par le travail séparé, aliéné, le travailleur crée le rapport d'un homme séparé du travail et en dehors du travail avec ce travail. Le rapport du travailleur avec le travail crée le rapport du capitaliste avec celui-ci... La propriété privée est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail aliéné, du rapport extérieur (äusserlich) du travailleur avec la nature et avec lui-même.

Pages 92-93 : ... Il s'ensuit que l'émancipation de la société de la propriété privée, de l'esclavage, etc., s'exprime dans la forme politique de l'émancipation des travailleurs, non pas comme s'il s'agissait de leur émancipation seulement, mais parce que dans leur émancipation est contenue celle de tout l'humain... car tout l'esclavage humain est impliqué dans le rapport de l'ouvrier et de la production, et tous les rapports d'esclavage ne sont que des modifications et des conséquences de ce rapport.

De même que notre analyse a tiré de la notion du travail séparé, aliéné, celle de la propriété privée, de même avec l'aide de ces deux facteurs on peut déduire toutes les catégories de l'économie politique, et dans chacune de ces catégories, par exemple dans le commerçant, la concurrence, le capital, l'argent, nous ne retrouverons qu'une expression déterminée et développée de cette première base.

VI

TEXTES DE L'IDÉOLOGIE ALLEMANDE
(Gesamtausgabe, Abtg. I, Tome 5)

Page 215 (Philosophie et monde réel) : Quand Feuerbach révéla le monde religieux comme l'illusion du monde terrestre qui chez lui n'apparaît encore que comme phrase, il en résulta pour la théorie allemande la question à laquelle il n'avait pas répondu : Comment arriva-t-il que les hommes se « mirent dans la tête » ces illusions ? Cette question fraya même pour les théoriciens allemands le chemin de la conception matérialiste du monde, — conception non sans prémisses (nicht voraussetzungslosen), mais qui observe

1- frayer - abris, tomus matérialiste, etc.

les prémisses matérielles empiriquement et en tant que telles, donc conception réellement critique du monde. Cette voie fut déjà indiquée dans les Annales franco-allemandes, dans l'Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel et dans la « Question Juive ». Mais comme nous employâmes encore la phraséologie philosophique, les expressions traditionnelles... comme « nature humaine »... fournirent aux théoriciens allemands l'occasion désirée de se méprendre sur le contenu réel et de s'imaginer qu'il s'agissait encore d'un nouveau retournement de leurs vestons philosophiques usés... Il faut « laisser la philosophie de côté »... il faut sortir d'elle et s'adonner comme homme réel à l'étude de la réalité... La philosophie et l'étude du monde réel sont dans le même rapport l'une avec l'autre que l'onanisme et l'amour.

Page 226 (Le problème de l'aliénation). ... Comment se fait-il que les intérêts personnels, contre le gré des personnes, se développent toujours en intérêts de classe qui se rendent indépendants en face des personnes individuelles, qui dans leur indépendance prennent la forme d'intérêts généraux, en tant que tels s'opposent aux individus réels, et dans cette opposition, où ils sont déterminés comme des intérêts généraux, peuvent être représentés par la conscience comme des intérêts idéaux, et même religieux, sacrés ? Comment se fait-il qu'à l'intérieur de ce processus de cristallisation (*verselbstandigung*) des intérêts personnels en intérêts de classe, le comportement personnel de l'individu doive nécessairement s'objectiver, s'aliéner et apparaître comme une puissance indépendante au-dessus de lui..., qu'elle se transforme en des rapports sociaux, en une série de puissances qui le déterminent, le dominant et par suite apparaissent dans son imagination comme des puissances « sacrées » ?

Page 536 : (Extrait des notes ; causes de l'aliénation.)

Pourquoi les idéologues mettent tout sens dessus dessous.

Prêtres (Religiösen), Juristes, Politiciens.

Juristes, politiciens, (hommes d'Etat en général), moralistes, prêtres.

Pour cette sous-division idéologique en une classe, 1° Séparation de l'activité (*Verselbststandigung des Geschäfts*) par la division du travail ; chacun considère son métier comme le vrai. Sur la liaison de leur métier avec la réalité, ils se font des illusions d'autant plus inévitablement que cela est conditionné par la nature même de ce métier. Dans le droit, la politique, etc., les relations devien-

nent pour la conscience, des notions ; comme ils ne sont pas en dehors de ces relations, les concepts de ces relations deviennent dans leurs têtes des concepts fixes ; par exemple, le juge applique le code, c'est pourquoi la législation lui apparaît comme le véritable moteur actif. Respect pour leur marchandise ; car leurs affaires se rapportent à l'universel.

Idée du droit. Idée de l'État. Dans la conscience ordinaire, la chose est posée sur la tête

La religion est dès le début (von vornherein) la conscience de la transcendance qui est produite par l'homme réel.

Ceci plus populairement.

Tradition, pour le droit, la religion, etc.

Les individus sont partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports sont les rapports de leur processus vital réel. Comment se fait-il que leurs rapports se rendent indépendants d'eux ? Que les puissances de leur propre vie deviennent par rapport à eux une puissance supérieure ? (übermâchtig).

En un mot : la division du travail, dont le degré dépend de la force productive chaque fois développée.

VII

NATION ET CULTURE

Le mot d'ordre de culture nationale est une fraude bourgeoise (et fréquemment cléricale — « cent-noir »). Notre mot d'ordre est la culture internationale de la démocratie...

La culture internationale n'est pas non-nationale. Personne n'a jamais dit qu'il en était ainsi... Dans chaque culture nationale il existe, ... des éléments d'une culture démocratique et socialiste, car dans chaque nation il y a des travailleurs et des masses exploitées dont les conditions de vie donnent inévitablement naissance à une idéologie démocratique et socialiste. Mais dans chaque nation il y a aussi une culture bourgeoise... qui de plus est présente non seulement sous forme d'« éléments », mais comme culture dominante. C'est pourquoi la « culture nationale » est généralement la culture des propriétaires de terres, des prêtres et de la bourgeoisie...

Le développement du capitalisme a révélé deux tendances historiques dans la question nationale. La première est le réveil de la vie nationale et des mouvements nationaux, la

lutte contre toute oppression nationale, la création d'États nationaux. La seconde est le développement et la multiplication de toutes sortes de relations entre nations, l'écrasement de barrières nationales, la création de l'unité internationale du capital et de la vie économique, de la politique, des sciences, etc.

Les deux tendances sont une loi universelle du capitalisme. La première prédomine au début de son développement, la seconde caractérise le capitalisme qui a atteint sa maturité et qui va vers sa transformation en une société socialiste...

...Il y a deux nations dans chaque nation moderne, disons-nous à tous les socialistes nationaux. Il y a deux cultures nationales dans chaque culture nationale. Il y a la culture grand-russienne des Purishkievitch, des Gutchkiv et des Struvé — mais il y a aussi la culture grand-russienne caractérisée par les noms de Tchernichevski et de Plekhanov...

... Le marxisme n'est pas conciliable avec le nationalisme, même si ce dernier est aussi « juste », « pur », raffiné et civilisé que possible. Le marxisme met en avant l'internationalisme qui doit remplacer toutes les formes du nationalisme, la fusion de toutes les nations en une unité supérieure que nous pouvons voir croître sous nos yeux avec chaque kilomètre de chemins de fer qu'on construit, avec chaque trust international, avec chaque organisation ouvrière (internationale dans son activité économique, et puis dans ses idées et ses buts).

Le principe de la nationalité fut historiquement inévitable dans la société bourgeoise, et pour cette raison, les marxistes reconnaissent absolument la légitimité historique des mouvements nationaux. Mais afin que cette reconnaissance ne soit pas transformée en une apologie du nationalisme, il est nécessaire de la limiter le plus strictement possible à ce qu'il y a de progressif dans ces mouvements — pour que cette reconnaissance n'obscurcisse la conscience prolétarienne par l'idéologie bourgeoise...

(Extraits des articles de Lénine, parus en octobre-décembre 1913.)

TABLE

INTRODUCTION OU EN SOMMES-NOUS ?

	Pages.
I. — L'impérialisme destructeur.	9
II. — Les forces et les formes	12
III. — La décadence culturelle	15
IV. — Sens de la critique révolutionnaire.	19
V. — Ambivalence des valeurs culturelles bourgeoises.	24
VI. — Grandeur du rationalisme bourgeois.	27
VII. — La conscience philosophique.	33
VIII. — Faillite pratique du rationalisme.	42
IX. — Le dépassement matérialiste de la philosophie : le marxisme	51
X. — Taches culturelles présentes.	61
XI. — L'humanisme marxiste.	65

PREMIÈRE PARTIE LA MYSTIFICATION ET LA CONSCIENCE DU FORUM

L'époque des lumières.	73
Candide 1934	74
Les mystères de la clarté	76
Idée de la mystification	78
Nation et culture	81

	Pages.
L'anticapitalisme du capital	95
Mort des révolutionnaires bourgeois.	98
La Personne et le nouvel ascétisme	101
La jeunesse	108
La déception des hommes.	121
Les Valeurs	129
Unité de la culture bourgeoise	135
Le chantage à la sincérité	148
La conscience de l'irréel	156
Le problème de l'Esprit	161
Entre toi-même et toi...	167

DEUXIÈME PARTIE

LA VÉRITÉ DU MENSONGE

La conscience aliénée	173
Idée générale du fétichisme	179
Le fétichisme capitaliste.	194
L'illusionnisme de classe	243
Le problème de l'erreur	247
QUELQUES TEXTES	263

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 17 JANVIER 1936 PAR
EMMANUEL GREVIN et FILS
A LAGNY-SUR-MARNE

0087

LES ESSAIS

Volumes déjà parus :

1. JULIEN BENDA — *Essai d'un discours cohérent sur les rapports de Dieu et du Monde.*
2. ANDRÉ GIDE — *Divers.*
3. DRIEU LA ROCHELLE — *L'Europe contre les Patries.*
4. EMMANUEL BERL — *Le Bourgeois et l'Amour.*
5. SOEREN KIERKEGAARD — *Traité du Désespoir.*
6. VALERY LARBAUD — *Technique.*
7. JEAN GRENIER — *Les Iles.*
8. JULIEN BENDA — *Discours à la nation européenne.*
9. MAX SCHELER — *L'Homme du ressentiment.*
10. PAUL VALERY — *Pièces sur l'Art.*
11. ANDRE GIDE — *Pages de Journal.*
12. SOEREN KIERGEGAARD — *Le Concept de l'Angoisse.*
13. ALAIN — *Propos d'économique.*