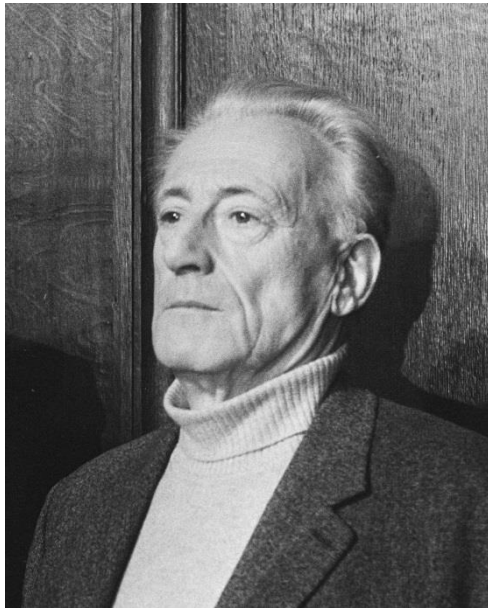


**HENRI LEFEBVRE**

**CRITIQUE DE LA VIE  
QUOTIDIENNE**

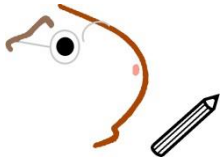
**T. I : INTRODUCTION**



**1947**



## Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Cette édition consiste en un simple scan de l'édition de référence (voir ci-dessous). Le résultat final a été « optimisé » afin de produire un fichier plus léger, plus clair et plus ou moins « cherchable ».

### Edition de référence :

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne, t. I : Introduction* Paris, L'Arche, 1977, 267 p.

### Parution originale :

LEFEBVRE Henri, *Critique de la vie quotidienne, t. I : Introduction*, Paris, Grasset, 1947, 248 p.









HENRI LEFEBVRE

CRITIQUE  
DE  
LA VIE QUOTIDIENNE

I

*Introduction*

« *le sens de la marche* »

L A R C H E  
E D I T E U R  
A P A R I S

Droits de traduction, reproduction, adaptation  
réservés pour tous pays.

© 1958, l'Arche Editeur,  
86, rue Bonaparte, Paris 6<sup>e</sup>

## 1. RÉTROSPECTIONS

Le présent volume de cet ouvrage (1) n'apportait pas à proprement parler une interprétation nouvelle du marxisme. Il aurait pu porter en épigraphe une citation de Lénine

*« Le principal, c'est que Marx... ne s'en tient pas à la seule « théorie économique » au sens ordinaire du mot ; que tout en expliquant la structure et le développement d'une formation sociale donnée exclusivement par les rapports de production... il a revêtu le squelette de chair et de sang. Le succès considérable du Capital vient de ce que ce livre de l'« économiste allemand » a révélé au lecteur toute la formation sociale capitaliste comme une chose vivante, avec les faits de la vie courante » (2).*

Dans cet écrit très important, Lénine montre que Marx a créé la *sociologie* scientifique. Il a exprimé en bien d'autres endroits de son œuvre des idées analogues

*« Marx, dans Le Capital, analyse d'abord ce qu'il y a de plus simple, de plus habituel, de fondamental, de plus fréquent, de plus fréquent dans les masses et dans la vie quotidienne, ce qui se rencontre à tout instant, les rapports d'échanges commerciaux en régime bourgeois, l'échange de marchandises. Son analyse décèle dans ce phénomène élémentaire... tous les antagonismes (ou embryons de tous antagonismes) de la société contemporaine » (3).*

1. — Ecrit en 1945, publié en 1947, Editions Grasset, Collection « Les témoins ». Le texte est réédité ici intégralement, y compris certains passages que l'auteur trouve aujourd'hui dépassés.

2. — Lénine : *Œuvres choisies*, éditions en langues étrangères, Moscou, 1948, t. 1, p. 93, *Ce que sont les amis du peuple*.

3. — Lénine : *A propos de la dialectique*, publié à la suite de *Matérialisme et Empirio-criticisme*, Editions Sociales, 1948, p. 344, et dans *Les Cahiers philosophiques*, Editions Sociales, 1955, p. 280, traduction légèrement différente de la précédente. — Depuis le XX<sup>e</sup> Congrès du PartI Communiste de l'U.R.S.S. c'est une mode, chez les marxistes, de se moquer des citations : « le plus court chemin d'une pensée à une autre ». Ceux qui ont lancé cette mode sont précisément ceux qui n'écrivaient pas une ligne ou ne prononçaient pas une phrase sans citer Staline. Ils couvrent maintenant d'une autre façon leur ignorance et le vide de leur pensée.



Il n'en restait pas moins que la *Critique de la vie quotidienne* se construisait entièrement autour d'un concept laissé de côté ou négligé par Lénine, celui de *l'aliénation*.

Il n'en restait pas moins que ce livre développait un aspect généralement négligé du marxisme, l'aspect spécifiquement *sociologique*.

Ce livre, à sa parution, ne fut pas suffisamment étayé, sur le double plan philosophique et sociologique. Il aurait fallu d'abord formuler et essayer de résoudre les problèmes posés par le concept d'aliénation. Il aurait fallu aussi exposer ce que peut être (méthode et objet) une sociologie marxiste, considérée comme science spécifique, dans sa relation avec les autres sciences (économie politique, histoire, etc.) ainsi qu'avec le matérialisme historique et dialectique.

En fait, ces divers problèmes, il y a dix ans, n'étaient pas mûrs. Il était à peu près impossible de les poser correctement, encore plus de les résoudre.

Aujourd'hui, on commence à peine à entrevoir la complexité des questions posées par la théorie de l'aliénation. Ces questions sont de plusieurs ordres. *Historiquement*, il faut chercher quel fut le rôle de ce concept dans la formation du marxisme, comment Marx (dans ses œuvres de jeunesse) le reçut de Hegel et de Feuerbach et le transforma, et dans quel sens, et à quelle date. Il convient donc de suivre dans les textes cette transformation ; ce qui exige une étude rigoureuse des œuvres de jeunesse, et notamment des célèbres *Manuscrits* de 1844. Théoriquement, il faut déterminer ce que le concept *philosophique* d'aliénation devient dans les œuvres scientifiques et politiques de Marx, notamment dans *Le Capital*, et savoir si véritablement la théorie économique du fétichisme prolonge sur un plan objectif (scientifique) la théorie philosophique de l'aliénation (1).

Philosophiquement enfin, le problème est de savoir quel sens, quelle importance (critique ou constructive) accorder en ce moment au concept d'aliénation. Dans quelle mesure le reprendre, peut-être en le modifiant, et le mettre au centre d'une réflexion philosophique ? Ce problème ne se sépare pas des autres, bien qu'il s'en distingue. Si la thèse de certains marxistes était vraie, d'après la-

1. — Thèse soutenue dans *Pour comprendre la pensée de Marx*, Bordas éditeur, 1947. — On sait par ailleurs que diverses interprétations des œuvres de jeunesse de Marx ont été proposées par MM. Gurvitch, Merleau-Ponty, Sartre. D'importants ouvrages récents, notamment celui de Pierre Bigo (*Marxisme et humanisme*, 1953. P.U.F., 269 pages) et celui de Jean-Yves Calvez (*La Pensée de Karl Marx*, 1956, Le Seuil) contribuent à poser avec plus de netteté la question.

quelle le marxisme comme tel rejette radicalement les concepts antérieurs, y compris ceux qui ont contribué à sa formation — de sorte qu'il y aurait discontinuité absolue dans la pensée humaine au moment de la formation du marxisme, et dans le marxisme au moment où Marx prit conscience de sa doctrine — le problème de la signification actuelle du concept d'aliénation ne se poserait même pas. Cette position en entraîne d'autres ; elle implique notamment que le marxisme soit un système achevé, que la philosophie ait terminé son rôle et sa fonction. Thèses que l'on peut juger dogmatiques et fausses.

Ces questions très vastes et difficiles ont dû mûrir pour se poser.

Il a fallu notamment que l'on puisse se demander : « Est-ce que l'aliénation disparaît dans la société socialiste ? Est-ce qu'il n'y a pas, en U.R.S.S. ou dans les pays qui construisent le socialisme, des contradictions signifiant des formes nouvelles — ou renouvelées — de l'aliénation économique, idéologique, politique ? »

En ce qui concerne la sociologie comme science spécifique, il a fallu traverser beaucoup d'incertitudes. Il a fallu en venir à se demander si l'interprétation stalinienne du marxisme ne le mutilait pas, ne le privait pas d'une dimension. Et si la notion marxiste de *formation économique-sociale* (1) n'était pas plus riche, plus complexe (parce que comportant l'étude sociologique des rapports sociaux) que les concepts couramment employés de base (économique) et de superstructures (idéologiques et politiques).

Ces déficiences dans l'argumentation expliquent jusqu'à un certain point l'accueil qui fut fait à la première édition de ce livre.

Côté universitaire et officiel ? Ce fut le silence. A ce moment, en 1946, la philosophie française se remettait lentement des chocs qu'elle avait subis. La guerre et l'occupation avaient mis fin à plusieurs courants de pensée importants, notamment à l'anti-intellectualisme bergsonien (compromis par une obscure parenté avec l'irrationalisme allemand) et à l'intellectualisme de Léon Brunschvicg, peu capable de résoudre les nouveaux problèmes. La génération des hegelien (2) et des existentialistes commençait à monter. Cependant,

1. — Exposé dans la Préface du *Capital* ainsi que dans *Ce que sont les amis du Peuple* de Lénine. Ce que paraît négliger Henri Chambre, *Le marxisme en Union Soviétique*. Le Seuil, 1955, cf. pp. 48, 505, etc.

2. — Le groupe qui se réunissait avant-guerre autour de A. Kojève comprenait Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Jean Hippolyte, le Père Fessard, etc...

des hommes fort disposés à admettre respectueusement sur le plan spéculatif la notion d'aliénation étaient peut-être moins disposés à la voir profanée dans une confrontation avec la réalité humaine, avec la vie quotidienne (1).

Les philosophes professionnels ont donc généralement ignoré ce livre ; car il comportait — dès son titre — un renoncement à l'image traditionnelle du philosophe, maître et souverain de l'existence, témoin et juge *extérieur* à la vie, trônant au-dessus des masses et des instants perdus dans la banalité, « distingué » par une attitude et une distance. (Ces métaphores exagèrent à peine ; la distance se nomme « vie spirituelle » et l'attitude du philosophe contemplation, détachement, « époché », mise entre parenthèses, etc.).

Côté marxiste ? A la réserve des philosophes traditionnels, encore imprégnés de spéculation pure ou tentés par elle, s'ajouta la réserve des marxistes.

Dans l'enthousiasme de la Libération, on espérait alors changer bientôt la vie, transformer le monde. Plus la vie était déjà changée ; les peuples s'ébranlaient, les masses fermentaient. De leur mouvement « affleuraient » des valeurs nouvelles. A quoi bon analyser et critiquer la quotidienneté bourgeoise, le style (ou l'absence de style) imposé par la classe dominante ? A quoi bon une critique philosophique ou sociologique ? Des armes de la critique on allait bientôt passer, on était déjà passé à la critique des armes. Le prolétariat, en France, dans le monde, n'était plus classe opprimée. Il s'érigait en classe dirigeante des nations. On ne pouvait plus, on ne devait plus parler d'aliénation. Le concept était périmé, autant en France qu'en U.R.S.S. et dans les pays en marche vers le socialisme, et dans les pays où grondait la révolution.

Le drame politique hantait les intelligences. A juste titre. Mais l'on oubliait que, se déroulant ou se décidant au niveau des hautes sphères — l'Etat, le Parlement, les personnalités et les programmes — le drame politique gardait pourtant une « base » dans les questions de ravitaillement, de tickets, de salaires, d'organisation ou de réorganisation du travail. Une « base » humble et quotidienne. La critique de la vie quotidienne parut donc à beaucoup de marxistes inutile et désuète ; elle leur parut reproduire une critique dépassée de

1. — Il serait injuste de ne pas rappeler les approbations d'Emmanuel Mounier et de Georges Gurvitch.

la société bourgeoise, atténuée jusqu'à la critique de la banalité. Donc une critique banale.

C'est ainsi que le philosophe, de nos jours, connaît des difficultés que ses prédécesseurs n'eurent pas l'occasion de rencontrer. Grand ou petit, profond ou léger, pour lui la vie a perdu cette simplicité et cette belle ligne que l'on attribue (fictivement sans doute) à la vie des illustres modèles. Le philosophe et la philosophie ne peuvent plus ni s'isoler, ni se masquer, ni se cacher. Et cela précisément parce qu'en suprême instance la vie quotidienne juge la sagesse, le savoir, le pouvoir.

## 2. QU'Y A-T-IL DE CHANGÉ DEPUIS DIX ANS ?

Dans ces conditions, pourquoi reprendre — après dix ans — le travail interrompu ?

D'abord parce que ce livre fut lu avec intérêt — avec passion — par une partie des jeunes intellectuels de ces années. Leurs témoignages effacèrent l'amertume que l'auteur aurait pu tirer d'un accueil « officiel » qui fut froid...

Mais ce n'est pas tout. Le développement des recherches dans les sciences sociales a montré depuis dix ans que ce livre avait touché juste, que sa perspective est fondée. Les problèmes et les études concernant la vie quotidienne ont pris une place croissante dans les préoccupations des historiens, des ethnographes, des philosophes, des sociologues, et aussi dans celles des écrivains, des artistes, des journalistes. Les mieux informées, les plus modernes des publications — journaux, hebdomadaires, revues — ont créé une chronique de la vie quotidienne. Les ouvrages sur la vie quotidienne se sont multipliés, mettant peu à peu au point une méthode qui confronte avec la vie quotidienne les idées les plus éloignées en apparence de cette vie, les mythes, les cérémonies, les œuvres d'art (1).

La question fondamentale pour l'historien d'une époque déterminée, pour l'ethnologue, pour le sociologue étudiant une société ou un groupe, ce serait d'atteindre une certaine qualité mal définissable,

1. — Cf. par exemple le livre de M. Jacques Soustelle sur *La Vie quotidienne des Aztèques*.

et cependant essentielle et concrète, un « rien qu'un quart d'heure d'intimité » avec un homme d'une culture lointaine ou disparue nous livrerait (1).

Considérons des domaines très éloignés de la science sociale. Un article aux allures de manifeste et de programme (2) nous apprend récemment que le théâtre moderne ne peut être qu'un « lieu où la vie quotidienne atteint son plus haut degré d'acuité ; où les mots et les gestes quotidiens enfin signifieraient ». Même affirmation, venant d'un critique soviétique à propos du théâtre de Tchekhov : « Il (Tchekhov) considère que le théâtre doit représenter la vie quotidienne » (3).

Nous y reviendrons.

Récemment aussi est paru le monumental volume de *L'Encyclopédie française* consacré à *La Vie Quotidienne*. Travail considérable (4), mais où le point de vue descriptif et technologique a relégué au second plan et même aboli le point de vue critique.

Incontestablement, les techniques les plus modernes ont été appliquées depuis quelques années à l'organisation de la vie quotidienne, c'est-à-dire à un secteur jusque là défavorisé. Le retard de la vie quotidienne sur les possibilités techniques est et devait être un des thèmes de la *Critique de la vie quotidienne*. Ce thème aurait-il perdu sens et fondement ?

Voici les renseignements que donne *L'Express* du 8 juin 1956 (p. 21) sur les « nouveautés intéressantes » notées par son correspondant particulier à New York, et qui « finiront inévitablement par venir en France »

« La cuisine perd son caractère de cuisine pour devenir objet d'art... La dernière technique est le four électronique... L'intercom (intercommunication par haut-parleur entre toutes les pièces) devient l'équipement standard de la maison, tandis que l'on commence à s'intéresser à un petit réseau de télévision personnel qui permet à la maîtresse de maison de vaquer à ses occupations tout en pouvant surveiller ses enfants

1. — Cf. M. Levi-Strauss, « Diogène caché », *Les Temps Modernes*, n° 110, p. 1.203. M. Levi-Strauss ne va-t-il pas trop loin en ce sens ? Ne corrige-t-il pas ainsi sa position extrêmement intellectualiste ?

2. — *L'Express*, n° du 5 mars 1955. Non signé.

3. — Ermilov, *Dramaturgie de Tchekhov*, Moscou, 1948 (Cité dans l'édition française du théâtre de Tchekhov, traduction d'Elsa Triolet, p. 17).

4. — Que l'on ne peut séparer du succès extraordinaire du « Salon des Arts Ménagers ».

*jouant dans la maison ou le jardin... La place étonnante donnée au « do it itself », nouvelle passion du mari américain, c'est-à-dire le bricolage... s'entend avec tout l'équipement mécanique nécessaire... Dernière industrie de l'équipement ménager celle de la piscine. Les constructeurs annoncent qu'ils sont maintenant prêts à attendre le marché de masse... Exigences populaires en matière de maison sept pièces minimum, deux salles de bains... »*

Dans la colonne voisine, « Madame Express » fait savoir à ceux qui l'ignoreraient qu'

*« il faut à une femme une volonté de fer pour empêcher un coiffeur de raccourcir ses cheveux. Rien n'est plus convaincant qu'un coiffeur convaincu. Ils ont d'autre part de puissants moyens d'action les cover-girls, les actrices, toutes celles pour qui le problème économique ne joue pas et dont l'image, quotidiennement répandue, a plus d'effet que tous les discours... »*

La remarquable pénétration des techniques modernes dans la vie quotidienne a donc introduit dans ce secteur attardé l'inégalité de développement caractéristique de notre époque à tous points de vue. Les Arts Ménagers, leurs progrès, l'éclat de leurs manifestations, ce sont des faits sociologiques de première importance. Ils ne doivent pas dissimuler, sous l'accumulation des détails technologiques, le caractère contradictoire du processus social réel. Ces progrès, avec leurs conséquences, suscitent de nouveaux conflits de structures dans la vie sociale concrète. La même période qui a vu le stupéfiant développement des techniques appliquées à la vie quotidienne a vu aussi une non moins stupéfiante dégradation de la vie quotidienne pour de grandes masses humaines. Autour de nous, en France, à Paris même, des dizaines et des centaines de milliers d'enfants, de jeunes gens, d'étudiants, de jeunes couples, de célibataires, de familles, vivent dans des conditions insoupçonnées pour qui ne s'y intéresse pas en sociologue (1) hôtels garnis (de plus en plus chers et malpropres), taudis, logements surpeuplés, chambres de bonnes, etc...

La détérioration des conditions d'existence s'étend à une grande

1. — Cf. les études sociologiques de M. Chombart de Lauwe, de M<sup>me</sup> Andrée Michel, de Lucien Brams, etc... — La crise du logement ne peut se séparer d'un ensemble de phénomènes économiques, de faits sociaux, de « crises » diverses.

partie des campagnes françaises (notamment dans la moitié sud du pays), à une partie importante de l'artisanat, du petit commerce, de la classe ouvrière.

Certes, il n'est pas rare de trouver dans une maison paysanne une cuisinière électrique, et cependant la maison est délabrée ; on peut acheter un appareil, on ne peut réparer les bâtiments, encore moins moderniser l'exploitation. Ou alors on sacrifie ceci à cela. De même un assez grand nombre de ménages ouvriers ont une machine à laver, un poste de télévision, une voiture. Mais les intéressés ont généralement sacrifié autre chose à cet équipement (par exemple la venue d'un enfant). Ainsi se posent à l'intérieur des familles ouvrières des problèmes d'option — ou encore de crédit, etc... — qui modifient la vie quotidienne (1). Que des paysans assez pauvres, ou des ouvriers, achètent un poste de télévision, cela prouve l'existence d'un *besoin social* nouveau. Fait remarquable. Cela ne donne la mesure ni de l'étendue de ce besoin, ni de sa satisfaction. Et cela ne prouve pas qu'il ne soit pas satisfait au détriment d'un autre besoin.

Loin de supprimer la critique de la vie quotidienne, le progrès technique moderne *la réalise*. A la critique de la vie par le rêve, ou les idées, la poésie, ou les activités qui émergent au-dessus du quotidien, cette technicité substitue la critique interne de la vie quotidienne sa critique par elle-même, celle du réel par le possible et d'un aspect de la vie par un autre aspect. Par rapport aux niveaux inférieurs et dégradés, la vie quotidienne supérieurement équipée prend la distance et l'éloignement et l'étrangeté familière du rêve. Comme il se voit dans de nombreux films, généralement médiocres, où le déploiement du luxe prend un caractère presque fascinant, le spectateur est arraché à sa quotidienneté par une quotidienneté *autre*. L'évasion dans cette quotidienneté illusoire et cependant présente, la fascination d'objets habituels dans lesquels éclatent la richesse, la séduction qu'exerce la vie apparemment profonde et intense des femmes et des hommes qui se meuvent parmi ces objets, expliquent le succès momentané de ces films.

Heureusement le cinéma et le théâtre contemporains nous offrent d'autres œuvres dans lesquelles transparait une vérité sur la vie quotidienne.

1. — Il faut distinguer la détérioration de la vie quotidienne et la paupérisation. Ce sont des phénomènes liés mais différents, et l'un peut aller jusqu'à un certain point sans l'autre.

### 3. SUR CHARLIE CHAPLIN, BERTOLT BRECHT ET QUELQUES AUTRES

Charlot le clown ne déchaîne pas le rire par ses contorsions et grimaces. Dès ses premiers films, il se distingue des autres comiques de cinéma Fatty, Harold Lloyd. Le secret de son pouvoir comique ne se trouve pas dans son corps, mais dans le rapport de ce corps avec autre chose : dans un rapport social avec le monde matériel et le monde social. Charlot le naïf, Charlot habile de son corps mais d'âme innocente, arrive dans un univers compliqué et perfectionné de gens et de choses aux comportements fixés (les gens comme les choses et avec elles). La souplesse physique du clown, sa capacité donc de s'adapter et de modifier ses gestes avec une rapidité animale font place humainement à une extrême maladresse, preuve et signe de sa naïveté. Cependant cette maladresse n'est jamais définitive ; la situation se rétablit ; Charlot a sa revanche, il vainc les objets hostiles — et les gens — pour aussitôt retomber dans un désarroi momentané. D'où une suite d'inadaptations grimaçantes et d'adaptations victorieuses qui empêchent le contact « mime-public » de se rompre, ramènent la gaieté, et ne laissent pas le comique s'égarer dans une gêne grinçante. Comme le plaisir, comme l'impression d'harmonie, le rire monte par une suite de tensions résolues, de détentes et de tensions plus hautes.

Le point de départ de la « vis comica » propre à Chaplin, c'est donc la simplicité d'un enfant, d'un primitif et d'un barbare merveilleusement doué, plongé subitement (comme chacun de nous à tout instant) dans une quotidienneté à la fois rigide, hérissée de difficultés toujours nouvelles, prévisible et imprévue. Dans ses premiers films, Charlot engage la lutte — duel toujours nouveau et toujours le même — avec des objets, et ce sont des objets quotidiens : un parapluie, un fauteuil transatlantique, une moto, une peau de banane... Charlot toujours étonné, toujours ravi par l'étrangeté et la richesse des choses, toujours maladroit devant la pratique ritualisée (les comportements indispensables, les conditionnements nécessaires) fixe sous nos yeux notre propre attitude devant ces choses banales. Il la rend brusquement étonnante, dramatique et joyeuse. Il entre



en étranger dans le monde familier, il y fraie son chemin, non sans joyeux dégâts. Brusquement il nous dépayse, pour mieux nous montrer à nous-mêmes devant les objets ; et ces objets deviennent subitement étrangers, objets familiers qui ne le sont pas (comme par exemple lorsque nous arrivons dans une chambre d'hôtel, ou dans une maison meublée, où chacun se cogne aux meubles, et où il faut apprendre à se servir du moulin à café). Mais par le détour du dépaysement et de l'étrangeté, Chaplin nous réconcilie à un niveau supérieur : avec nous, avec les choses et le monde humain des choses.

L'essence de ce comique ne se découvre donc pas dans la pitié, ni même dans l'étrangeté (l'aliénation) mais au contraire dans un triomphe toujours renouvelé et toujours mis en cause. Le chien, la jolie fille, l'enfant, ne sont pas des accessoires, mais des éléments nécessaires à la victoire finale plus ou moins complète.

Les premiers films de Charlot peuvent donc passer pour une critique de la vie quotidienne critique en acte, critique optimiste dans le fond, avec l'unité vivante et humaine de ses deux aspects, le négatif, le positif. D'où son « succès ».

Dans les grands films de Chaplin, la critique s'élargit, prend une signification plus haute. Au monde établi (bourgeois) qui cherche en vain à s'achever et à se clore, s'oppose non pas un autre monde mais un *type*. Ce type (le pauvre type) en est l'émanation, l'expression, la nécessité interne, l'essence hors de lui et cependant en lui (pour employer ici un langage abstrait et spéculatif, mais condensé et qui fut en somme celui avec lequel Marx exprima sa découverte du prolétariat comme classe).

Le monde bourgeois, aussi nécessairement qu'il produit des machines et des hommes-machines, produit l'homme aberrant. Il produit le Vagabond, son *image inverse*. Le rapport du Vagabond à l'ordre bourgeois diffère du rapport « prolétariat-bourgeoisie ». Il est notamment plus immédiat, plus sensible, relevant moins de concepts et de revendications que d'images.

Le « monde libre », dans sa fausse et illusoire et euphorique et outrecaudante affirmation de soi, fait aussitôt surgir son pur négatif. Le type du Vagabond contient donc certains traits de l'image que Marx donne du prolétariat dans ses œuvres philosophiques — la pure aliénation de l'homme et de l'humain qui se révèle plus profondément humaine que ce qu'elle nie — la négativité obligée par essence de détruire la société dont à la fois elle fait et ne fait pas partie. Cependant la « positivité » du prolétariat, sa mission historique, ne

s'accomplit pas sur le plan philosophique ou esthétique ; elle s'accomplit politiquement et la critique philosophique devient critique politique et action... Dans le type et le « mythe » de Chaplin, la critique ne sort pas de l'image sensible, immédiatement présente sur l'écran. Elle reste donc limitée, mais directement accessible aux masses ; elle ne s'ouvre pas sur l'action révolutionnaire ou sur la conscience politique, et cependant elle remue profondément les masses par le rire. Le comique de Chaplin prend ainsi dans les grands films une ampleur épique qui lui vient de ce sens profond. « *Image de l'homme aliéné, il révèle l'aliénation en la déshonorant* » (1).

Nous rencontrons ici pour la première fois un problème complexe, esthétique et éthique à la fois, celui de *l'image inverse*, image de la réalité quotidienne prise en sa totalité ou d'un de ses fragments, la réfléchissant dans sa profondeur à travers des êtres, des idées, des choses en apparence profondément différents de la quotidienneté, et donc exceptionnels, aberrants, anormaux (2).

Le type créé par Chaplin atteint l'universalité à partir de traits extrêmement précis : le chapeau, la canne, le pantalon empruntés aux petits bourgeois londoniens. Le passage du mime au Type marque une date et une amplification dans l'œuvre de Chaplin, amplification intérieure à cette œuvre et permise seulement par elle ; à un

1. — Recension par Jean Duvignaud des ouvrages récemment parus sur Chaplin, dans *Critique*, mai 1954, sous le titre « Le mythe Chaplin ». Mais Duvignaud insiste trop sur le côté vaincu, tragique, « pauvre type » de Charlie Chaplin. — A ce propos, il se développe depuis quelques années une curieuse mythologie de l'échec, considéré comme preuve d'authenticité. C'est une forme élaborée (éthique) d'un fait de la vie quotidienne, la déception, avec une adjonction idéologique importante (la preuve d'authenticité). Nous aurons à étudier cette déception, son contenu et son sens. Une telle mythologie rendrait stalinien ceux qui n'en ont aucune envie. Car Staline aura cette justification devant l'histoire et n'en aura pas d'autre : il a vaincu. D'autre part, il est certain que pour fonder un nouvel optimisme et renouveler l'humanisme, il faudrait pouvoir montrer au moins une victoire sans mensonge et violence, une victoire qui ne soit pas couverte de boue et de sang...

2. — La théorie de *l'image inverse* diffère passablement de la théorie magique du *double* qu'Edgar Morin met à la base de son analyse du cinéma (cf. *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*, Éditions de Minuit, 1956, notamment, p. 31, etc...) — Nous retrouverons dans la presse du cœur *l'image-inverse* de la vie quotidienne des femmes, de leurs aspirations, de leurs besoins profonds dans la société actuelle. Mais un livre comme *Le Vieil homme et la mer* d'Hemingway contient aussi une image inverse du labeur, des illusions, des échecs de la vie quotidienne individuelle et « privée ». Il les représente dans leur drame profond, à partir de ce que précisément ils n'ont pas : la lumière de la mer. L'immensité de l'horizon...

certain moment, il place au centre de ses films la figure (l'image) déjà formée par lui. Il se met en scène, dans un sens très fort ; un nouveau développement s'ensuit.

La critique de la vie quotidienne prend ainsi la forme d'un couple dialectique et vivant d'un côté, les « temps modernes » (avec ce qu'ils comportent la bourgeoisie, le capitalisme, la technique et la technicité, etc...) et de l'autre le Vagabond. Entre les deux le rapport n'est pas simple. Ils s'engendrent et se détruisent sans cesse l'un l'autre, dans une fiction plus vraie que la réalité immédiatement donnée. Le comique et le tragique s'engendrent ainsi l'un l'autre et se détruisent ; la bouffonnerie ne va jamais sans cruauté ; le cadre de la bouffonnerie s'élargit sans cesse la ville, l'usine, le fascisme, la société capitaliste tout entière. Cependant le comique se définit-il par le tragique sous-jacent, ou par la victoire sur le tragique ? C'est dans le spectateur en personne que Charlie Chaplin réalise incessamment l'unité des deux aspects en présence et en conflit, le tragique et le comique ; le rire parvient toujours à percer ; et comme le rire de Rabelais, de Swift, de Molière (c'est-à-dire de leurs lecteurs ou spectateurs), il nie, il détruit, il délivre. La souffrance elle-même se nie, et se découvre niée. Dans cette négation fictive l'art rencontre sa limite. Sortis de la salle obscure, nous retrouvons le même monde, il se referme sur nous. Et cependant l'événement comique a eu lieu ; et nous nous retrouvons assainis, normalisés, purifiés en ce sens et plus forts.

En résumé, plutôt qu'un *mythe* cette analyse voit en Charlot un *type*, fondé sur des traits généraux (pauvreté mais vitalité — faiblesse mais force — poursuite acharnée de l'argent, du travail, du prestige, mais recherche de l'amour et du bonheur). Comment appeler *mythique* une image en laquelle se reconnaît si directement l'homme dit « moderne » dans ce qu'il a de plus significatif ?

L'intéressant, ici, ce n'est d'ailleurs pas de discuter le « mythe » de Chaplin et le caractère mythique de l'image qu'il donne de la vie. C'est précisément que l'on puisse nommer « mythe » et trouver *mythique* une image qui plonge dans la vie quotidienne.

Cette illusion n'aurait-elle pas une signification générale ? Le plus extraordinaire, c'est aussi le plus quotidien ; le plus étrange, c'est souvent le plus banal, et la notion de « mythique », aujourd'hui, transcrit illusoirement cette constatation. Dégagé de son contexte, c'est-à-dire de ses interprétations, et de ce qui l'aggrave mais aussi le rend supportable — présenté dans sa banalité, c'est-à-dire dans ce

qui le fait banal, étouffant, accablant — le banal devient l'extraordinaire, et l'habituel devient « mythique ». — De même, une humble plante dégagée de la terre et des autres herbes, vue de près, devient une merveille. Mais alors il devient très difficile d'enchaîner de telles images, d'abord dégagées de leur contexte quotidien, pour les présenter dans leur quotidienneté essentielle. C'est le secret du talent de Fellini (*La Strada*) ou des réalisateurs du *Sel de la terre*, et c'est là (peut-être) une possibilité du réalisme (1)...

Le grand homme de théâtre qui vient de disparaître, Brecht, a tenté de renouveler le réalisme en proposant une formule révolutionnaire le théâtre *épique*.

Cette formule a suscité plus d'un malentendu. On imagine volontiers à ces mots — dans un pays de culture dite traditionnellement « humaniste » — le déroulement majestueux d'une action noble et violente, dont les protagonistes combattent pour la couronne, leur dynastie ou leurs amours.

En fait, il s'agissait pour Brecht d'une action théâtrale (et d'une poésie) expressément et volontairement rapprochée de la vie quotidienne. Lorsqu'il a voulu expliquer le sens du mot « épique », il a pris comme exemple un accident dans la rue, avec les discussions des témoins, et le caractère partial des témoignages, tous impliquant un jugement (une prise de position ou de parti) et visant à amener l'auditeur au même jugement. « *Le théâtre épique doit se mettre à l'école de la rue...* » (2).

La grande pièce de Brecht sur Galilée, héros de la connaissance, commence par une « déshéroïsation »

GALILÉE, se lave le buste et s'ébroue. — *Pose le lait sur la table...*

Pour bien comprendre, considérons ce qui se passe autour de nous, en nous, chaque jour. Nous vivons familièrement avec des gens de

1. — Trop souvent, les écrivains, auteurs ou metteurs en scène « réalistes » accomplissent l'opération contraire. Au lieu de dégager l'*extraordinaire de l'ordinaire*, ils prennent l'ordinaire comme tel (les actes moyens d'un homme comme les autres, les événements moyens d'un jour comme les autres) et ils s'efforcent maladroitement de les rendre intéressants en les « montant en épingle », en les grossissant : en déclarant qu'ils sont *très* intéressants. Alors qu'ils ont seulement bariolé de couleurs fausses la grisaille de la vie prolétarienne, paysanne ou petite-bourgeoise. Comme le disait Brecht, ces « réalistes » répètent obstinément que la pluie tombe de haut en bas.

2. — Cf. Geneviève Serreau, *Brecht*, Editions de l'Arche, Collection « Les Grands dramaturges », 1955, p. 134.

notre famille, de notre milieu, de notre classe. L'impression constante de *familiarité* nous donne à penser que nous les connaissons, qu'ils ont pour nous des contours définis, et qu'ils ont pour eux les contours définis qu'ils ont pour nous. Nous les définissons (Pierre est ceci, Paul est cela) et les jugeons. Nous pouvons nous identifier à eux ou les exclure de notre monde. Or, ce qui est familier n'est pas pour cela connu. « Was ist bekannt ist nicht erkannt » a dit Hegel, dans une formule condensée qui pourrait servir d'épigraphe à la *Critique de la vie quotidienne*. Le familier, la familiarité voilent les êtres humains et les dérobent à la connaissance en posant sur eux un masque de connaissance. Masque qui n'est qu'un manque. Cependant, la familiarité (la mienne avec les autres, et celle des autres avec moi) n'a rien d'une illusion. Elle est réelle, et fait partie de la réalité. Les masques collent au visage, à la peau ; la peau, la chair sont devenues masques. Nos familiers (et nous-mêmes) *sont* cela que nous reconnaissons. Ils jouent le rôle que je leur attribue et qu'ils s'attribuent. Je joue aussi pour et en eux (et pas seulement devant leurs regards) ce rôle d'ami, de mari, d'amant, de père, qu'ils m'attribuent et que je m'attribue. Sans rôle, donc sans familiarité, comment introduire dans la vie l'élément de culture ou l'élément éthique qui doit modifier et humaniser l'émotionnel ou le passionnel ? L'un ne va pas sans l'autre. Le rôle n'est pas un rôle. Il est la vie sociale, il lui est inhérent. Le factice en un sens est en un autre sens l'essentiel, le plus précieux, l'humain. Et le plus dérisoire, le plus nécessaire. Souvent le factice se distingue mal du naturel, voire de la naïveté (il convient de distinguer la nature naïve du naturel, produit d'une haute culture).

Le garçon de café ne joue pas au garçon de café. Il l'est. Et il ne l'est pas. Il ne vend pas son temps (de travail et de vie) contre un rôle de garçon de café. Quand il joue devant les clients au garçon de café (au virtuose capable de porter un plateau surchargé, etc...) il n'est justement plus garçon de café ; il se dépasse en se jouant. À coup sûr, par ailleurs, l'ouvrier ne joue pas à l'ouvrier et ne peut se dépasser en se jouant. Il est entièrement « cela », et en même temps, il est entièrement autre et autre chose : chef de famille, ou homme individuel désireux de jouir de la vie, ou militant révolutionnaire. Contradictions et aliénations vont en lui et pour lui au maximum au pire et au mieux. Pour nous, dans notre société, avec les formes d'échange et la division du travail qui y règnent, il n'y a pas de rapport social — rapport avec l'autre — sans une certaine aliénation. Et chaque individu n'existe socialement que par et dans

son aliénation, comme il n'est pour lui-même que dans et par sa privation (sa conscience *privée*) (1).

Déchirer les masques, briser les rôles, ce serait trop simple ; crier « *tout visage se réduit à un masque* » c'est la solution de l'ironie cynique, ou du dessinateur humoristique. Solution sans conséquence, puisqu'ils sont cela — et qu'ils ne le sont pas — et qu'ainsi donc ils échappent doublement à l'ironie. Cependant la possibilité de l'ironie montre aussitôt l'impossibilité d'une identification vraie avec des « êtres » qui ne sont pas identiques à eux-mêmes. Or, la familiarité repose sur l'identification apparente, sur la croyance en l'identification sur une crédulité pratique. L'ironie dissout déjà cette croyance ; sans nous mettre nécessairement à *bonne distance* des gens avec qui nous vivons elle nous permet déjà d'apprécier la distance entre eux et eux-mêmes, entre eux et nous. L'ironie nécessaire, arme puissante éthiquement ou esthétiquement, ne suffit pas. C'est un moment dont le rôle dans la critique que chacun fait — plus ou moins — de sa propre vie quotidienne ne peut se négliger. Il y a chez Brecht — poésie ou théâtre — une ironie constante, constamment sous-jacente, mais toujours dépassée vers un sérieux profond.

Une impression intense, rare ou fréquente dans la vie suivant les gens, fréquente dans les récits romanesques, se traduit à peu près en ces termes « Il s'aperçut que cette femme avec qui il partageait son lit depuis dix ans n'était pour lui qu'une étrangère... Germaine regarda Roger avec stupéfaction ; lui semblait qu'elle le voyait pour la première fois... »

Au théâtre, il faut rendre durable, pour le spectateur, cette surprise. Et déterminer la distance des personnages entre eux et par rapport à eux-mêmes par celle du spectateur à la scène et aux acteurs. Il faut les situer à bonne distance. Mais ce n'est qu'un problème technique, du moins pour Brecht. L'essentiel, c'est sans doute que les gens avec qui l'on vit, au XX<sup>e</sup> siècle, n'ont rien de

1. — Le chapitre « Avoir, faire et être », dans *L'Être et le Néant* de Jean-Paul Sartre, constitue une critique indirecte de la vie quotidienne, menée sur le mode spéculatif, et destinée à résoudre le problème posé notamment p. 578 : « Rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être... Rien ne me vient qui ne soit choisi ». Cette manière de poser la question étudie fondamentalement l'aliénation concrète. Cf. pp. 608-609 les difficultés que rencontre Sartre lorsqu'il veut montrer que l'aliénation est (quand même...) voulue comme telle.

commun avec des *personnages* classiques, précisément parce qu'ils jouent dans la vie un *rôle*.

Par une contradiction magnifiquement résolue dans le grand théâtre classique, les *personnages* n'y sont pas des *personnages*. Ils sont entièrement sincères, authentiquement sincères, jusque dans la feinte. Ils ne jouent pas, et c'est pourquoi l'acteur peut intégralement les jouer. Le spectateur peut s'identifier avec des « êtres », des « caractères » bien définis. Par contre, autour de nous, dans la vie réelle, les personnages sont vraiment des personnages ; le théâtre qui veut les représenter (c'est-à-dire présenter clairement et à bonne distance ce qui dans la vie reste obscur) doit dépasser le concept classique de *personnage*. Nous avons affaire à des gens dont on ne peut dire ni ce qu'ils sont, ni ce qu'ils ne sont pas ; dont on ne peut dire qu'ils ne sont pas — et seulement paraissent — ce qu'ils sont, ni qu'ils sont ou paraissent ce qu'ils ne sont pas. Ils ne se définissent pas et cependant ils sont, terriblement. La présence-absence ne se situe pas sur le plan de l'image et de l'imaginaire, mais dans la vie. Et c'est précisément pourquoi la conscience du familier se métamorphose en conscience de l'étrange. Dès que nous approchons véritablement quelqu'un, nous nous exclamons « C'est un drôle de type... C'est une drôle de fille. » Chaque « type », c'est-à-dire ici chaque individu (le contraire du *typique*) est un drôle de type (1). Sur chacun peut s'engager un dialogue dans le genre de celui-ci : « — Tu vas chercher trop loin. Je te dis qu'il n'est pas si compliqué. — Oh, mais c'est que tu ne l'as pas suffisamment approché. — Je t'assure qu'il est très gentil. — Pour qui ? pour ses amis. Pour son clan... Mais pour moi... — C'est elle qui est une garce. — Là, je te trouve trop sévère... » Etc...

L'on peut aboutir ainsi au pirandellisme, dont la vogue durable montre qu'il a un sens profond. Pirandello a inauguré un théâtre presque parfaitement *statique*, qui s'est encore perfectionné (2) ré-

1. — Le « moi » à contours bien définis (en apparence) est un fait historique. Il apparaît au XVIII<sup>e</sup> siècle (avec bien entendu des germes antérieurs, des pressentiments, etc...). Il a un fondement pratique, dans la contradiction interne de la vie bourgeoise, où les relations se multiplient, cependant que l'individu s'isole. Il s'accompagne d'idéologies et d'attitudes éthiques. L'impression de contours définis résulte de l'influence des attitudes et des idéologies individuelles sur le vécu. Cependant, hors de ces contours, subsiste (de l'aveu même des intéressés) une zone d'obscurité, peu à peu explorée.

2. — Cf. *Huis-clos* ou *En attendant Godot*, ou les pièces de Ionesco, d'Adamov, etc...

amment. Il ne se passe rien que des interprétations, des jeux de lumière, des perspectives sur un événement passé ou absent ou inconnu. Le pirandellisme exprima théâtralement la relativité des personnages et des jugements — la relativité absolue — découverte importante des « temps modernes » dans la société bourgeoise. Il n'y a que des points de vue, des perspectives, des masques et des rôles. La vérité se couvre de voiles ; elle ne peut se définir que par la succession sans fin des points de vue.

Cependant, quelque chose dans la vie déborde le pirandellisme et lui échappe l'acte, l'événement, la décision, le dénouement et la nécessité d'un dénouement. L'acte, et le jugement sur l'acte, en tant qu'entraînant des décisions. Même au jeu ou surtout au jeu, il faut se décider. Jouer, c'est transformer en décision son point de vue, en l'absence d'informations suffisantes sur le jeu des adversaires, en affrontant le hasard et le déterminisme. Il faut abattre sa carte ou son jeu. Et vite. Il faut se décider. On ne dispose pas d'un temps infini, ni pour battre les cartes, ni pour réfléchir au jeu des partenaires. D'ailleurs un temps infini donnerait-il l'information totale ? épuiserait-il le hasard et les déterminations ? atteindrait-il leur unité ? Quand on ne joue pas (c'est-à-dire quand on vit sérieusement) on se décide aussi en l'absence d'informations suffisantes, en affrontant hasard et déterminisme, donc précisément on joue au sens le plus profond du mot.

Ici peut-être cernons-nous, atteignons-nous ce que Brecht a profondément compris. Nous ne savons jamais bien d'où surgissent les actes, les décisions, les événements(1). Mais les résultats, brutalement, sont là. L'arrière-fonds des hommes, des femmes, nous échappe ; ce tréfonds n'est peut-être qu'une brume insaisissable, et non une substance profonde (un « Grund », une nature, un inconscient propre à l'individu ou au groupe) ; il n'est peut-être qu'un mythe. Les hommes, les femmes nous échappent. Mais après une mêlée confuse, la bataille est gagnée ou perdue. Mais là, devant nous, il y a un enfant, un malade, un mort. Il y a un mariage, un ménage à organiser ou à briser, un logement à trouver. Il y a une souffrance à subir ou à éviter — un plaisir à prendre ou à gâcher. Il y a une décision à risquer et à assumer (en l'absence d'informations

1. — Même parfois sur le plan politique, où cependant — en principe — la part du jeu se réduit au minimum. Même sur le plan stratégique où le but est toujours d'emporter la décision.



suffisantes, avec perte en chemin d'une part des informations, etc...) (1). L'incertitude ne manque ni de charme, ni d'intérêt ; elle ne peut durer longtemps. Elle conserve l'ambiguïté, garde les possibles à l'état de possibilités, permet de prendre des plaisirs dans ce que Valéry appelait le lupanar des possibilités ; elle peut même osciller du comique au dramatique, mais il faut choisir. On pèse le pour et le contre, sans que jamais un poids dans un plateau interdise la venue d'un contrepoids dans l'autre. Enfin, les décisions mûrissent, mais ne se détachent jamais comme un fruit de l'arbre ; il faut toujours couper la tige et même choisir le moment de choisir... (2). D'où un élément toujours neuf, et même renouvelé par la connaissance, du caractère infiniment complexe, profond et contradictoire de la vie.

En termes plus clairs ou plus abstraits, *l'ambiguïté* est une catégorie de la vie quotidienne, et peut-être une catégorie essentielle. Elle n'épuise pas sa réalité ; l'acte, l'événement, le résultat surgissent de l'ambiguïté des consciences et des situations, brusquement. Ils ont, eux, des contours rigoureux. Ils détiennent une dure et tranchante objectivité qui dissipe sans cesse — pour la laisser remonter — la brume lumineuse de l'ambiguïté.

Les philosophes et les psychologues ont embrouillé la question en attribuant tantôt cet « être-là » du résultat à la conscience ou à l'être, non à l'acte et à la décision ; et tantôt l'ambiguïté à l'existence philosophiquement définie et non à la quotidienneté comme telle.

Le sentiment ou le désir ne choisit guère. Il voudrait choisir, il voudrait ne pas choisir et posséder à la fois les incompatibles plusieurs métiers, plusieurs possibilités, plusieurs avenir, plusieurs amours. La pratique, c'est-à-dire l'exigence de l'acte et de la décision, impose le choix. Mais choisir c'est *juger*. Nous ne connaissons pas les actes humains qui nous environnent ; ils nous échappent et nous

1. — Les spécialistes reconnaîtront ici des analyses empruntés à la logique opérationnelle (considérée aussi comme reflet de la vie quotidienne) et à la théorie de la décision. Cette théorie rend rationnel un aspect de ce qui semble du domaine de l'irrationnel (de la volonté pure, etc... ).

2. — L'action fondée sur la connaissance transforme la nécessité en liberté, certes. Mais la connaissance — même portant sur une « essence » — n'est jamais qu'approximative. D'où vient que la décision comporte toujours un élément qui tient à la fois du risque et de l'absolu, parfois du jeu ou du pari ? Ou de l'art ? Pour les classiques du marxisme, la politique devient une science, mais l'insurrection reste un art. (Cf. notamment Lénine et son commentaire de Marx, *Conseils d'un absent*, *Œuvres choisies*, II. p. 150).

nous échappons. Cependant il faut *juger*. Et même avant ou après le moment épique de la décision et de l'acte, il faut sans cesse et toujours juger. C'est la seule attitude ferme, la seule exigence constante au milieu des fluctuations, l'axe de la vie. La quotidienneté a ces aspects multiples fluctuations sous les masques stables et les apparences de stabilité, exigence du jugement et de la décision. Or rien de plus difficile et de plus dangereux que de juger. « Tu ne jugeras point ». Depuis les origines de la vie sociale, la fonction du juge obsède les hommes, et les puissants se la disputent. Le Juge se prononce, il décide irrévocablement, en principe ou en dernière instance. Il doit incarner la justice, ou la Loi, ou la force du Vrai. Dieu passe pour le juge suprême, et le mythe du jugement dernier est une grande image, la plus frappante de la religion la plus élaborée. Les masses humaines entretiennent cette grande espérance l'attente du Juge. Pour le commun des hommes, dans les innombrables petits jugements qu'exige la vie, chacun comporte risque et pari. L'erreur sur le prochain est si coutumière que la sagesse conseille de ne pas juger ; elle blâme les jugements précipités, dénonce à juste titre les préjugés. Il s'ensuit que nous pouvons plus facilement juger une société globale que des hommes. Chaque capitaliste est un homme ; en lui, jusqu'à un certain point, l'homme et le capitaliste se combattent. Rare est le cas-limite le capitaliste incarnant complètement l'argent et le capital. Généralement, deux ou plusieurs âmes contradictoires habitent le capitaliste (notamment, comme Marx l'a montré, le besoin de jouir et le besoin d'accumuler le déchirent). Donc il est plus facile et plus juste à la fois de condamner une société qu'un homme.

Brecht a magnifiquement discerné le contenu épique de la vie quotidienne la dureté de l'acte et de l'événement, l'exigence du jugement. Il y a joint une conscience aiguë de l'aliénation, dans cette même vie quotidienne. Pour bien voir les gens, nous avons besoin de les mettre à bonne et juste distance. Comme les objets devant nos yeux. Alors se révèle leur multiple étrangeté par rapport à nous, mais aussi en eux et par rapport à eux-mêmes. Cette étrangeté contient leur vérité, la vérité de leur aliénation. Alors, la conscience de l'aliénation — cette conscience étrange de l'étrangeté — nous délivre, ou commence à nous délivrer, de l'aliénation. Elle est vraie. Un dépaysement nous saisit devant les autres et devant nous-mêmes, au moment de vérité. Le regard *étranger* — extérieur, à bonne distance — est le regard *vrai*. Mais ce regard étrange

et étranger, ce regard dépaycé et qui voit vrai, c'est le regard des naïfs, des enfants, des paysans, des femmes du peuple, des gens simples. Et ils ont peur en regardant. Car cette multiple aliénation n'a rien d'une plaisanterie. Nous vivons dans un monde où le meilleur devient le pire ; où rien n'est plus dangereux que le héros et le grand homme ; où chaque chose — y compris la liberté qui pourtant n'est pas une chose —, y compris la révolte, se change en son contraire.

Brecht donnait des exemples empruntés à la vie quotidienne. Son « *Verfremdungseffekt* » devient célèbre mais certains techniciens de la mise en scène tendent à le transformer en un procédé de théâtre ; on obtient un effet déterminé avec quelques jeux de lumière et d'ombres, avec une musique de scène en distorsion avec le spectacle réel. Brecht protestait déjà contre cette interprétation technocratique, lorsqu'il montrait l'étrangeté du quotidien, c'est-à-dire la contradiction interne du familier, qui contient à la fois le banal et l'extraordinaire. Un camion vient de renverser un passant. Les agents accourent, un rassemblement se forme, les gens discutent. Ils essaient de reconstituer l'événement, ils n'y parviennent pas. Les témoins ne s'entendent pas. Le chauffeur cherche à se disculper, à rejeter sur la victime les responsabilités. Le fait, l'événement, le résultat est là, dans sa brutalité sanglante. Chacun juge ou cherche à juger, chacun prend parti et décide.

Ainsi encore l'historien — qui doit tôt ou tard juger — procède à la critique des témoignages.

Le théâtre épique de Brecht refuse la transparence classique (transparence d'ailleurs trompeuse qui s'étend en principe jusqu'aux conflits et aux problèmes posés, jusqu'à la succession logique des actes et des événements). Il part d'un « lieu commun », mais c'est dans la quotidienneté qu'il trouve ce contraire du « koinon » classique. Il part du désaccord, de la divergence, de la distorsion. La pièce — ou la scène — pose un problème complet, non résolu d'avance, donc irritant, gênant. D'abord, Brecht met le spectateur en présence d'un acte ou d'un événement (la querelle des kolkoziens dans *Le Cercle de craie caucasien*, par exemple). Il laisse ce spectateur dans une extériorité troublante (pour lui). Le récit scénique, au lieu d'amener une participation du spectateur à une action ou à des « personnages » définis, le libère ; « *il éveille son activité, l'oblige à des décisions, lui communique des connaissances... par des arguments* »

(Brecht). Le spectateur sommé de juger, astreint à se prononcer, hésite. Et c'est ainsi que l'action se transfère en lui. Sans qu'il le sache clairement, et bien que tout se passe devant lui en pleine clarté, le spectateur devient conscience vivante des contradictions du réel.

Est-il d'ailleurs exact de dire que ce théâtre exclut l'émotion ? Il exclut l'émotion à caractère magique, celle qui permet ou suppose la participation et l'identification. Mais peut-être le théâtre de Brecht vise-t-il à susciter des formes nouvelles d'émotion et d'images dégagées justement de ce qui peut rester de magique dans l'imagination (1)). S'il en était autrement, si le théâtre de Brecht ne se bornait qu'à susciter des états intellectuels, il rencontrerait ici ses limites, des limites assez étroites. Quoi qu'il en soit, il apporte un modèle d'art dégagé de la magie (2). Et c'est là une grande nouveauté. Brecht démêle les contradictions de la vie quotidienne et nous en dégage. Car la magie joue un rôle immense dans la vie quotidienne ; tant dans les identifications et participations émotionnelles aux « autres » que par mille petits rites et gestes adoptés par chacun, chaque famille, chaque groupe. Mais dans la vie pratique comme dans l'idéologie, cette magie signifie seulement les illusions des hommes sur eux-mêmes, et leurs impuissances. Et la vie quotidienne se définit contradictoirement illusion et vérité, pouvoir et impuissance, intersection du secteur que l'homme domine et du secteur que l'homme ne domine pas.

Dans le théâtre de Brecht, les protagonistes sont posés en pleine lumière sur la scène, mais la clarté des projecteurs et le dépouillement de l'espace scénique les isolent dans un éloignement voulu. Le spectateur ne peut donc s'identifier ni au mouvement dramatique, ni à tel ou tel « héros » ou « caractère ». Il n'est même pas mauvais que le protagoniste soit — au moins par moments — antipathique, agaçant ; ainsi s'accroît la distance. Le spectateur pèse le pour et le contre ; il attend des arguments, que le spectacle lui apporte, mais de manière à retarder le jugement, à le susciter sans l'imposer. Un dialogue s'établit entre le spectateur et le spectacle (on n'ose dire

1. — Edgar Morin, partant dans son livre déjà cité d'une étude des mauvais films (considérés au même titre que les « bons » comme des faits sociologiques) conclut au caractère magique de l'émotion esthétique. Il suit les analyses de Jean-Paul Sartre sur l'imagination. Ce qui entraîne de sa part des évaluations légères (cf. p. 160, op. cit. en note).

2. — Comme l'a fort bien remarqué Geneviève Serreau, livre cité, pp 44, 82, etc...

l'auteur), comportant une tension croissante, qu'allègent les intermèdes musicaux (les « songs »). Le spectateur ne peut pas se reposer. Il n'en a pas le droit. Il doit prendre parti. La pièce ne diffère pas fondamentalement d'une réunion politique, publique et contradictoire d'un meeting. Le paradoxe, ici, c'est que Brecht — qui n'a jamais été un homme politique, qui n'a jamais été membre du parti communiste, qui a eu des difficultés avec les autorités de l'Allemagne orientale — donne aussi le modèle d'un art politique, fondé sur la prise de position et de parti. Véritablement fondé sur elle y menant son public, sans la présenter comme fait accompli, sans l'expliquer et l'imposer dogmatiquement. D'où les malentendus à son sujet, qui eurent un côté aussi pénible que ridicule.

Loin de se proposer la purification des passions et des émotions — sinon dans son principe, en les dégageant de la magie — le récit scénique brechtien les attise. Il condense donc un devenir analogue à celui de la pratique exploration des virtualités, passage du possible à l'acte, décision. Le dénouement, c'est le jugement, la prise de position ou de parti. La pièce a donc pour objet un inconnu et une étrangeté un événement au sens historique, un homme social, plus qu'une « intrigue » ou une « situation » donnée ou déterminable dans le rapport des personnages. L'action peut ainsi sans inconvénient se démembrer en moments distincts, en « scènes » relativement indépendantes. Elle perd le caractère classique d'unité et de mouvement continu, où le coup de théâtre ne brise pas plus l'unité qu'un coup de timbales le déroulement de la symphonie. Pas de conflit interne se résolvant dans l'instant suprême du dénouement ou de la mort. L'action se passe plus dans le spectateur que sur la scène matérielle.

Essayons de résumer. Le théâtre classique transcendait la vie quotidienne : par l'usage des héros, de la situation, de la logique formelle des unités. Il la purifiait ; il la représentait en la décantant des impuretés, en lui conférant des contours nobles et majestueux. Il la projetait selon une ligne continue et fortement cadrée. Il la critiquait, du dehors, selon des normes métaphysiques ou religieuses (qui se réduisaient historiquement aux « valeurs » des classes dominantes). Il imposait l'identification du spectateur au Héros, à sa volonté, à ses conflits, à sa lutte. Ce qui enveloppait l'adhésion aux normes et valeurs admises. Précisément ainsi, l'art classique sanctionnait et consacrait un aspect de la vie quotidienne, un aspect négatif magie des participations et des rites.

Le théâtre épique de Brecht plonge dans la vie quotidienne, à son niveau, c'est-à-dire au niveau des masses (non seulement des masses d'individus, mais des masses d'instantes ou de moments, d'événements et d'actes). Il apparaît ainsi comme la révolution démocratique dans l'art théâtral. Il rompt avec le théâtre d'illusions comme avec le théâtre d'imitation (naturaliste) de la vie. Il ne purifie pas la quotidienneté ; cependant il élucide ses contradictions. A sa manière propre, il la décante. Il en rejette la part de faiblesse la part magique. L'image dramatique brechtienne diffère ainsi de ce que nous avons nommé chez Chaplin *l'image-inverse*. Brecht tend (il l'a dit) vers une image qui *maîtrise* les faits. Il a toutefois utilisé à l'occasion (*Mahagonny*) le procédé de l'image-inverse.

Ces grandes ambitions de Brecht se justifient-elles ? A-t-il atteint son but ?

Les objections ne manquent pas. En premier lieu son théâtre, qui se voudrait sensible, direct, donc populaire, paraît comporter une part excessive d'intellectualité. Nulle part — même en Allemagne — il ne semble être devenu un théâtre véritablement populaire. Le spectateur oscille entre l'extériorité du jugement — état intellectuel qui suppose une haute culture — et l'immersion dans l'image proposée. Telle est peut-être la dialectique du « *Verfremdungseffekt* ». Le spectateur devrait se *désaliéner* dans et par la conscience de l'aliénation. Il ne devrait se sentir arraché à soi que pour mieux rentrer en soi et prendre conscience du réel et des contradictions du réel. Par malheur, l'arrachement risque de prendre une forme inquiétante, pire que l'identification classique — la fascination. Les partisans français de Brecht, presque toujours, soit pour les rapprocher, soit pour les opposer, se réfèrent au théâtre de la cruauté selon Antonin Artaud. La violence de l'effet, des éclairages, des images, s'ajoute à l'impossibilité pour le spectateur de reposer son intelligence et de résoudre momentanément sa tension intérieure en s'identifiant au héros ou en s'évadant dans un demi-rêve. L'unité risque de se rétablir dans un vertige mental de ce spectateur, saisi par l'image ; car la tension réclame des temps d'arrêt ; l'attente exige des satisfactions, au moins momentanées. Faute de les obtenir dans une plénitude « classique », elle risque de les rencontrer dans une sorte d'extase sanglante. L'étrangeté généralisée comporte donc un danger (que Brecht évita, mais point nécessairement ses interprètes et commentateurs). Un art fondé sur l'aliénation doit lutter contre elle ; ou bien il la sanctionne. Significativement certains commen-

tateurs français traduisent « *Verfremdungseffekt* » par « effet d'aliénation » (1). Ce serait un nouveau paradoxe, et bien étrange, que cet art nouveau consacre l'aliénation en lui conférant l'éclat de la violence ! Dans *La Mort de Danton*, le tragique et la fascination se fondent sur la platitude irrémédiable de la vie quotidienne

DANTON. — *C'est le temps qui nous perd. C'est bien fastidieux d'enfiler d'abord sa chemise, puis sa culotte, et le soir de se traîner au lit, et le matin de se traîner hors du lit, et de mettre toujours un pied devant l'autre. Il n'y a guère d'espoir que cela change jamais...* (2)

La critique de la vie par la mort, tel serait alors le dernier mot de la lucidité.

Ajoutons que le spectateur ne peut se transformer effectivement en historien de l'événement (acte ou décision) car l'attitude de l'historien se définit sur le plan de la connaissance, non sur celui de l'art. De plus, juger — dans la vie — c'est autre chose que prendre l'attitude du Juge. L'attitude du Juge exclut le choc, la surprise, l'étonnement, l'attente. Le Juge professionnel se prononce sur pièces, il applique une loi, il prend l'événement comme accompli. Impassible par définition, impartial en principe, il décide et ne prend pas parti. Tel est son devoir. Et s'il agit autrement, c'est qu'il tombe dans les contradictions de la Loi, de la Justice, de la vérité. Et nous passons alors au procès du Juge.

Ainsi se déterminent, par rapport à un art plongeant dans la vie quotidienne, les fonctions de la critique de la vie quotidienne. Le créateur en art cherche, s'engage dans une certaine direction, il l'indique. Le philosophe a encore son mot à dire : il indique à son tour les risques, les dangers. Et comment une ligne — une orientation linéaire, sans détours, sans sinuosités — est généralement impraticable.

Ici vient le lieu, ou l'occasion, de parler d'un des romanciers français les plus doués parmi ceux dont l'œuvre se fait et cherche à s'imposer : Roger Vailland. Et ce n'est pas seulement parce qu'il a défendu le classicisme contre Brecht (3), c'est aussi et surtout parce que Roger Vailland a son problème romanesque affronter

1. — Cf. « Introduction aux poèmes de Brecht », par René Wintzen, Pierre Seghers, Editeur, 1954, p. 139.

2. — Georg Büchner, *La Mort de Danton*, II, 1.

3. — Dans son livre, *Expérience du drame*.

la vie quotidienne moderne avec une « vision » ou des images venues d'ailleurs. Roger Vailland a été formé par la lecture de Stendhal et de Laclos. Modelé par eux, il les porte en lui, même quand il ne les prend plus pour modèles. Il apporte donc, pour saisir la banalité quotidienne (réelle ou apparente ou les deux à la fois), une sensibilité aiguë, formée par l'humanisme classique, un érotisme soigneusement cultivé, une « vision » romanesque presque romantique. De plus, il a lu les marxistes. Avec ces instruments d'analyse, il se propose justement la saisie du quotidien. D'où des contradictions — fécondes — qui donnent un grand intérêt à sa tentative, en dehors même des qualités proprement littéraires de ses livres.

Ainsi *325.000 francs* est un roman proche de la vie quotidienne la plus ordinaire (en apparence) celle d'un ouvrier mouleur dans une usine de matières plastiques. Quelqu'un a dit que Roger Vailland avait voulu gagner ce pari écrire un roman romanesque sur les heures supplémentaires.

Un prolétaire simple, robuste et sain, aime une jeune fille (une ouvrière, mais isolée, une couturière) qui emploie des roueries féminines assez perfectionnées pour se faire épouser après quelques aventures faciles. Elle allume son amoureux, et l'amène à traverser les étapes *classiques* de la galanterie — presque du pays du Tendre — pour l'obliger au mariage. Roger Vailland parvient à placer son érotisme cultivé au milieu d'un roman sur la vie quotidienne du prolétariat...

Le garçon, très épris, embrasé (et cependant conscient de ce qu'est la fille, donc par là héros d'un drame classique), sait que pour avoir celle qu'il aime, il lui faudra l'épouser et que pour l'épouser il devra sortir de sa classe. Il aspirerait probablement à en sortir sans cela, mais sûrement pas au risque d'y perdre sa santé ou sa vie. La femme joue ainsi son rôle traditionnel — et encore certainement réel — d'excitatrice ambiguë d'actions et de pensées contradictoires.

Le garçon cherche la gloire et l'argent dans le sport en devenant coureur cycliste. Après l'échec, il lui reste à gagner par un travail forcené la somme qui lui permettra de « s'établir » à son compte avec la belle exigeante. Il y perd une main, et la santé, et l'activité physique.

Le drame de la vie quotidienne du prolétariat est traité ici avec



un art véritable, qui fait de ce livre une œuvre d'art. Roger Vailland a cerné son sujet de manière qu'il soit à la fois mince, transparent et profond. Il a composé musicalement son livre, comme un opéra, avec une ouverture, qui contient les thèmes, présente les personnages, annonce la suite et le dénouement en excitant l'attente. C'est une course cycliste, à laquelle assiste la fille, qui en est le prix ; le garçon, après un effort héroïque, tombe, se blesse, échoue.

Dans ce livre, comme dans ses précédents romans, l'auteur, Roger Vailland, apparaît comme tel. Il dit « je ». Il intervient comme témoin, pour désigner et situer les personnages, pour dialoguer avec eux, pour inviter le lecteur à déterminer son attitude vis-à-vis de ces personnages son jugement. Le jugement, ici, ne se distingue pas de l'événement ; il s'inclut rigoureusement dans le récit. Cette présence de l'auteur a des significations multiples. Et pas seulement une signification technique. Roger Vailland tente ainsi de résoudre — de la manière la plus simple — un difficile problème littéraire, celui de la conscience romanesque ou de la conscience dans le roman. Qui parle ? Qui voit ou a vu les actions racontées ? Qui franchit l'intervalle entre le vécu et le vrai ? Comment celui qui parle a-t-il vu ou appris ce qu'il raconte ? Comment a-t-il pu prévoir ou pressentir la suite ? Qui a pénétré les desseins cachés (cachés à eux-mêmes) des personnages ? Avec qui s'identifie, ou à quelle conscience participe le lecteur de ce grand mouvement qui l'entraîne, la lecture ?

La solution de Roger Vailland, le témoignage romancé ne va pas sans inconvénients. Elle correspond trop bien à la tendance générale qui rapproche le roman du journalisme et de l'autobiographie. Inévitablement, dès qu'il amplifie son récit, l'auteur raconte des scènes auxquelles il n'a pas assisté ; ou bien encore il écrit des phrases incompatibles avec son fil conducteur et son procédé de composition. « *Dans le même instant, elle revit le visage de son père...* » (1).

La présence de l'auteur situe les personnages, constamment devant nous, ni trop loin ni trop près à *bonne distance*. Grand avantage. Roger Vailland nourrit ainsi l'intérêt. Cependant cette conscience de témoin — et virtuellement de juge — resterait contemplative et formelle, si elle ne tenait un contenu solide l'ensemble des rapports humains et sociaux tels qu'ils se manifestent dans la vie quotidienne, celle d'un village, d'une usine, d'une petite ville industrielle. Inversement, cette connaissance de la vie quotidienne

« moderne » en partant d'une grande culture classique se manifeste par une certaine extériorité de la conscience et de l'homme qui connaît la connaissance du témoin. La personne de l'auteur a donc une signification plus profonde que la simple solution d'un problème de technique romanesque. Il est présent parce que, comme tel, véritablement il apporte quelque chose d'irremplaçable ; parce qu'il vient d'ailleurs ; parce qu'il introduit dans une certaine quotidienneté une lucidité et une reconnaissance qu'elle ne contenait pas. La conscience se présente ainsi dans le roman parce qu'elle survient ainsi dans la vie *du dehors et du dedans* à la fois.

Non sans quelque ironie, on pourrait ici montrer que Roger Vailland, romancier, fait un peu ce que refuse Roger Vailland, auteur dramatique et critique de Brecht. Il compose ses romans sur le mode « opéradique ». Il y insère des scènes presque indépendantes, qui sont d'ailleurs des scènes de théâtre : noces, bals, discussions ou rixes dans les bistrotts, scènes de jalousie, etc... Témoin, il juge, et amène le lecteur à prendre parti : à juger. Le récit, soutenu par les détails empruntés à la vie quotidienne (1), tend spontanément vers l'épique. Comme le notait le critique de *L'Express*, le 27 novembre 1954, *Beau Masque* est « un excellent récit épique ».

Il serait vraiment curieux que Roger Vailland se rapproche de Brecht, avec ses qualités et ses défauts bien à lui, beaucoup plus qu'il ne le croit. Ne faudrait-il pas y voir une exigence de la vie quotidienne, ou plus exactement de la représentation esthétique — théâtrale ou romanesque — de la vie quotidienne ?

*Ulysse* montre qu'un grand roman peut ennuyer. Et ennuyer « profondément ». — Joyce n'en avait pas moins compris quelque chose : qu'il fallait mettre sous le signe de l'épopée le compte-rendu de la journée d'un homme quelconque.

Et voici, pour fixer quelques idées, et surtout pour amuser le lecteur, deux fragments d'auteurs modernes anglo-saxons. L'un attaque avec une ironie noire et glacée la vie quotidienne américaine. L'autre, une femme, Anglaise d'un talent illustre, montre au contraire avec sa sensibilité aguisée la subtile richesse du quotidien

« *Le métro, se dit Archer, est l'endroit idéal pour lire les journaux de notre époque sous terre, dans un éclairage minable, à un tarif*

1. — « Rien n'est aussi gracieux qu'une femme occupée aux menues beso-

fraîchement accru, parmi des voyageurs craignant tout l'un de l'autre. Chacun soupçonnant son voisin de se préparer à voler son prochain, à commettre un délit, à pincer une fille, à se précipiter vers une place vide, à empêcher la porte de s'ouvrir... Archer replia son journal et regarda les voyageurs qui l'entouraient : « Ils n'ont pas l'air américain, se dit-il. Je devrais peut-être le signaler à qui-de-droit »...

« Il descendit la 5<sup>e</sup> avenue, passant devant les grands magasins aux vitrines pleines de robes, de manteaux et de fourrures ; des femmes entraient et sortaient en courant, le visage illuminé par la joie d'acheter. Une nouvelle profession pour femmes : acheteuse. Une exposition montrant la jeune Américaine moderne dans son habitat naturel, vaquant à ses occupations les plus caractéristiques... devrait montrer une femme empaillée, mince, montée sur des hauts talons, fortement maquillée, « permanente », au regard brillant, en train d'acheter une robe d'après-midi dans un grand magasin. Le fond ? Derrière les vendeuses, il faudrait représenter des bombes éclatant sur des villes qui s'émiettent, et des savants mesurant les radiations du cobalt radioactif. Ne pas oublier de présenter une robe de prix démocratique et une vendeuse presque aussi jolie que la cliente et presque aussi bien habillée afin de montrer les avantages d'une société libre d'un bout à l'autre de l'éventail économique » (1).

« On entre dans une chambre ; mais il faudrait étirer jusqu'à leurs plus extrêmes limites les ressources de la langue anglaise et des volées entières de mots se verraient contraintes de naître illégitimement, avant qu'une femme puisse dire ce qui se passe quand elle pénètre dans une chambre. Les chambres diffèrent si totalement les unes des autres ; elles sont calmes ou pleines de bruit, donnent sur la mer ou au contraire sur la cour d'une prison ; elles sont encombrées de linge qui sèche ; ou toutes vivantes d'opales et de soieries ; elles sont rudes comme des crins de chevaux ou douces comme des plumes »... (2).

#### 4. TRAVAIL ET LOISIR DANS LA VIE QUOTIDIENNE

La critique de la vie quotidienne s'est poursuivie de multiples façons au cours de l'histoire par la philosophie et la contemplation, le rêve et l'art, l'action violente, guerrière ou politique. Par la fuite et l'évasion.

1. — *Ondes troubles*, par Irwin Shaw, p. 78 et p. 287.

2. — *Une chambre à soi*, par Virginia Woolf, p. 173.

Élément commun à ces critiques ce furent les œuvres d'*individus* (le philosophe, le poète, etc...) particulièrement doués, lucides, actifs. Cependant, cette lucidité ou cette activité individuelles, révélaient une apparence ou une illusion, donc une réalité plus cachée et plus profonde. Les œuvres en vérité furent celles d'un temps et d'une classe, dont les idées s'élevaient ainsi au-dessus du quotidien sur le plan de l'exceptionnel et du dominant. La critique de la vie quotidienne était ainsi *celle des autres classes* et se traduisait essentiellement par le mépris du travail productif ; dans le meilleur des cas, elle critiquait la vie de la classe dominante au nom d'une philosophie ou d'un dogme transcendants, qui cependant appartenaient encore à cette classe. C'est ainsi qu'il faut comprendre la critique du « monde » et du « mondain », du Moyen-Age jusqu'à l'époque (le XVIII<sup>e</sup> bourgeois) où l'élément « mondain » fit précisément irruption dans l'art et la philosophie.

Une des dernières formes de la critique de la vie quotidienne, de nos jours, ce fut la critique du *réel* par le *surréal*. Le surréalisme, en sortant du quotidien pour rencontrer le merveilleux et les surprises (immanentes et transcendantes à la fois au réel), rendit insupportable la platitude (1). Ce fut un mérite, avec un côté négatif : le mépris transcendant pour le réel, par exemple pour *le travail* (la cassure entre surréalistes et marxistes, inévitable depuis longtemps, s'accomplit lors d'une mémorable séance de l'A.E.A.R. — Association des Écrivains et Artistes Révolutionnaires — à propos du film soviétique *Le Chemin de la Vie*).

Cependant, l'homme de nos jours, auteur ou non, poursuit, à sa manière, spontanément, la critique de *sa* vie quotidienne. Et cette critique de la quotidienneté fait partie intégrante de la quotidienneté ; elle s'accomplit dans et par les *loisirs*.

1. — Autocritique le lecteur trouvera ci-après, dans le texte publié en 1946, une appréciation partiellement injuste du surréalisme. La polémique a entraîné trop loin l'auteur vers une attitude unilatérale. L'erreur du surréalisme comme doctrine (pseudo-philosophique, avec une pseudo-dialectique du réel et du rêve, de la sensation et de l'image, du quotidien et du merveilleux) n'empêche pas qu'il exprimait certaines aspirations d'une époque. Doctrinalement, le surréalisme aboutissait à des formes particulières de l'aliénation : par *l'image-chose*, la magie et l'occultisme, les états mentaux semi-morbides. Cependant, son mépris pour la prose du monde bourgeois, sa révolte radicale, avaient un sens. Et il faut prendre au sérieux l'hypothèse d'après laquelle l'image *excessive* saisit seule la profondeur du réel, hypothèse dont on peut penser qu'elle appartient autant à Picasso, à Eluard, à Tzara, qu'à André Breton.

Le rapport entre loisir et quotidienneté n'est pas simple il y a entre ces deux termes à la fois unité et contradiction (donc rapport dialectique). On ne peut le réduire au simple rapport dans le temps entre « dimanche » et « tous les jours », représentés comme extérieurs et seulement différents. Le loisir — admettons ici sans examen le concept — ne se sépare pas du travail. Le même homme se repose ou se détend ou s'occupe à sa manière après le travail. Chaque jour, à la même heure, l'ouvrier sort de l'usine, l'employé du bureau. Chaque semaine, le samedi, le dimanche, appartiennent aux loisirs, avec la régularité du travail quotidien. Il faut donc concevoir une unité « travail-loisirs », parce que cette unité existe, et que chacun tente de programmer sa part de temps disponible en fonction de ce qu'est son travail — et de ce qu'il n'est pas. La sociologie doit donc étudier comment la vie des travailleurs comme tels, leur place dans la division du travail, et dans l'ensemble social, se « reflètent » dans les loisirs, ou du moins dans les exigences concernant les loisirs.

Historiquement, le rapport « travail-loisirs », dans l'individualité réelle et son développement, s'est toujours présenté contradictoirement.

Jusqu'à la société bourgeoise l'individualité ou plutôt la personnalité (1) ne pouvait guère se développer qu'en dehors du travail productif. Dans l'antiquité, au Moyen-Age, et même au moment où les rapports sociaux bourgeois se mêlent aux rapports sociaux venus de la féodalité — au XVII<sup>e</sup> siècle de « l'honnête homme » — l'homme qui peut se développer ne travaille pas.

Cependant, cet aristocrate, ou ce clerc lié à la féodalité, ou ce bourgeois « honnête homme », ne sont qu'en apparence en dehors de la division sociale du travail et de la pratique sociale. En réalité, ils sont prisonniers de la séparation du travail manuel et intellectuel. De plus, directement ou non, consciemment ou non, ils ont une fonction sociale, ne serait-ce que sur le plan idéologique. Léonard de Vinci était ingénieur en même temps qu'artiste. Et Rabelais, médecin puis écrivain, à la fois cerveau encyclopédique et romancier épique. Et Montaigne administrateur. Et Descartes officier puis savant... Dans la mesure où l'homme de ces époques fut véritable-

1. — En réservant le terme d'individualité (stricto sensu) aux formes de conscience et d'activité qui se font jour au XVIII<sup>e</sup> siècle.

ment séparé de la pratique sociale et consacré au seul loisir — à la paresse — il ne put que dépérir en tant que personne et en tant que classe.

Un autre élément vient compliquer la question. Dans ces époques, dans ces modes de production, le travail productif se mêlait à la vie quotidienne par exemple chez les paysans, chez les artisans. Ce qui distingue encore aujourd'hui si profondément la vie paysanne de la vie du travailleur industriel, c'est précisément cette inhérence de l'activité productrice à la vie entière. Le lieu de travail se dispose autour de la maison ; le travail ne se sépare pas de la quotidienneté familiale. Les impératifs de la communauté paysanne (le village) réglaient autrefois aussi bien les fêtes que l'organisation du labeur et celle de la vie domestique. Ainsi pouvait jusqu'à un certain point s'épanouir une vie qui n'était pas à proprement parler individuelle, mais celle d'hommes engagés dans les liens — et les limites — de la communauté ou de la corporation.

Avec la société bourgeoise ces divers éléments et leurs rapports ont été bouleversés en un sens différenciés, séparés, en un sens réunis dans un tout. La société bourgeoise a revalorisé le travail, surtout au cours de sa période ascendante ; mais au moment historique où émergeait le rapport entre le travail et le développement concret de l'individualité, ce travail prenait un caractère de plus en plus parcellaire. En même temps, l'individu, de plus en plus engagé dans des rapports sociaux complexes, s'isolait et se repliait sur soi. La conscience individuelle se scindait (en conscience privée et conscience sociale ou publique) — se pulvérisait (individualisme, spécialisation, séparation des domaines d'activité, etc...). En même temps donc, l'homme « en tant qu'homme » se distinguait du travailleur (plus nettement, bien entendu, dans la bourgeoisie que dans le prolétariat). La vie familiale se séparait de l'activité productive. Et aussi le loisir.

Il s'ensuit une certaine obscurité dans le concept même de *vie quotidienne*. Où se trouve-t-elle ? dans le travail ou dans le loisir ? dans la vie familiale et dans les moments « vécus » hors de la culture ? — Une première réponse à cette question s'impose. La vie quotidienne enveloppe ces trois éléments, ces trois aspects. Elle est leur unité et leur totalité, qui détermine l'individu concret. Cette réponse cependant ne peut entièrement satisfaire. Où s'opère le contact vivant de l'homme individuel concret avec les autres êtres humains ? dans le travail parcellaire ? dans la vie familiale ? dans

le loisir ? Où s'accomplit-il de la façon la plus concrète ? Y a-t-il plusieurs modalités de contact ? Aboutissent-elles à des schémas représentés en modèles ? ou bien à des comportements fixes ? Sont-elles complémentaires ou contradictoires ? Quels sont leurs rapports ? Quel est le secteur essentiel décisif ? Où se situent la pauvreté et la richesse de cette vie quotidienne dont nous savons qu'elle est à la fois infiniment riche (virtuellement du moins) et infiniment pauvre, dépouillée, aliénée ; et qu'il faut la révéler à elle-même ; et la transformer pour que sa richesse s'actualise et se développe en une culture renouvelée ?...

L'extériorité des éléments de la quotidienneté (travail — vie familiale et « privée » — loisirs) comporte une aliénation. Et en même temps peut-être une différenciation, des contradictions fécondes. De toute façon il faut étudier un ensemble (une totalité) dans le rapport de ses éléments.

L'histoire sociale des loisirs montre les transformations du fait comme de la notion (1) et la naissance de nouveaux besoins au cours d'un développement dont les étapes peuvent se mélanger ou se contrarier.

Au début, le loisir donne lieu à une activité globale et indifférenciée, qui se distingue mal des autres aspects de la quotidienneté (la promenade en famille le dimanche, la marche).

À un degré plus élevé, le loisir comporte des attitudes passives. Le spectateur devant l'écran du cinéma fournit un exemple et un modèle courant de cette passivité dont le caractère virtuellement « aliénant » apparaît aussitôt. L'exploitation commerciale de ces attitudes est aussi particulièrement facile (2). Enfin, au degré le plus élevé, le loisir suscite des attitudes actives, des occupations personnelles très spécialisées, liées à des techniques et comportant par conséquent un élément technique, à condition qu'il soit extérieur à la spécialisation professionnelle (exemple la photo). C'est le loisir cultivé ou culturel.

1. — Définition du loisir donnée par Joffre Dumazedier : « Occupation à laquelle le travailleur peut s'adonner de plein gré, en dehors des nécessités et obligations professionnelles, familiales et sociales, pour se détacher, se divertir ou se cultiver » (Colloque du 10-1-54 au Centre d'études sociologiques sur les Loisirs). Cf. aussi l'article du même auteur dans le volume de l'*Encyclopédie française* sur la « Civilisation quotidienne ».

2. — Elle fut étudiée au cours d'une semaine d'études à Marly, du 28 mars au 3 avril 1955 (Publications du Centre d'Éducation populaire de Marly, ronéotypées).

Ce bref examen met aussitôt en lumière le caractère contradictoire du loisir, en lui-même, et par rapport à la quotidienneté. Il enveloppe des possibilités et des directions opposées ; les unes vont vers l'appauvrissement, par la voie de la passivité ; les autres vont vers l'enrichissement ; les unes sont indifférenciées (encore que valables à un certain niveau) et les autres très différenciées ; les unes enfin comportent l'évasion dans le vide et les autres retrouvent la « nature », la vie immédiate et sensible, parfois à travers une expérience technique très perfectionnée (le sport qualifié ou le cinéma d'amateurs par exemple).

La civilisation industrielle moderne avec son travail parcellaire suscite donc un *besoin général de loisir*, et d'autre part, dans le cadre de ce besoin, des *besoins concrets* différenciés.

C'est un exemple remarquable de besoin social nouveau ayant un caractère *spontané* que l'organisation sociale vient orienter, préciser, infléchir, modifier, dans les satisfactions qu'elle lui offre. Cette civilisation crée des techniques répondant à ces besoins nouveaux, qui cependant ont un sens et un caractère « extra-technique ». Elle produit des « machines à loisir » (radio, télévision, etc...). Elle suscite des formes de jeu qui transforment les anciens jeux, et tantôt s'opposent aux autres activités, tantôt s'y mêlent (ainsi, dans le camping, travail et loisir se distinguent mal, et la vie quotidienne entière devient jeu). Les besoins sociaux concrets ainsi déterminés se différencient de plus en plus selon les âges, les sexes, les groupes. Ils se distinguent ainsi spontanément en besoins individuels et besoins collectifs (distinction des sports individuels et des sports d'équipe par exemple).

L'exigence aujourd'hui la plus frappante — dans la *société* bourgeoise et capitaliste, qui infléchit à sa manière les besoins résultant d'un certain niveau de *civilisation* — en ce qui concerne les besoins du loisir chez les masses, est à coup sûr celle de la *rupture*. Le loisir doit rompre avec la quotidienneté (au moins en apparence) et non seulement avec le travail, mais avec la quotidienneté familiale. Le caractère de *divertissement* du loisir s'accroît ainsi : le loisir ne doit pas apporter de souci nouveau, pas d'obligation, pas de nécessité, mais libérer des soucis et des nécessités. Délivrance et plaisir, tels sont d'après les intéressés (1) les traits essentiels du

1. — Réponses aux enquêtes poursuivies notamment par Joffre Dumazetier et son équipe.



loisir. Une réunion de famille n'a pas davantage un sens de vérifiable « loisir » qu'une séance de jardinage ou de bricolage. Les intéressés donc tendent à rejeter les formes ambiguës du loisir, proches du travail, autant que celles qui comportent une obligation quelconque. L'aspect culturel leur paraît indifférent (ce qui ne veut pas dire qu'il le soit *effectivement*). Ils se défont de ce qui peut avoir l'air pédagogique et mettent l'accent sur l'aspect *distractif* du loisir, sur le *délassement* et la *détente*, sur la *compensation* que doit apporter le loisir aux difficultés de la vie quotidienne. Si l'on en croit les témoignages subjectifs apportés par les enquêtes, cela serait aussi vrai, ou même plus vrai, des travailleurs (prolétaires) que des autres classes sociales.

Ce ne serait donc pas l'œuvre d'art, en tant qu'insérée dans la vie quotidienne (le tableau ou la reproduction accrochés au mur de la chambre), qui constituerait un élément de loisir. Ce ne serait même pas le livre lu dans un fauteuil, à moins qu'il n'apporte l'évasion-choc (récit de voyage ou d'exploration, roman policier) ou bien la détente (livre d'images, bandes illustrées, « digests » ressemblant à un aliment prédigéré). Ce serait donc surtout l'image, le film. Et l'image ou le film aussi distants que possible (en apparence au moins) du *vécu*.

L'homme dit « moderne », autour de nous, attend évidemment du loisir d'abord la fin d'une fatigue et d'une tension, la fin de l'inquiétude, du souci et des préoccupations. Il implore ce qu'une terminologie maintenant répandue dans le grand public nomme la relaxation. Il y a une véritable idéologie, et une technicité, et une technocratie de la relaxation (qui s'obtient par des procédés variés, les uns passifs, par élimination du contenu de la vie, par le vide — et les autres actifs, par contrôle sur les actes et les muscles). L'homme dit « moderne » espère donc trouver dans le loisir ce que son travail et sa vie familiale ou « privée » ne lui apportent pas. Où se situe pour lui le bonheur ? Il ne le sait guère et ne se le demande pas. Ainsi tend à se constituer un « monde des loisirs » qui serait d'une pure facticité proche de l'idéal, entièrement hors de la quotidienneté. Mais comment créer cette pure facticité, sans référence perpétuelle à la vie courante, sans contraste renouvelé qui implique cette référence ?

On pourrait trouver dans le passé plus d'un exemple d'un art visant à embellir la vie quotidienne par une savante transposition

il lui présentait une image flatteuse d'elle-même, lui imposait un style tout en reconnaissant l'accompli. Ainsi la peinture flamande et hollandaise. Le nouveau, aujourd'hui, dans la société bourgeoise, c'est l'exigence de rupture (que rencontre comme un obstacle difficile à franchir toute tentative de réalisme dans l'art). C'est aussi que l'art d'obtenir cette rupture devient une technique commerciale appropriée et soigneusement exploitée. D'habiles fournisseurs produiront *au jour le jour* des images de la *quotidienneté*, images dans lesquelles le laid devient beau, le vide plein, le sordide grand. Et l'affreux « fascinant ». L'exploitation des exigences et de l'insatisfait que chaque homme « moderne » porte en lui est si habile et si persuasive que l'on peut difficilement se refuser à la séduction ou à la fascination de ces images. Sauf en se raidissant dans le puritanisme, en rejetant avec le « sensationnel » la vie elle-même et « l'actuel ».

L'irruption de la sexualité dans le domaine des images — et plus généralement dans le loisir — réclamerait à elle seule une étude. Notre époque a vu disparaître un certain nombre de tabous ridicules — devenus ridicules après avoir été fort sérieux — qui frappaient d'interdit les questions sexuelles, les vêtements en tant que signes extérieurs de chaque sexe, le corps et la nudité. Et cependant, comme si ces interdits se prolongeaient, leur violation produit encore un choc. Une image à signification érotique (plus ou moins précise) ou simplement la vue d'un corps féminin, attirent violemment. Les abus publicitaires n'ont pas encore épuisé cette efficacité, et l'on peut en conclure qu'elle correspond à quelque chose de profond. La sexualité exhibée et la nudité rompent la vie quotidienne, et donnent cet effet de rupture que l'on recherche dans le loisir — lecture, spectacle, etc... (1). La femme déshabillée peuple les affiches, les devantures, les couvertures de magazines, les films. Cette évasion cependant ressemble par certains côtés à une névrose généralisée ; cette sexualité est triste, cet érotisme fatigué et fatigant, mécanique. Il n'y a rien de véritablement sensuel dans ce déchaînement de sexualité, et c'est

1. — Psycho-physiologiquement l'image sexuelle « rafraîchit » brusquement l'excitant inconditionné déjà joint à de nombreux « stimuli » conditionnels et inséré dans des « stéréotypes ». Elle le joint à un nouveau signal (par exemple la marque du produit sur une affiche). L'efficacité de ces images présuppose donc à la fois le conditionnement (la banalité) et l'insuffisance de ce conditionnement, l'absence de fixation sociale et de détermination humaine de l'« instinct ». Elle présuppose l'exigence obscure d'un passage du conditionnement habituel mais instable et non dominé à un conditionnement nouveau : en bref l'insatisfaction.

peut-être là son caractère le plus profond. De ce point de vue, nous ne critiquerions pas l'érotisme parce qu'immoral, ou impudique, ou corrompueur de l'enfance, etc... Nous laisserions ce soin à d'autres. Nous critiquerions dans l'érotisme « moderne » l'absence de sensualité véritable, celle qui suppose beauté ou grâce, ardeur et pudeur, pouvoir sur l'objet du désir, et accomplissement. Dans l'érotisme « moderne », on sort de la quotidienneté, sans en sortir par un choc et un effet brutal, mais superficiel et purement apparent, qui ramène au contraire vers le secret de la quotidienneté l'insatisfaction.

Des temps modernes, Chaplin nous a donné une *image-inverse vraie* son image à travers un homme vivant, à travers ses souffrances, ses épreuves, ses victoires. Ici nous entrons dans le vaste domaine de *l'image-inverse illusoire*. Nous découvrons un monde faux et d'abord parce qu'il n'est pas un monde, et parce qu'il se donne pour vrai, et parce qu'il suit de près le réel en lui substituant son contraire. Par exemple, en remplaçant le malheur réel par des fictions de bonheur, mais qui répondent par une fiction au besoin réel de bonheur. Ou bien en remplaçant le malheur sordide par un malheur dramatique. Et ainsi de suite. C'est le « monde » de la plupart des films, de la plus grande partie de la presse, du théâtre, du music-hall : d'un large secteur des loisirs.

Etrange scission, que celle du monde réel et de son image inverse. Car elle aboutit non pas à l'étrange, mais à la fausse étrangeté, au mystère de pacotille considéré comme omniprésent (1).

Bien entendu, le « monde » fictif et mystificateur du loisir ne se

1. — La véritable étrangeté (catégorie *valable* de l'esthétique) apparaît chez Melville, Gogol ou Kafka. Il faut bien en distinguer le *ton* étrange (et mystificateur) pour parler banalement de choses banales. L'*image-inverse* peut aussi donner un procédé littéraire valable (*Huis-Clos*, la meilleure pièce de Jean-Paul Sartre, petit acte brillant et sombre, *définitif*). Le cas de la presse enfantine diffère du « cas » de la presse du cœur ou de la presse policière. Élément commun : la rupture, le dépaysement. Cependant cette presse et cette littérature pour enfants ont leur thématique propre. Le monde de l'enfant, moins et autrement structuré que celui de l'adulte, ne réclame pas une image-inverse analogue. A vrai dire il n'y a pas de monde de l'enfant. Il vit dans la société, et le monde de l'adulte est déjà pour lui l'étrange, le merveilleux — ou l'odieux. *Il est déjà, en tant qu'enfant, critique de la vie quotidienne des adultes*, mais il doit y chercher son avenir et y démêler ses possibilités. Dans les œuvres les plus valables de ce point de vue, un animal familier (chien, canard, souris) devient le support d'une image-inverse, où le banal se transforme en fantaisie et en fantastique, avec une part non dissimulée de critique.

réduit pas à l'exploitation du sexe, de la sensiblerie et du crime. Nous aurions aussi à examiner le *sport*.

Le sport s'est développé en se présentant comme culture du corps, de l'énergie individuelle et de l'esprit d'équipe comme école de la santé. De ces grandes ambitions, qu'est-il sorti ? une vaste organisation sociale (commercialisée ou non) et une grande mise en scène, parfois magnifiquement spectaculaire, de la compétition. Le vocabulaire ne manque pas d'humour. Les gens qui assistent aux courses de chevaux et qui parient sur leur favori s'appellent officiellement des « sportsmen ». Chaque club de football a ses « supporters » et le supporter peut n'avoir jamais touché un ballon de sa vie. Il a pris sa voiture ou l'autobus, ou le métro, pour assister à la rencontre. Il participe à l'action et fait du sport par personne interposée. Il vibre, s'enthousiasme, mais ne bouge que sur place ; il s'agite frénétiquement. Curieux cas d' « aliénation ». Avec le sport, activité incompatible en apparence avec l'illusion, nous nous retrouvons en fait devant une image inverse, compensation de la vie quotidienne.

L'analyse du rapport entre les besoins du loisir et les autres secteurs qui constituent globalement la vie quotidienne, pose donc de multiples et difficiles problèmes. La description des faits ne suffit pas. Pour obtenir une analyse portant sur le contenu, il convient d'ajouter à la description un appareil conceptuel. Le concept philosophique d'aliénation notamment est indispensable. Apporté du dehors, en un sens, à la sociologie, il y devient scientifique et permet à la sociologie de la vie quotidienne de se constituer comme science et en même temps comme critique.

Georges Friedmann a voulu poser le problème des rapports entre les loisirs et le travail, au terme d'une longue étude, particulièrement riche en documents, sur le travail humain.

En substance, dans l'ouvrage de Friedmann (*Où va le travail humain*), le loisir s'identifie à la liberté et le travail à la nécessité. L'ensemble des techniques transforme chaque jour les conditions d'existence. « *Tous les instants de la vie s'en trouvent de plus en plus pénétrés* » et le milieu technique s'épaissit chaque jour autour de l'homme (1). La notion de milieu technique généralise et étend à la vie quotidienne entière le rapport de l'homme à la machine.

1. — Cf. op. cit. p. 22.

Pendant, les sciences de l'homme, dont le droit de regard sur le machinisme et ses effets ne peut être contesté (1), modifient le milieu technique. Et cela par une revalorisation intellectuelle, morale et sociale du travail, en « *resserrant le lien d'intérêt entre le travailleur et la société, en fortifiant en lui des stimulants qui justifient sa tâche même parcellaire et l'intègrent à une collectivité* » (2). Le problème humain est donc double d'une part organisation rationnelle du travail — et de l'autre organisation rationnelle des loisirs, et avant tout de « *loisirs compensateurs* », où les travailleurs puissent exprimer leur personnalité (3). La liberté dans et par le travail semble donc provenir principalement de l'intervention du théoricien, psychotechnicien ou sociologue, en bref de l'intervention des « *sciences de l'homme appliquées au travail industriel* » (4) qui assure la liberté « *dans la mesure où elle existe dans ce domaine* » ; mesure qui selon Friedmann semble faible. Car le milieu technique suit son destin. Il ne caractérise pas seulement la société capitaliste (5) mais la civilisation industrielle.

Seul le domaine du loisir échappe au milieu technique, à la nécessité, c'est-à-dire à la dépersonnalisation. Dans le loisir, nous sommes déjà au-delà du technique. Nous accomplissons un saut de la nécessité dans la liberté, de ce qui asservit l'individu à ce qui lui permet de s'épanouir.

Georges Friedmann a eu l'incontestable mérite de poser des problèmes et de les poser avec ampleur. Il a rendu concrètes, en ce qui concerne notre époque, les thèses de Marx sur l'aliénation du travailleur par le travail, lui-même aliéné. (Chez Marx, cependant, l'aliénation du travailleur par le travail parcellaire et la machine ne sont qu'un aspect d'une aliénation plus vaste — totale — et comme telle inhérente à la société capitaliste et à l'exploitation de l'homme par l'homme).

Il est certain que le développement des forces productives (c'est-à-dire des techniques) a des conséquences dans les *rappports sociaux*, structurellement liés à ces techniques. Beaucoup de marxistes se sont enfermés dans un subjectivisme de classe ; pour eux la notion de lutte de classes recouvre les rapports sociaux de production (en

1. — Cf. op. cit., p. 242.

2. — Cf. p. 244.

3. — Cf. p. 336-364.

4. — Cf. p. 268.

5. — Cf. p. 370.

régime capitaliste) et les épuise. Ils ont donc négligé l'étude des rapports de production en tant que liés au développement des forces productives. Et cela malgré les indications de Lénine. Analysant le capitalisme de monopoles, Lénine montrait que : « *ce qui en est la base, ce sont les changements des rapports sociaux de la production [...]. Il est évident que nous sommes en présence d'une socialisation de la production [...], que les rapports de l'économie privée et de la propriété privée constituent une enveloppe qui ne correspond plus à son contenu* » (1). En partant d'une notion abstraite de la lutte de classes, on a négligé non seulement d'étudier les modifications récentes du capitalisme comme tel, mais la « socialisation de la production », et le contenu nouveau des rapports spécifiquement capitalistes. Etude qui aurait peut-être modifié la notion de lutte de classes et amené à découvrir de nouvelles formes de lutte.

La « sociologie industrielle » a posé ces questions. Les a-t-elle correctement et complètement résolues ? C'est une autre affaire. Le fait certain c'est que depuis les analyses de Marx, et depuis celles de Lénine, les forces productives se sont développées, et ce fait économique ne peut pas ne pas avoir eu des conséquences sur le plan des phénomènes sociaux.

Les déclarations de Marx sur le travail et son rapport au loisir ouvrent un secteur de recherche et ne résolvent pas tous les problèmes. Il annonçait que le travail deviendra le premier besoin de l'homme. Formule claire seulement en apparence. Pour la société, pour l'homme social, pour le « travailleur collectif », le travail a toujours été objectivement le premier des besoins. Marx veut-il dire que l'homme *individuel* transformera en besoin subjectif primordial ce besoin objectif ? de sorte qu'il mettra fin ainsi à l'aliénation par et dans ce travail ? Sans doute, mais cette formule est difficile à accepter lorsqu'il s'agit du travail parcellaire « moderne ». De plus, si l'on se place à l'extrême pointe de la technique et des forces productives modernes, dans la perspective de l'automatisation, elle réclame une interprétation nouvelle. Car l'automatisation et la machine-transfert tendent à différencier le travail en travaux très hautement qualifiés et travaux dépourvus de toute qualification.

On peut certes affirmer que le travail fonde le développement personnel dans la pratique sociale. Il lie l'individu aux autres travailleurs (dans l'atelier, dans la classe sociale, dans l'ensemble social)

1. — Lénine, *l'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*.

et aussi à la connaissance ; il permet, il exige, il rend possible l'éducation polytechnique qui domine l'ensemble du processus de production et la pratique sociale. Cependant, la réalisation de ces possibilités ne va pas sans difficultés considérables. Et le caractère « émietté » du travail ne peut dans aucune circonstance passer pour favorable au développement de la personnalité quel que soit son contexte social et politique, il est « aliénant ».

D'autre part, Marx a écrit qu' « *Un règne de la nécessité subsiste toujours. C'est au-delà de ce règne que commence le développement des puissances de l'homme, qui est à lui-même sa propre fin, qui est le véritable règne de la liberté, mais qui ne peut s'épanouir qu'en s'appuyant sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale* » (1). Le développement du besoin de loisir et des besoins du loisir a donc, d'après les indications de Marx, une signification profonde. La sociologie française récente et Georges Friedmann ont eu raison de la mettre en évidence. Cela dit, faut-il accepter sans réserves la notion de loisir comme irruption de la liberté dans la nécessité ? ou comme un saut de la nécessité dans la liberté ? Comme l'a dit Marx (après Hegel) la nécessité ne disparaît pas dans la liberté, et la liberté s'appuie sur la nécessité. On ne peut se les représenter extérieures l'une à l'autre, sinon relativement. La notion du libre loisir est vraie jusqu'à un certain point. Au-delà de ce point elle est insuffisante. On risque d'oublier en la poussant trop loin qu'il peut y avoir *aliénation dans le loisir comme dans le travail* (aliénation en tant que le travailleur cherche à se « désaliéner » !).

L'analyse dialectique du loisir et de son rapport au travail (analyse qui fait partie intégrante de la critique de la vie quotidienne) semble donc apporter quelques compléments aux investigations des « sociologues industriels » comme à celles des « sociologues du loisir ».

Dans les cadres de la société bourgeoise (et du régime capitaliste) le travail est vécu et subi par le travailleur comme puissance étrangère et oppressive. Non seulement la division technique du travail et la division sociale de ce travail se superposent en s'imposant à lui sans qu'il en connaisse les raisons, mais il sait qu'il ne travaille pas pour lui, ni directement ni indirectement. Par ailleurs, le carac-

1. — Marx, *Morceaux Choisis*, introduction par Norbert Guterman et Henri Lefebvre, Gallimard, p. 234.

tère parcellaire du travail individuel est précisément solidaire de la socialisation de plus en plus complète du travail productif. Parcellarisation et socialisation sont les aspects dialectiquement contradictoires du processus de travail dans les forces productives hautement développées. Le travail parcellaire n'a de sens et de productivité que dans un travail global ou total. Vis-à-vis de son propre travail se forme donc chez le travailleur un double besoin.

D'une part, le travailleur aspire à *connaître* l'ensemble dont il fait partie intégrante : entreprise, et aussi société globale. Et c'est déjà une façon de ne pas subir, de se libérer de la contrainte imposée, de maîtriser la nécessité. A cette aspiration confuse mais réelle répondent d'une façon mystifiante les « relations humaines » et les « public-relations » dans les entreprises capitalistes. L'erreur des critiques marxistes de ces institutions récentes, d'origine américaine, a été de ne voir que l'idéologie enveloppée dans les institutions, de ne pas voir qu'elles correspondent à un *besoin social* réel, né précisément de la socialisation du travail. Ils ont laissé de côté cette socialisation du travail, en supposant peut-être qu'elle n'a lieu qu'en régime socialiste, alors qu'elle dépend aussi du développement des forces productives. Ils n'ont pas vu que la connaissance dans le socialisme satisfait un besoin auquel le capitalisme répond par une idéologie. L'erreur des sociologues industriels non marxistes a été, réciproquement, de ne pas toujours montrer que ces innovations (les relations humaines, etc...) ne répondaient à un besoin que pour le capter, l'infléchir, le détourner de son sens, en le réduisant aux dimensions de l'entreprise et à la coopération avec le patronat.

D'autre part, le travailleur aspire à une rupture brusque avec son travail, à une compensation. Il les cherche dans le loisir-diversion ou divertissement.

Le loisir apparaît ainsi comme le non-quotidien dans le quotidien.

On ne peut sortir du quotidien. Le merveilleux ne se maintient que dans la fiction et l'illusion consentie. Il n'y a pas d'évasion. Cependant, l'on désire avoir aussi proche que possible — à portée de la main si possible — l'illusion de l'évasion. Illusion qui ne sera pas entièrement illusoire, mais constituera un « monde » à la fois apparent et réel — réalité de l'apparence et apparence du réel — mais *autre* que la quotidienneté et cependant aussi largement ouvert et aussi inséré en elle que possible. On travaille ainsi pour gagner des loisirs, et le loisir n'a qu'un sens : sortir du travail. Cercle infernal.



Ainsi s'établissent un ensemble d'activités et de passivités, de formes de sociabilité et de communication que peut étudier le sociologue. En même temps qu'il les décrit et les analyse, il ne peut pas ne pas les critiquer comme illusoires (partiellement), mais il doit partir du fait qu'elles contiennent en elles-mêmes leur critique spontanée de la quotidienneté. Elles *sont* cette critique en tant qu'elles sont *autres* que la vie quotidienne, et cependant qu'elles sont *en elle*, qu'elles sont *aliénation*. Elles peuvent donc détenir un contenu réel, correspondre à un besoin, et avoir en même temps une forme illusoire et une apparence trompeuse.

Le loisir et le travail et la « vie privée » constituent ainsi un ensemble dialectique, une structure globale. A travers cette structure globale se restitue une figure historiquement réelle de l'homme et de l'humain à un certain degré de leur développement à un certain stade de l'aliénation et de la désaliénation.

Des exemples ? Certains d'entre eux figurent déjà dans ce premier volume. D'autres seront analysés dans le suivant. Enumérons rapidement

*Le café* lieu de réunion généralement extra-familial et extra-professionnel, où les gens se groupent par affinités personnelles (en principe et du moins en apparence), par rue, par quartier, plutôt que par profession ou par classes (encore qu'il y ait des cafés réservés à une profession ou à telle classe sociale). Lieu où les habitués trouvent un certain luxe, au moins apparent ; où ils parlent *librement* (de politique, de femmes, etc...) et peut-être de façon superficielle, mais en tenant farouchement à cette liberté ; où *ils jouent*.

*La fête foraine*, populaire, dont le maintien et l'industrialisation sont un sujet d'étonnement. Le bruit et la musique énormes apportent la rupture demandée. On y pénètre dans un microcosme humble et agité, extraordinaire et vulgaire. A peu de frais en apparence. De ce microcosme s'exclut seulement ce qui rappelle le travail. On y trouve la connaissance (le musée de la mer, le musée Dupuytren), l'érotisme (les danseuses nues), les voyages, les merveilles, les départs, le sport, etc...

*La radio, et plus encore la télévision*, brusque irruption dans la vie familiale et « privée » du monde entier, « présentifié » avec un caractère au moins apparent de saisie directe, de prise immédiate, de vérité et de participation...

Ici nous rencontrons à nouveau certains caractères propres au loisir culturel ou cultivé. Ces formes de loisirs ont des fonctions à la fois nouvelles et traditionnelles (comparables à la lecture du livre imprimé, à l'audition de chants et de poèmes, ou encore à ce que fut jadis la danse). Ils ont pour contenu non seulement le divertissement et le délassement, mais la connaissance. Les activités productrices — les techniques spécialisées — n'y sont pas niées mais dominées. Quelquefois il s'agit de techniques dépassées par la production, devenues déjà ou bien en voie de devenir jeux (la navigation à voile). Enfin, dernier trait déjà mentionné, ces loisirs cultivés reviennent vers le sentiment de présence, vers la nature et la vie sensible (ou comme disent les spécialistes, vers un milieu audio-visuel renouvelé par les techniques modernes).

Parmi ces activités de loisir que doit étudier la sociologie concrète, l'une semble aujourd'hui particulièrement remarquable.

Chacun sait que l'école française de peinture a depuis plus d'un siècle une importance mondiale. Mais sait-on suffisamment que la peinture devient en France un art de masses ? que la France — pour des raisons encore mal élucidées — devient une nation de peintres ? Les « peintres du dimanche », ceux qui emploient leurs loisirs à la peinture, se chiffrent par dizaines et peut-être par centaines de milliers. Les « salons » locaux ou corporatifs ne se comptent plus. Ainsi, à un niveau culturel très élevé, le loisir dépasse l'activité technique pour arriver à l'art. A ce niveau il tend à ressaisir la vie entière dans une certaine expression. Le loisir comporte alors la recherche originale — maladroitement ou habilement, peu importe — d'un style de vie. Et peut-être d'un art de vivre et d'un bonheur.

En résumé, le travail, le loisir, la vie familiale et la vie privée forment un tout, que l'on peut nommer « structure globale » ou « totalité » à condition de bien préciser le caractère historique, mouvant, transitoire, de cette structure. La critique de la vie quotidienne, considérée comme aspect d'une sociologie concrète, peut envisager une vaste enquête mettant en regard la vie professionnelle, la vie familiale et les activités de loisir, dans leurs interférences multiples. Avec le souci de dégager le vivant, le neuf, le positif — les besoins et satisfactions valables — des éléments négatifs des aliénations.

## 5. REGARDS SUR L'ENSEMBLE DU « MONDE MODERNE »

En écrivant ces pages, j'ai sous les yeux l'un des beaux paysages de la banlieue parisienne. Au fond, une lente et longue courbe de la Seine, calme et bleue, que suivent des trains de péniches. Des files d'autos étincelantes traversent le pont de Saint-Cloud. Une colline à gauche, une autre à droite. Des bosquets sur ces collines, des parcs, des prairies, vestiges de possessions royales ou princières. Entre les lignes nobles des côteaux, j'aperçois la puissance concentrée des usines Renault, dans leur île.

Mais plus près, dégingolent dans la rainure de la vallée de Sèvres, comme des insectes, en un désordre sans fantaisie, de petites maisons séparées par des potagers où la nuit hurlent les chiens de garde et miaulent les chats. On les appelle sans ironie des « pavillons ». Entre les pavillons, des ruelles, des chemins boueux où la pluie laisse des flaques durables. La vanité des propriétaires suinte abondamment en détails ridicules, animaux en faïence sur les toits, et dans les allées miniatures, boules de verre et arbustes taillés, plaques ornées de devises et frontons orgueilleux. Dans un potager, accroché à un arbre, j'aperçois de ma fenêtre cet écriteau énorme « Danger de mort. » Le dimanche matin, surtout quand il fait beau, les maisonnettes s'ouvrent au soleil et lui montrent des tripes d'édrédons rouges, de draps, de couvertures. Elles s'étalent sur le côteau comme des centaines de poulets morts dans une immense vitrine.

Pas beaucoup de misère ici. Les taudis sont en bas. Cependant, sur ces côteaux, il n'y a pas que des bourgeois et des petits bourgeois ; il y a des ouvriers, des travailleurs. Le voisin est chauffeur de taxi.

Au loin, le tumulte, la puissance, la création, le luxe. Et aussi la pauvreté. La ville a poussé jusqu'ici un appendice. Elle a établi entre les restes des grandes époques passées quelque chose d'effrayant la médiocrité. Mais les ouvriers algériens de chez Renault, et même beaucoup d'autres, entreraient comme en paradis dans une de ces petites maisons.

Que reprocher à ces gens qui chaque jour — comme moi — ren-

trent chez eux après leur travail ? Ce sont apparemment de braves gens qui vivent en famille, aiment leurs enfants. Peut-on leur en vouloir de ne pas souhaiter la transformation d'un « monde » où ils se trouvent assez bien ?

La platitude. Ici les contrastes la mettent en valeur. Encore quelques lotissements, elle ne se verra plus. La médiocrité aura recouvert cette banlieue proche de Paris comme elle a déjà envahi les villages jusqu'à des dizaines de kilomètres de la ville. Il faudra revenir vers le centre de Paris pour retrouver parmi les bureaux un peu de la beauté ou du charme venus des autres époques.

Verrons-nous un jour une grandeur qui ne soit pas inhumaine — et une forme de bonheur qui ne soit pas teintée de médiocrité ?

Le pittoresque disparaît avec une rapidité qui n'alimente que trop bien les déclarations et les lamentations des réactionnaires. Surtout il se réduit à son essence ignoble : la misère. Ce qui peut-être fit autrefois son étincelle de beauté, — la diversité primitive de l'homme quotidien, son caractère généreux avec les multiples originalités locales dans un fourmillement brutal et tumultueux — cette beauté a disparu. Elle s'est figée en froides pièces de musée surnageant dans l'océan boueux de la misère. Quelle déception pour le voyageur naïf qu'un séjour en Orient fabuleux dans les villes célèbres ! Les récits d'autrefois ont-ils menti ? Leurs auteurs voyaient-ils avec d'autres yeux ? Les choses et les gens ont-ils tellement changé ? Les merveilles attendues ou rencontrées, les ruines, les monuments, les récits des Mille et une Nuits, les danses et chants folkloriques n'arrivent plus pour nous à colorer le spectacle ou à le transfigurer. Naples, Bagdad, Calcutta sous le même soleil les mêmes haillons, les mêmes plaies. Les mythes ont disparu, les rites et les sorcelleries n'ont plus de prestiges. Nous ne pouvons plus voir que les masses misérables, et sur elles l'appareil sans grandeur de la domination, l'art sans beauté du pouvoir. Les séductions ont disparu. Partout la force se montre sans pudeur fusils, blindés, police.

Là où les peuples se libèrent convulsivement des vieilles oppressions, ils sacrifient — ils ne peuvent pas ne pas sacrifier — certaines formes de vie qui eurent longtemps grandeur et beauté. Le tracteur et le semoir mécanique doivent remplacer les gestes du laboureur. Ainsi les pays attardés qui avancent produisent la laideur, la platitude, la médiocrité comme un progrès. Et les pays avancés qui ont connu toutes les grandeurs de l'histoire produisent la platitude comme une inévitable prolifération.

La Chine nouvelle s'habille donc de cottes bleues, de la moindre paysanne jusqu'au grand chef politique. Elle renonce aux soieries des mandarins, contrepartie des haillons pour des centaines de millions de paysans. Elle les relègue, avec les dragons magiques et les bouddhas d'ivoire, dans les musées ou les articles d'exportation. Elle devient austère, tendue vers les victoires sur le front du travail. Les Républiques solides ont pour fondement la vertu.

En septembre et octobre 1954 parurent en U.R.S.S. divers articles posant des problèmes neufs. Le *Kommunist* du 14 octobre indiquait que le niveau culturel en Union Soviétique et le maniement de l'analyse dialectique atteignaient un degré tel qu'il fallait abandonner l'image simplifiée de la réalité jusqu'alors admise d'un côté le blanc, et de l'autre le noir — d'un côté les bons, de l'autre les mauvais. Ecrivains, artistes et philosophes devaient donc arriver à examiner la réalité et la vie sous tous les aspects, à distinguer les éléments, à discerner les germes du nouveau se développant dans l'ancien, à séparer le positif du négatif, mais aussi à saisir les contradictions jusque dans le nouveau.

Au même moment (et suivant une formule consacrée, ce n'était pas par hasard) se posait pour la première fois en U.R.S.S. le problème du *goût*. La revue *Novy Mir* écrivait le 10 octobre « *Dans l'époque de construction de la société communiste, se pose le problème de l'élaboration d'un style de vie dans la culture matérielle, qui réponde mieux aux exigences populaires.* » Et cette revue poursuivait une comparaison entre « *l'esthétique industrielle* » des automobiles ou des locomotives, et l'anachronisme esthétique des objets mis en vente dans les magasins à Moscou : sofas avec franges, lits ornés de fruits et de fleurs, miroirs et bibelots imités de ceux que l'on voit au Savoy (le vieux restaurant des marchands sous l'ancien régime).

Le philosophe Alexandrov, alors ministre de la Culture, signalait de son côté que « *tout ce qui entoure l'homme dans sa vie quotidienne — maisons, architecture, organisation du logement, meubles et objets domestiques — fait aussi partie de la culture, et influence les goûts...* »

Les Soviétiques découvrent des problèmes que nous connaissons depuis longtemps, nous qui vivons en pays capitaliste (ce qui ne veut pas dire que nous les ayons résolus). Du point de vue du style de la vie quotidienne, les Soviétiques en sont encore à peu près à

l'année 1900. Ils découvrent des *besoins sociaux* déjà connus, déjà explorés (ce qui ne veut pas dire : satisfaits, accomplis). Ils ont atteint, comme un progrès, la médiocrité petite-bourgeoise. La traverseront-ils aisément et rapidement ? Ils en arrivent aujourd'hui à l' « esthétique industrielle », vieille histoire qui risque de leur faire commettre plus d'une faute de goût.

Ces constatations ne comportent aucune hostilité ni même aucune méfiance envers l'U.R.S.S., point d'appui *objectif* des forces démocratiques et du mouvement socialiste. Au contraire qu'une grande civilisation en formation pose de tels problèmes avec franchise et lucidité, cela peut être considéré comme un symptôme de grandeur et de nouveauté dans la civilisation. Mais nous pouvons réfléchir sur ces faits ; nous constatons que le socialisme et la construction du socialisme relèvent aussi de la critique de la vie quotidienne. Sans nous associer aux conclusions de l'auteur, nous pouvons accepter ce que dit, à propos de la Yougoslavie, Jean-Marie Domenach :

« ... Nous avons trop négligé dans nos analyses cette réalité immédiate, moins facile à cerner, de la vie quotidienne ; le marxisme est parti, ne l'oublions pas, d'une observation concrète de son aliénation, afin de la supprimer. Rien ne serait plus utile aujourd'hui qu'une sociologie quotidienne, à l'écart des proclamations et des statistiques officielles, une sociologie des conditions de l'existence réelle en pays socialiste : c'est à nouveau qu'on pourrait discerner les manques, les souffrances qui explosent ensuite en révoltes inattendues ; c'est en étudiant les aliénations nouvelles qu'on pourrait parvenir à la conception d'une nouvelle théorie révolutionnaire, qui ne soit plus fondée seulement sur la misère des prolétaires de 1850, mais sur la peine concrète des hommes de 1956. Malheureusement, une telle sociologie n'existe encore dans aucune démocratie populaire (des enquêtes objectives sur le travail, sur la jeunesse, etc., économiseraient pourtant bien des déboires), et il faut se contenter d'impressions fragmentaires, naturellement sujettes au hasard, à l'humeur, donc fort contestables... » (1).

Nous sommes amenés à poser ainsi d'autres problèmes.

Il y a peu d'années, « l'homme nouveau », l'homme socialiste ou communiste, paraissait radicalement et infiniment différent de ce que « nous » sommes, « nous » plongés dans le capitalisme et contaminés par la bourgeoisie jusque dans notre lutte contre elle.

1. — « La Yougoslavie et la relance du socialisme », dans *Esprit*, décembre 1956, pp. 812-813.

La littérature présentait ainsi l'homme nouveau : entièrement positif, héroïque, sans peur et sans reproche dans le travail, la guerre et l'amour. Cet homme nouveau se définissait comme entièrement dévoué à la société (socialiste) et trouvant dans le dévouement et le sacrifice le sens de son individualité. Que l'individu fût consacré à la société, défini autant que déterminé par elle, cette affirmation ne souffrait aucun doute. Elle se situait à la base d'une éthique comme d'une esthétique.

Cependant ni cette éthique ni cette esthétique n'ont réussi à se formuler clairement. Encore moins à s'imposer par des œuvres incontestables ou par un style de vie. N'y a-t-il pas là un indice, le signe visible d'une fissure ? le symptôme d'une déficience ? Effectivement, on s'est aperçu que l'exaltation de l'homme social dans la société socialiste aboutissait à une imagerie sommaire, peu intéressante, en tout cas d'un intérêt peu durable une fois dépassée telle ou telle conjoncture (la lutte pour le plan et la production, la guerre). Et l'on a réclamé, à la place de la monotone exhibition des « héros positifs », des images de l'homme réel, divers, individuel, avec ses contradictions et ses conflits, avec ses types. On a même proclamé officiellement qu'il y a des types négatifs non dépourvus d'intérêt — et des hommes ou femmes très nombreux, en qui l'ancien et le nouveau, le négatif et le positif, s'affrontent. Des hommes et des femmes de transition...

Ainsi l'homme nouveau s'humanise en se rapprochant de l'ancien. Et l'homme socialiste ou communiste nous intéresse beaucoup plus en perdant par rapport à « nous » son éloignement. Il gagne en sympathie et en intérêt ce qu'il perd en prestige pour les naïfs et les imbéciles. Même si les contradictions diffèrent, même si l'accent doit se placer différemment sur les contradictions, même si les contradictions sont là-bas fécondes et ici ravageantes, même si l'attitude de l'homme socialiste ou communiste envers son travail et la société s'oppose à la « nôtre », les contradictions nous permettent de comprendre, de connaître, de communiquer. Elles « nous » éclairent. Une trop facile rhétorique s'emparait de « l'homme socialiste » ou de « l'homme communiste » pour les comparer au Saint, au Chevalier. Nous admirions, de très bas, le Héros Positif. Nous ne pouvions pas l'aimer. L'homme socialiste contradictoire descend à notre hauteur.

Mais alors nous pouvons l'interroger. Mais alors nous devenons plus exigeants. Nous nous demandons « Qu'est-ce au juste que

le socialisme ? Comment intervient-il dans la vie quotidienne ? Que change-t-il ? » Et nous ne le voyons pas clairement. Élimination de la bourgeoisie et des antagonismes de classes ? Suppression des rapports capitalistes de propriété et de production ? Ce ne sont que des définitions négatives. L'image d'une société bourgeoise sans bourgeoisie ne nous tranquillise pas et ne nous satisfait pas. Nous pensons qu'il y a, ou qu'il y aura autre chose. Mais quoi ? Accepter son travail, en faire de bon gré si possible son premier besoin, mieux travailler, vouloir au lieu de subir l'accroissement de la productivité, c'est très bien ; ce sont là des détails certes peut-être essentiels, très importants dans les rapports sociaux de production, et qui contribuent peut-être à définir économiquement un mode de production. Ils ne sauraient passer pour définir une culture, une civilisation, une humanité, une joie de vivre *nouvelles*. Ni un style de vie valable, s'imposant par sa force persuasive (1).

Ce problème ne se limite pas à l'éthique ou à l'esthétique. Il nous oblige à remonter aux principes théoriques et scientifiques du marxisme. Quel est le rôle exact des forces productives dans la société ? Incontestablement, la production augmente en U.R.S.S. et dans les autres pays du camp socialiste, à un rythme de plus en plus rapide, et principalement celle des moyens de production (secteur I de Marx).

Il est dérisoire de définir le socialisme par le seul développement des forces productives. Les statistiques économiques ne répondent pas à la question « Qu'est-ce que le socialisme ? » Les hommes ne se battent pas et ne meurent pas *pour* des tonnes d'acier. Ni pour des tanks ou des bombes atomiques. Ils aspirent au bonheur et non à produire. Au surplus, la production (globale ou par tête d'habitant) ainsi que la productivité du travail sont encore plus élevées aux U.S.A. qu'en U.R.S.S.

Les forces productives ne définissent pas le socialisme. Le niveau élevé des forces productives, nécessaire comme le montre l'exemple de l'U.R.S.S., ne suffit pas à son instauration comme le montre l'exemple des U.S.A. Et cependant un certain niveau des forces productives est

1. — Le matérialisme apparaît, malheureusement, dans beaucoup trop de publications, comme d'une désespérante platitude. Le sommet de la platitude, si l'on peut dire, y est atteint. Pourquoi lui demander d'être *intéressant* s'il est un système achevé, ou une simple arme de lutte pour la classe ouvrière ? — On dirait que la philosophie a, elle aussi, perdu son *pittoresque* avec la métaphysique !..



indispensable pour que « la vie change ». D'autre part, le changement dans la superstructure politique (dans sa nature de classe ici l'Etat bourgeois — là l'Etat prolétarien, détenteur des moyens de production, la dictature du prolétariat, son rôle dirigeant incarné dans le Parti et exercé par lui) n'entraîne pas « ipso facto » un changement dans la vie concrète. Dans les pays capitalistes, les superstructures (les « enveloppes » au sens du texte de Lénine cité plus haut) sont en contradiction avec le contenu vivant, parce qu'elles *retardent* sur lui, qu'il s'agisse de l'Etat ou des rapports juridiques de propriété. Elles entravent le contenu à cause de ce retard. Et ce sera l'œuvre et le sens de la Révolution politique que de détruire ces enveloppes, de dégager ce contenu, et de reconstruire de bas en haut des superstructures nouvelles. Dans les pays qui aujourd'hui construisent le socialisme, les superstructures politiques et idéologiques commencent par être en *avance* sur les rapports sociaux, sur la base économique. C'est le sens même de la Révolution dans les pays arriérés. Mais comment se résout la contradiction ? Comment se répercute un changement qui commence, dans ces pays arriérés, par en-haut, dans la stratosphère de la société, et qui doit aller de haut en bas, descendre à travers un immense appareil jusque dans les humbles profondeurs de la vie quotidienne ? Ne s'arrête-t-il pas quelquefois en route ? Ne se voit-il pas freiné ou détourné par ce qui vient s'intercaler entre la base et le sommet ?

En d'autres termes, le socialisme (la société nouvelle, la vie nouvelle) ne peut *concrètement* se définir qu'au niveau de la vie quotidienne, comme un ensemble de changements dans ce qu'on peut appeler le vécu (1). Or un demi-siècle de bouleversements historiques nous apprend que les rapports quotidiens entre les hommes — le « vécu » — changent plus lentement que la structure de l'Etat. Et changent autrement, à un autre rythme. Ainsi dans l'histoire des sociétés, les différents secteurs se modifient inégalement, les uns en avance, d'autres en retard. L'avance de l'un ne signifie pas immédia-

1. — Répétons que la lutte *quotidienne* pour l'accomplissement des normes de travail et leur observation, pour l'accroissement des rendements et de la productivité, dans les usines ou les Kolkhozes, peut elle aussi s'exprimer en style *épique*. Elle ne suffit pas à définir le socialisme. — La définition stalinienne : « *assurer au maximum la satisfaction des besoins matériels et culturels...* » ne va pas loin. Car il faudrait montrer *quels besoins* sont spécifiques de la société socialiste, la caractérisent, naissent en elle et d'elle. Déjà Khrouchtchev est allé plus loin en réclamant au XX<sup>e</sup> Congrès l'amélioration de « *la structure qualitative de la consommation* ».

tement le progrès de tel autre. Et inversement. En fonction des forces productives et des techniques, certains besoins sociaux sont nés dans la société bourgeoise, que le capitalisme ne peut satisfaire ; ils modifient la vie quotidienne dans un sens positif, tout en y insérant des éléments négatifs d'insatisfaction, de déception, d'aliénation. Par contre, dans les pays socialistes, ou qui construisent le socialisme, les besoins sociaux réels — que le socialisme devra à la fois susciter, détecter et satisfaire — retardent sur l'idéologie et les superstructures.

Essayons de voir clair et de résumer. Aujourd'hui, la Révolution a perdu son sens mythique et la part dépassée de son vieux romantisme. En 1917, comme en 1789, les révolutionnaires crurent entrer de plain-pied dans un autre monde, entièrement nouveau. Ils passaient du despotisme à la liberté, du capitalisme au communisme. A leur signal la vie allait changer comme un décor de théâtre. Aujourd'hui, nous savons que la vie n'est jamais simple. Pas de coup de baguette magique. Nous apercevons la Révolution nécessaire dans la clarté d'un réalisme sévèrement éduqué. La nécessité, mal dominée encore par la volonté et la liberté humaines, a amené un résultat historique que Marx n'avait pas prévu. La Révolution politique, condition nécessaire de la transformation du monde, s'est accomplie d'abord dans les pays arriérés (« sous-développés »). Ce fait développe autour de nous ses incalculables conséquences qui remplissent une époque de tension et de trouble. Il les développe implacablement. Deux « camps », deux « mondes » ennemis politiquement s'affrontent dont les rapports prolongent et amplifient à l'échelle mondiale et historique la lutte de classes. Mais seule une pensée logique imperturbablement absurde tire de cette contradiction, de cette « coexistence » dans l'antagonisme, une conclusion abusive, à savoir que les hommes et la vie sociale concrète n'ont rien de commun dans l'un et l'autre camp.

En 1924, Staline, dans ses conférences à l'Université Sverdlov, définissait l'esprit du léninisme par la synthèse entre l'enthousiasme révolutionnaire russe et le sens pratique américain. Depuis lors, le romantisme s'estompant, la balance a peut-être penché du côté du sens américain des affaires, du rendement, du résultat. Est-ce un mal ? Assurément ce mal contient un bien. Il est vrai que l'un des camps décline et que l'autre croît ; ce dernier peut même s'intégrer ce qu'il y a de meilleur dans l'autre, ou de plus efficient.

Mais la définition du « nouveau » par son triage d'avec l'ancien

ne se fait pas facilement, comme le croyait un dogmatisme dépourvu de dialectique. Notre époque est vraiment une époque de transition ; et tout y est transitoire, tout, jusqu'aux hommes et à la vie. Les analogies frappent le regard averti autant que les différences et l'unité dans la contradiction autant que la contradiction. L'un ne doit pas effacer l'autre ! (Un petit exemple donné par un humoriste dans les pays démocratiques comme dans les pays réactionnaires ou fascistes il y a une police politique. Dans les pays démocratiques il faut changer assez fréquemment les chefs de police ; dans les pays socialistes il faut même les fusiller. Dans le fascisme ils durent autant que le régime !).

Aujourd'hui, malgré les extrêmes inégalités de développement, s'opère à l'échelle mondiale une sorte de vaste nivellement. Les mythes et les idéologies tombent ; ce ne sont plus que des enveloppes masquant — bien mal — des faits, des résultats, des besoins. Les structures sociales attardées s'effondrent, en laissant place à l'exigence d'une élévation de la moyenne sociale au niveau moyen atteint par les pays développés. D'un bout du monde à l'autre se posent des questions de production et de productivité, de pouvoir de consommation, de distribution du revenu national, de répartition des investissements (et sur ce point les pays « socialistes » se voient, un jour ou l'autre, obligés de faire volontairement et consciemment ce qui s'est fait involontairement et aveuglément dans les pays capitalistes investir dans la production des biens de consommation). Partout donc nous trouvons comme espoir et solution plus ou moins proche la machine automatique perfectionnée, la centrale électrique et l'énergie atomique, le tracteur et le combiné. Mais le rapport « homme-machine » n'est qu'un aspect de la question. Partout, hommes et femmes aspirent à établir solidement leur vie quotidienne, à échapper à l'insécurité comme à la misère. Les problèmes sont des problèmes de masses, de moyennes sociales, de besoins sociaux. La face du monde change partout s'affirme la quotidienneté de la vie, devenue consciente de sa faiblesse et de sa valeur. La vie apparaît dans sa nudité. Il en résulte, dans cette période transitoire, une terrible irruption de la platitude, qui contraste singulièrement avec les autres caractères de cette même période les ambitions démesurées, les échecs à l'échelle des ambitions, les tragédies, les menaces, un océan de sang et de boue, et de brutale bêtise et de platitude « par-dessus le marché »...

Faut-il tenter de fuir hors de la platitude vers le passé, vers le tra-

gique et le mythique, vers le surréel ou la transcendance ? ou vers le merveilleux, c'est-à-dire vers les contrefaçons des illusions et des merveilles disparues ? Au cours de notre étude, de préférence, nous montrerons les merveilles nouvelles qui naissent au sein même de la médiocrité. Ce sont des merveilles humaines, simples. Nommons l'une d'elles, sans attendre *la confiance*.

Aussi ancienne que la vie sociale ; très proche de la naïveté, de la bêtise ; toujours trompée dès l'enfance (confiance dans les parents, dans le maître et le chef, dans le prêtre et les dieux, dans la foi et le destin, dans l'amour) ; toujours changée en une méfiance presque aussi inexprimée que la naïveté initiale — aujourd'hui la confiance en la vie s'enracine dans la vie et devient un besoin. Dans ce couple contradictoire, d'une contradiction larvaire, étouffée, plutôt ambiguïté qu'antagonisme « confiance-méfiance », la confiance l'emporte lentement. A travers les pires épreuves, les pires illusions, cependant elle croît. Aujourd'hui naît et grandit la confiance. Nous verrons comment : en plein cœur de la quotidienneté — et à travers son contraire, le doute, le besoin inquiet de sécurité matérielle. Ce sera l'un des thèmes du deuxième volume de *Critique de la vie quotidienne*.

## 6. ENCORE LA THÉORIE DE L'ALIÉNATION...

Revenons maintenant, pour les élucider plus complètement, sur quelques questions allusivement soulevées au début de ces pages. Un certain nombre de marxistes, et notamment les marxistes « officiels » ont assez mal accueilli ce livre lors de sa parution. Pourquoi ? D'abord un préjugé défavorable à la *sociologie* régnait en France. Du fait que certains théoriciens parmi ceux que l'on désigne politiquement sous le nom de « socialistes de droite » avaient réduit le marxisme à une sociologie, les marxistes révolutionnaires tiraient hâtivement cette conclusion : la sociologie n'existe pas comme science. Effectivement, en U.R.S.S. la sociologie n'est pas mise au rang des sciences sociales. Quand on emploie ce terme, il s'agit soit de généralités sur l'ensemble des sociétés, soit d'ethnographie ou d'éthique sociale, soit enfin d'informations administratives. L'existence en Allemagne notamment d'idéologues (Weber, Mannheim, etc.) réduisant

l'ensemble des sciences historiques et sociales, ainsi que la théorie de la connaissance et la philosophie, à la sociologie, paraît un argument sans réplique ; on élude ainsi, par la négation pure et simple, les difficultés réelles que rencontre le sociologue lorsqu'il veut situer et déterminer sa discipline, objet et méthode.

Ajoutons que la disparition de la sociologie en U.R.S.S. et dans le marxisme révolutionnaire a certainement une signification plus profonde. Nous avons déjà rappelé ici un texte important de Lénine qui montre comment l'analyse matérialiste des rapports sociaux chez Marx déborde l'économie politique (en la renouvelant). La notion de *formation économique-sociale*, loin d'exclure une sociologie scientifique étudiant les rapports sociaux (ou certains aspects des rapports sociaux), l'appelle et l'exige. Or l'on peut remarquer que le concept de *formation économique-sociale* a presque disparu de la littérature marxiste, au profit du schéma simplifié : « *base économique — superstructure politique* ». Théoriquement, la pensée et la méthode marxistes se sont appauvries. Pratiquement, ni la société capitaliste ni la société socialiste en formation n'ont été étudiées d'une façon concrète. On s'est contenté de statistiques économiques, d'une part, et d'autre part de considérations (polémiques ou au contraire apolo-gétiques) sur l'idéologie et l'appareil politique dans les deux « camps ». Il y a là un fait d'une extrême gravité : *la rupture croissante avec l'objectivité*, caractéristique à notre avis de l'interprétation stalinienne du marxisme.

Cette simplification dogmatique et schématique du marxisme, cette élimination de la recherche sociologique, allaient de pair avec une simplification de la philosophie. Pourquoi la méfiance envers le concept d'*aliénation* ? Pourquoi le rejet dans l'hegelianisme des œuvres de jeunesse de Marx ? D'où vient la tendance à couper Marx de ses racines, et les œuvres scientifiques de sa maturité des œuvres de jeunesse ? et la tendance à dater des œuvres politiques et à déterminer par elles la formation du marxisme ? A l'arrière-plan l'analyse décèle ce trouble mélange d'empirisme simplificateur, de subjectivisme flexible, de dogmatisme doctrinaire et autoritaire, qui constitue philosophiquement l'essence de l'interprétation stalinienne du marxisme. Dans la société soviétique, *il ne pouvait plus, il ne devait plus être question d'aliénation*. Le concept devait disparaître, par ordre supérieur, par raison d'Etat. Pourquoi ? Etait-ce parce que véritablement l'aliénation (économique, idéologique, politique) avait disparu ? Entre le décret et la réalité, entre l'idéologie — alignée

sur la propagande — et la vérité objective, le divorce prononcé par Staline ne pouvait que s'aggraver.

Les marxistes qui transportaient en France — non seulement sans critique, mais en exécutant comme une trahison toute velléité de critique — cette interprétation stalinienne ne pouvaient donc admettre ni la sociologie comme science, ni le concept philosophique d'aliénation, ni la philosophie comme telle. Il leur fallait réduire, simplifier, schématiser, dogmatiser. Et bien entendu l'interprétation stalinienne du marxisme (1), déjà simplifiée pédagogiquement et politiquement, déjà infléchie dans le sens d'une idéologie d'Etat, ne pouvait que se dessécher un peu plus. Ces dogmatiques ne virent donc dans la *Critique de la vie quotidienne* qu'une tentative d'analyse *sociologique* de certains aspects de la société bourgeoise, sans prise de position et de parti contre cette société. Ils crurent y voir un recul, une renonciation à l'économie politique et même au matérialisme dialectique et historique. (La critique marxiste sectaire et dogmatique a l'habitude d'isoler les textes d'abord de leur contexte, et ensuite des autres œuvres de l'auteur, pour épinglez telle ou telle « formulation »). Ils jugèrent étroit et dépolitisé ce point de vue sociologique ; comme si la critique idéologique ou politique disparaissait dans la sociologie. (Le marxisme sectaire n'a pas grand-chose à dire ; il dit — et sans fin répète — tout à la fois ; quand il ne trouve pas tout de suite ce qu'il réclame, il affirme que l'auteur l'a volontairement éliminé !)

Ces attaques s'exprimaient plutôt oralement que par écrit, et plutôt dans les propos de bouche à oreille et les bruits de couloirs que dans les entretiens avec l'auteur.

Voici des extraits d'une lettre écrite par un jeune marxiste pourtant favorable au livre

*« Votre critique se transforme en théorie de la déchéance de la vie quotidienne, de l'aliénation croissante d'une vie naïve dans laquelle vous semblez parfois voir un reste de l'âge d'or de l'humanité [...]. L'aliénation dans la production consiste avant tout dans le fait que le travailleur est privé d'une part des produits de son travail. La mysti-*

*fication (superstructure) prive aussi les travailleurs d'une vision objec-*

1. — Entendons-nous bien. Staline fut un marxiste ; et même, M. Khrouchtchev nous l'assure (à l'occasion du 1<sup>er</sup> janvier 1957), un grand marxiste. Et cependant on ne peut pas ne pas parler d'une *interprétation stalinienne du marxisme (et même du léninisme)*.

*tive des rapports de production. Cette superstructure, cette aliénation idéologique est complexe (hypothèse des rapports humains dans la religion — justification de ces rapports dans l'éthique — explication de ces rapports dans la pseudo-science sociale, dans l'idéologie politique des classes dominantes, etc...). Mais on ne peut pas dire que l'homme social ait subi un processus d'aliénation croissante, par exemple en passant de l'esclavage au servage et au prolétariat [...]. Certaines de vos formules laissent croire que pour vous l'analyse de la vie quotidienne ne commence qu'avec la théorie de la mystification idéologique [...]. Vous dites que l'étude scientifique de la société et du prolétariat déchire d'abord le voile des idéologies, que le marxisme décrit et analyse la vie quotidienne de la société. Vous apportez ainsi de l'eau au moulin de ceux qui prétendent que vous bornez le marxisme à une sorte de phénoménologie matérialiste des superstructures [...]. Vous auriez intérêt à préciser que vous faites une théorie des superstructures [...]. Vous semblez aussi dire que toutes les parties de l'œuvre de Marx ont même importance. De cette affirmation que le marxisme est un tout, donc une science et une philosophie, vos adversaires ont conclu que pour vous les faits économiques et les idéologies ont la même importance. Toujours cette accusation de phénoménologie [...]. Ça porte ! »*

Cette lettre situe bien la confusion des idées et des discussions (d'ailleurs jamais ouvertes, jamais poursuivies publiquement, jamais approfondies).

Avant de répondre brièvement, il convient ici de souligner un autre procédé polémique peu honorable du marxiste sectaire. En fait, historiquement, ou dans l'actualité, la pensée marxiste et le penseur marxiste ne peuvent s'isoler. Le marxisme absolu, la démarche purement marxiste de la pensée sont des vues de l'esprit, des entités créées par le dogmatisme ; ce dogmatisme ne voit même pas qu'il crée des contradictions et s'y entortille ; le marxisme affirme précisément que la pensée — toute pensée — ne se manifeste qu'historiquement, socialement, dans son contexte. Je (prenons ce mot dans un sens générique) suis marxiste français, écrivant et pensant en français ; formé par la culture française. Dans ma pensée dialectique, on trouvera, sans beaucoup chercher, une prédilection pour les idées claires et bien ordonnées et bien articulées, pour l'analyse. On détectera une formation rationaliste et cartésienne. Il se peut effectivement qu'à un moment donné cette tendance entre en conflit avec la pensée matérialiste et dialectique, dont elle est pour moi le point de départ mais dont elle diffère ; et je le sais. Il se

peut aussi que j'aie résolu, ou que je résolve de manière féconde, ce conflit. Et quoi de plus naturel qu'un tel conflit, puisque tout est contradictoire et n'avance que dans et par les contradictions ? Mais voici le marxiste sectaire et dogmatique. Le sourcil froncé, l'œil redoutable, ou dédaigneux, ou impassible, il détecte quelque chose qui ne lui plaît pas, une incompatibilité, une impossibilité on ne peut pas être à la fois cartésien et marxiste ; le marxiste diffère radicalement du cartésianisme et dans sa théorie, et dans son contenu, et dans son but. Il va donc me définir comme cartésien, me fixer pour toujours, me coller une étiquette, me clouer au pilori du cartésianisme. Et il sera très content de lui il aura servi la cause du marxisme et du prolétariat. Si je réplique, il me clouera au front encore d'autres étiquettes, d'autres épithètes. En fait, il aura transformé en antinomie insoluble et stérilisante un problème, c'est-à-dire un conflit réel, donc fécond dans la mesure où je le résous. Il aura ajouté à la réalité vivante une excroissance parasitaire son interprétation. Et il se sera sans le savoir engagé dans une contradiction entre le « point de vue » du marxisme ou du prolétariat, et le « point de vue » de la culture acquise et de la tradition nationale. Entre le point de vue du « nouveau » et celui de « l'ancien ». Il est vrai qu'ensuite, sautant habilement d'un point de vue à l'autre, le sectaire pourra sauver la face. Il saura même répondre qu'il n'y a pas contradiction entre les « points de vue » ; ce qui est vrai, puisque c'est justement lui qui introduit la contradiction et la pousse jusqu'à l'antagonisme quand il en a besoin, et la renvoie quand il n'en a plus besoin ! Et nous commençons à saisir ici un processus de dégénérescence de la pensée dialectique les « points de vue » et le saut d'un point de vue à l'autre.

Il est donc de mode chez les dogmatiques de retourner contre ceux qui tentent d'introduire une idée nouvelle les modes qui règnent en dehors du marxisme. Quand la phénoménologie est à la mode, on retrouve de la phénoménologie en toute idée qui ne reproduit pas les « formulations » éprouvées. Quand l'hegelianisme est à la mode, on retrouve, avec ce procédé, de l'hegelianisme là où l'on a envie de le reconnaître, etc... Et il y a peut-être, il y a certainement quelque chose de vrai dans tout cela, puisque après tout la phénoménologie, l'hegelianisme ou l'analyse cartésienne correspondent eux aussi à quelque chose autour de nous et en nous. Sans quoi ils auraient perdu tout sens, ou n'en auraient jamais eu ! Et c'est bien l'un des pires aspects du dogmatisme dès qu'il atteint un point sensible, il en tire



fort aisément une condamnation globale. Et cela par un schéma constant de superfétation, par l'emploi d'une logique imperturbable substituée à l'analyse dialectique des œuvres, des situations et des hommes.

Le dogmatisme est un mal redoutable, aux modalités innombrables: Pour l'exterminer, on doit le pourchasser dans les coins, le tirer par la queue des trous de rats où il se cache.

L'amusant, c'est que l'auteur de la lettre citée plus haut commence par rejeter cette forme de critique; puis il semble l'admettre et même aller trop loin en ce sens, puisqu'il paraît accepter une théorie des superstructures qui ne serait qu'une théorie des superstructures. Il oscille donc entre le dogmatisme et l'opportunisme théorique, l'éclectisme.

La critique sectaire oublie aussi que l'économique et l'idéologique tels qu'ils se manifestent dans la vie quotidienne ne se haussent au niveau de la conscience politique que dans les moments de crise révolutionnaire. Lénine a longuement exposé cela, dans ses analyses de la crise politique. Alors, tous les éléments de la pratique sociale, de la conscience spontanée, de la vie des masses et des classes, se condensent et se concentrent dans la vie politique. Hors de ces moments, les aspects de la pratique sociale se séparent et même divergent. Notamment l'économique et le politique. Dès lors, dans la vie quotidienne, l'immédiat et aussi l'idéologique masquent et dissimulent en les enveloppant à la fois la réalité économique, l'action des superstructures politiques existantes, la conscience politique révolutionnaire.

Il faut donc bien déchirer le voile pour atteindre la réalité, ce voile qui naît et renaît constamment de la vie quotidienne et qui dissimule la vie quotidienne comme ses implications plus profondes ou plus élevées.

Ne craignons pas de citer Lénine encore: « *Point de départ — l' « être » le plus simple, le plus ordinaire, le plus commun, le plus immédiat telle ou telle marchandise (l' « être » en économie politique). L'analyse de cette marchandise comme rapport social. Analyse à double sens: déduction et induction — logique et histoire* » (1). Ainsi ce fait simple — une femme qui achète une livre de sucre — exige une analyse. La connaissance atteint ce qui se cache en lui. Pour comprendre ce simple fait, il ne suffit pas de le

1. — Lénine, *Cahiers philosophiques*, « Remarques sur l'Encyclopédie de Hegel », dernières lignes.

décrire ; la recherche découvre un enchevêtrement de raisons et de causes, d'essences et de « sphères » : la vie de cette femme, sa biographie, son métier, sa famille, sa classe, son budget, ses habitudes alimentaires, l'usage qu'elle fait de l'argent, ses opinions et ses idées, l'état du marché, etc... Finalement, je saisis la société capitaliste dans son ensemble, la nation et son histoire. Ce que j'atteins, qui devient de plus en plus profond, est cependant enveloppé dès le petit fait initial. L'humble événement de la vie quotidienne m'apparaît alors sous un double aspect : petit fait individuel et accidentel — fait social infiniment complexe, et plus riche que les « essences » multiples qu'il contient et enveloppe. Le phénomène social se définit par l'unité de ces deux aspects. Il reste encore à expliquer pourquoi la complexité infinie de ce fait est voilée, et d'où vient son apparente humilité, cette apparence qui est aussi une part de sa réalité.

En vérité, s'agit-il des superstructures ? S'agit-il seulement des superstructures ? Non : il s'agit des superstructures en tant qu'elles naissent à chaque instant de la vie quotidienne et de la pratique sociale — en tant qu'élaborées par en haut elles viennent à chaque instant s'y insérer. En tant aussi que la pratique quotidienne est dispersée, parcellaire — celle d'un individu, d'une activité sociale déterminée et particulière — et que cependant les superstructures ont un rapport avec la société globale, avec la pratique sociale dans son ensemble elles représentent le tout dans la partie et réciproquement.

Il ne s'agit donc pas seulement des superstructures. En vérité, il s'agit de *sociologie*, c'est-à-dire d'une science étudiant un aspect des rapports sociaux, un secteur de ces rapports.

Et maintenant, le lecteur nouveau de cette étude — ou le lecteur ancien qui la reprendra — pourra juger sur pièces. Contenait-elle une théorie de l'aliénation *croissante*, à partir d'une naïveté fondamentale, d'un contenu archaïque qui viendrait de l'âge d'or (en termes plus scientifiques de la communauté primitive — ou des rapports directs et immédiats de personne à personne) ? S'il en était ainsi, l'auteur aurait mal exprimé sa pensée. Il pense que le processus du développement social comporte philosophiquement un double aspect *réalisation croissante de l'homme* — et aussi *aliénation croissante* jusqu'à la société capitaliste incluse. L'un en l'autre. L'un par l'autre. D'un côté *objectivation*, c'est-à-dire existence objective de plus en plus réelle de l'humain, à la fois dans le monde humain des produits et des œuvres, et dans les puissances et pouvoirs humains qui

se constituent au cours de l'histoire. Et de l'autre, extériorisation, arrachement à soi, scission, étrangeté, également croissants.

Dans la société capitaliste, ce processus contradictoire — ce déchirement — parvient au maximum. Cette société, avec les concepts qui l'expriment (par exemple celui du *travail social*, découvert par l'économie bourgeoise classique), éclaire la marche de l'histoire, le passé et l'avenir. Et c'est pourquoi son analyse objective, comme totalité (1), dans *Le Capital*, est décisive (2). Le développement jamais atteint des forces productives — en termes économiques — signifie philosophiquement une étape nouvelle de la réalisation de l'humain, et des possibilités sans limites assignables. Mais l'aliénation y est aussi totale. Elle couvre la vie entière.

Dans la société capitaliste, l'argent — l'extériorisation des rapports entre les êtres humains par l'intermédiaire des marchandises — acquiert un pouvoir absolu. Mais ce n'est là que l'aliénation économique le *fétiche-argent*, objectivé en dehors des hommes, fonctionnant par lui-même, et d'ailleurs comme tel faisant partie des objets étudiés par une science, l'économie politique. Cette aliénation économique, partie intégrante de l'aliénation totale, n'en est qu'un aspect. Bien que le volume ci-après contienne certaines citations, nous allons pour clarifier la question citer ici de larges extraits du texte le plus important de Marx sur cette question (3). Bien entendu certaines affirmations de Marx ne sont pleinement valables que pour son temps. On peut trouver — même en France — des travailleurs vivant dans de véritables cavernes. Mais on ne peut dire que ce soit une règle ou une loi.

1. — Cf. *Introduction à la Critique de l'économie politique*, traduction de Laura Lafargue, Edition Giard, p. 342 et *La Pensée*, Colloque du 19 mai 1955, n° 66, p. 35, ainsi qu'Emile Bottigelli, *La Nouvelle Critique*, janvier 1956, « Faits et lois dans les sciences sociales ».

2. — Cette interprétation, il est aisé de le voir, se sépare du subjectivisme de classe et de parti. Marx a découvert la classe ouvrière, son aliénation, sa « négativité », ses luttes, sa mission historique, et il a *pris parti pour elle*, en analysant la société bourgeoise, à partir de toutes les connaissances existantes, en la *connaissant* dans sa *totalité*, avec tout son devenir, tous ses aspects, avec ses limites.

3. — *Méga*, I, 3, pp. 81 à 94.

## 7. LE TRAVAIL ALIÉNÉ

« Le travailleur devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesses, que sa production s'accroît davantage en puissance et extension. Le travailleur devient une marchandise d'autant meilleur marché qu'il produit plus de marchandises. Avec la valorisation du monde des objets, la dévalorisation du monde humain s'accroît en proportion directe. Le travail ne produit pas seulement de la marchandise ; il se produit lui-même et produit le travailleur comme une marchandise, et notamment dans la mesure où 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 un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail fixé dans un objet, objectivé, il est l'objectivation du travail. La réalisation du travail est son objectivation. Et cette réalisation du travail dans l'état politico-économique, apparaît comme la dé-réalisation du travailleur, l'objectivation comme la perte et l'esclavage de l'objet, l'appropriation comme aliénation, séparation...

« Il en est de même dans la religion. Plus l'homme met en Dieu, moins il garde en lui-même. Le travailleur met sa vie dans l'objet ; et voilà qu'elle ne lui appartient plus, mais à l'objet... Ce qui est le produit de son travail il ne l'est pas. L'aliénation du travailleur dans son produit a la signification non seulement que son travail devient un objet, une existence externe, mais qu'il existe en dehors de lui, indépendamment, étranger, et qu'il devient une puissance indépendante — que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui hostile et étrangère...

« L'économie politique masque l'aliénation dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne considère pas le rapport immédiat du travailleur (du travail) et de la production. Certes, le travail produit des miracles pour les riches, mais il produit la misère pour l'ouvrier ; il produit des palais, mais des cavernes pour l'ouvrier (etc...)... Il produit de l'esprit, mais pour l'ouvrier il produit de l'idiotie, du crétinisme...

« Le produit n'est que le résumé de l'activité, de la production. Quand donc le produit est le produit de l'aliénation, la production elle-même doit être nécessairement l'aliénation active, l'aliénation de l'activité, l'activité de l'aliénation. L'aliénation de l'objet du travail exprime seulement l'aliénation, la scission dans l'activité même du travail...

« En quoi donc consiste cette aliénation du travail ?

« Premièrement, en ce que le travail est externe 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 se nie, se sent non heureux, mais malheureux... Le travailleur se sent soi seulement en dehors du travail et dans le travail il se sent en dehors de soi. Il est soi quand il ne travaille pas, et quand il travaille il n'est pas soi... Son travail n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais il n'est qu'un moyen pour satisfaire des besoins en dehors de soi...

« Comme dans la religion, l'auto-activité de la fantaisie humaine, du cerveau humain et du cœur humain agit sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère, divine ou diabolique — l'activité du travailleur n'est pas son auto-activité. Elle appartient à un autre, elle est la perte de lui-même.

« En résultat, l'homme (le travailleur) ne se sent plus comme libre que dans ses fonctions animales, manger, boire et engendrer, tout au plus encore dans l'habitation, l'ornement, etc... Dans ses fonctions humaines, il ne se sent plus que comme animal. L'animal devient humain, et l'humain devient l'animal.

« Certes, manger, boire, engendrer sont aussi des fonctions humaines authentiques. Mais dans l'abstraction qui les sépare des autres cercles de l'activité humaine et les transforme en buts derniers et finaux, ils sont animaux...

« ... Ce rapport est le rapport du travailleur avec sa propre activité en tant qu'étrangère, lui non-appartenant, l'activité comme passivité, la force comme impuissance, la virilité comme castration, l'énergie physique et spirituelle propre du travailleur — sa vie personnelle — car qu'est la vie si ce n'est l'activité — est une activité tournée contre lui-même, indépendante de lui, lui non-appartenant. L'auto-aliénation comme plus haut l'aliénation de l'objet...

« ... La nature est le corps inorganique de l'homme, notamment la nature en tant qu'elle n'est pas elle-même le corps humain. L'homme vit de la nature, cela veut dire la nature est son corps avec lequel il doit être en processus constant pour ne pas mourir. Que la vie physique et spirituelle de l'homme est liée à la nature, cela signifie seulement que la nature est en liaison avec elle-même, car l'homme est une partie de la nature.

« Le travail aliéné, en aliénant à l'homme 1°) la nature et 2°) lui-même, aliène à l'homme l'espèce ; il transforme la vie de l'espèce en moyen de la vie individuelle. Tout d'abord il aliène la vie de l'espèce et la vie individuelle, et deuxièmement il transforme celle-là dans son abstraction en une fin de celle-ci, prise aussi dans sa forme abstraite et aliénée.

« Car premièrement, le travail, l'activité vitale, la vie productive n'apparaît à l'homme que comme un moyen pour satisfaire un besoin,

le besoin de la conservation de l'existence physique. Mais la vie productive est la vie de l'espèce. Elle est la vie qui produit la vie. Le mode de l'activité vitale exprime tout le caractère d'une espèce, son caractère spécifique, et l'activité consciente libre est le caractère de l'homme. La vie elle-même n'apparaît que comme moyen de subsistance...

« L'animal est immédiatement un avec son activité vitale. Il ne s'en distingue pas. Il est elle. L'homme fait de son activité vitale elle-même un objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Elle n'est pas une détermination avec laquelle il coïncide immédiatement. L'activité vitale consciente distingue l'homme immédiatement de l'activité vitale animale. Et ce n'est précisément que par là qu'il est un être spécifique. Autrement dit, il est un être conscient, c'est-à-dire, sa vie propre est objet pour lui précisément parce qu'il est spécifique. Seulement pour cela son activité est activité libre. Le travail aliéné renverse ce rapport en ceci que l'homme, précisément parce qu'il est un être conscient, transforme son activité vitale, son essence, rien qu'en un moyen de son existence...

« L'animal produit aussi, mais unilatéralement, seulement pour les besoins immédiats. L'homme produit universellement, il sait produire selon la mesure de chaque espèce ; il forme aussi selon les lois de la beauté, etc...

« Dans l'élaboration du monde des objets, l'homme se confirme comme être spécifique. Cette production est sa vie spécifique active. Grâce à elle la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie spécifique de l'homme — dans la mesure où il se dédouble, non comme dans la conscience, intellectuellement, mais activement, réellement, et se contemple lui-même dans un monde créé par lui. Le travail aliéné, en arrachant à l'homme l'objet de sa production, lui arrache sa vie spécifique, sa réelle objectivité spécifique, et transforme son avantage sur l'animal en ce désavantage que son corps inorganique, la nature, lui est enlevé...

« Une conséquence immédiate du fait que l'homme est aliéné du produit de son travail, de son activité vitale, de son essence spécifique, est l'aliénation de l'homme d'avec l'homme. Quand l'homme s'oppose à lui-même, l'autre homme s'oppose à lui.

« ... En général, la proposition que son essence spécifique est aliénée de l'homme signifie que chaque homme est aliéné de l'autre, comme chacun d'eux est aliéné de l'essence humaine...

« Cette puissance étrangère au profit de laquelle l'homme est aliéné ne peut être que de nouveau l'homme... l'exploiteur... »

Marx ne limite donc pas l'aliénation à l'exploitation, au fait qu'une part du produit est enlevée au travailleur individuel ou collectif (la

classe des travailleurs) par l'individu et la classe qui détiennent les moyens de production. Il analyse l'aliénation sous plusieurs rubriques

a) l'aliénation du travailleur comme *objet* (la puissance étrangère qui fait de lui un objet) ;

b) l'aliénation de l'activité productrice, c'est-à-dire du travail lui-même (qui le divise, le scinde) ;

c) l'aliénation de l'homme en tant qu'être spécifique, membre de l'espèce humaine — en tant qu'ensemble de *besoins spécifiques humanisés* ;

d) l'aliénation de l'homme en tant qu'être de la nature, en tant qu'ensemble de *besoins naturels*.

Un peu plus loin, dans d'autres textes, Marx apporte de nouveaux éléments

« *La machine s'adapte à la faiblesse de l'homme pour transformer l'homme faible en machine* » (1).

ou encore

« *La division du travail est l'expression économique-politique du travail à l'intérieur de l'aliénation* » (2).

et encore

« *De même que la société produit l'homme en tant qu'homme, de même la société est produite par lui. L'essence humaine de la nature n'existe que pour l'homme social... Chaque homme tend à faire dépendre son semblable d'une force étrangère pour trouver de cette manière la satisfaction de ses besoins égoïstes... L'aliénation de l'homme se manifeste en ceci que mes moyens de subsistance sont ceux d'un autre ; que ce qui est objet de mon désir est la possession inaccessible d'un autre ; que chaque chose est autre qu'elle-même ; que mon activité est autre ; et qu'enfin — cela est vrai aussi pour le capitaliste — une puissance inhumaine règne sur tout...* » (3).

1. — Marx ; id, p. 129.

2. — Marx ; id, p. 139.

3. — Marx ; id, p. 126. Mots soulignés par Marx.

Ces textes montrent surabondamment le caractère polycopique, omniprésent (tant dans les forces productives et les rapports sociaux, que dans l'idéologie et plus profondément encore dans le rapport de l'homme avec la nature et avec sa propre nature) de l'aliénation, concept, réalité, théorie *philosophique* articulée avec les sciences sociales.

Le fragment principal (« *Die entfremdete Arbeit* ») montre que pour Marx le travail constitue l'essence de l'homme en tant que créateur : être de besoin créateur de ses besoins ; et c'est précisément le travail que l'aliénation humilie, pulvérise, accable.

La théorie de la paupérisation fait partie intégrante chez Marx de la théorie de l'aliénation. Cependant, les deux concepts se distinguent ; les faits qui leur correspondent doivent donc s'étudier séparément, le second domaine étant plus large que le premier. Mettre l'accent sur la notion d'aliénation signifie par conséquent que l'on ne rejette pas a priori la théorie de la *tendance* à la paupérisation. Les lois économiques formulées par Marx sont toujours des lois tendanciennes, contrecarrées par d'autres forces, d'autres activités et d'autres lois. L'analyse de la paupérisation, comme celle de l'aliénation, reste une affirmation en l'air tant qu'elle ne s'appuie pas sur des analyses scientifiques de la vie du prolétariat, de ses besoins, comparés par régions, branches d'industrie, pays. Il est a priori probable que l'inégalité de développement joue ici comme ailleurs un grand rôle. Une analyse non seulement économique mais sociologique (portant sur les besoins élémentaires ou différenciés, les degrés et la structure des besoins, les besoins anciens et nouveaux, non ressentis ou non satisfaits, etc...) s'avère indispensable.

D'autres textes de Marx montrent clairement que pour lui l'Etat couronne la puissance inhumaine qui règne sur toute vie sociale ; il la consolide et la consacre. L'aliénation *politique* (avec la *superstition politique* qui attribue précisément à l'Etat une vie supérieure à la vie de la société) est en un sens la plus grave aliénation. En un autre sens, elle détermine aussi la sphère dans laquelle la lutte contre l'aliénation (la « désaliénation ») avec son auxiliaire, la critique radicale, est la plus efficace, la plus nécessaire, la plus directement possible.

Il est également clair que Marx assigne comme cause d'aliénation la *division du travail*. Or jamais il n'a supposé que la Révolution politique, sur le plan des superstructures — ni le socialisme, sur le plan des rapports de production — puissent mettre fin à la division du travail. Il a seulement envisagé que le communisme — après une



période de transition dont il n'a pas fixé la durée, — pourrait dépasser la division du travail. Pendant la transition, les formes de l'aliénation (le droit par exemple, et bien entendu la division du travail) subsistent. Jamais donc Marx n'a limité la sphère de l'aliénation au capitalisme ; jamais il n'a donné le socialisme, ou la Révolution prolétarienne, comme fin absolue et immédiate de l'aliénation (1). Elle se prolonge, ou même renaît sous de nouvelles formes, en même temps que le processus contradictoire, la « désaliénation ». Mais ici nous approchons d'autres problèmes qui débordent le moment actuel de notre exposé. Et même cet exposé tout entier. Car ce sont des problèmes philosophiques — le philosophe peut aller jusqu'à se demander si toute réalisation, toute objectivation, ne comporte pas comme sa négativité profonde une aliénation...

Nous n'en avons donc pas fini avec la théorie de l'aliénation.

Avant de la reprendre, il faut éclaircir une difficulté liée à cette théorie, mais distincte. Une lettre reçue par l'auteur peu après la publication de son livre disait

*« Vous montrez une analogie entre le jeu, le théâtre, la vie... Vous insistez sur l'importance du masque et du personnage... Que faites-vous de l'homme nouveau ? Est-ce qu'il ne dépasse pas l'opposition du jeu et du sérieux ?... A mon avis, il ne porte plus devant les autres un masque, fût-ce le masque de l'ironie... »*

O le bel optimisme des années de la Libération ! L'homme ancien disparaissait, l'homme nouveau surgissait à l'heure H de l'histoire, dans sa beauté et son authenticité incontestable ! Qu'est devenue cette belle et naïve image ? Et cette belle et naïve confiance ? L'homme nouveau, la vie nouvelle, ces images, ces espoirs, ces mythes remplacèrent, lors de la Libération, le mythe qui avait animé les combattants d'octobre 1917, celui du passage immédiat (ou presque) dans le communisme. Significativement, l'espoir de la Libération se reportait sur la vie quotidienne et exprimait à l'échelle de la société ce besoin de rupture que nous avons rencontré à l'échelle minuscule des préoccupations et des soucis. On pourrait d'ailleurs se demander pourquoi cette attente naïve se situait ainsi sur le plan de l'éthique. Et pourquoi elle abandonnait si facilement le plan de l'es-

1. — Ce que paraissent croire des Interprètes ou des critiques pourtant très avertis du marxisme (cf. par exemple J.-Y. Calvez, *la Pensée de Karl Marx*, pp. 626 et sq.).

thétique, sur lequel le jeu et le masque ne sont pas des maux. Y aurait-il du théâtre dans l'art s'il n'y avait pas, s'il n'y avait plus de théâtre dans la vie ? et plus de mise en scène — pour eux-mêmes et pour le monde — des « personnalités » ? L'attente naïve du nouveau sacrifiait assez légèrement l'esthétique à l'éthique. Par bonheur et par malheur cette attente de l'authenticité éthique absolue a été radicalement déçue ; et dans ce grand malheur l'esthétique — la compensation vaut la peine — trouve son compte. Les événements ont surclassé la bouffonnerie et le tragique shakespeariens ; l'histoire a été plus loin que les procès dans le théâtre de Brecht, y compris le procès des juges. Quelle mise en scène théâtrale atteignit celle du procès de Rajk ? et quel coup de théâtre celui du rapport Khrouchtchev ? et quel masque, et quel personnage, celui de Staline ?

L'*homme nouveau* n'était pas entièrement absent de ce livre. Il n'apparaissait cependant que sous la forme conceptuelle et philosophique de l'*homme total*, entièrement développé, entièrement repris sur l'aliénation. La critique de la vie quotidienne se gardait de confronter de plus près ce concept avec la vie quotidienne donnée. Le philosophe, par vocation, échappe presque entièrement et presque toujours à la naïveté du moment. Il n'était que trop facile de confondre ces termes homme nouveau, homme communiste, homme total. On a d'ailleurs vu ceux qui excellent à coller sur le front des autres les étiquettes qui leur conviennent, se distribuer entre eux ces titres. Le dogmatique, celui qui assène d'énormes vérités historiques, sait aussi s'ériger en homme historique-mondial, contemporain de l'avenir. Parce qu'il *est* communiste au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, il se voit comme un membre de la société communiste future, avec toutes les qualités de l'homme communiste (dans les accès de sincérité critique et autocritique, les plus sincères ou les plus dupes se reprochent de ne pas avoir ces qualités, ce qui crée sous les masques sérieux une série de personnages comiques nouveaux).

Le concept de l'*homme total* sort de brèves indications de Marx. Notamment celle-ci « *L'homme s'approprie son essence universelle (allseitiges) d'une manière universelle, c'est-à-dire en tant qu'homme total* » (1).

Cette brève formule se borne à déterminer en fonction du développement humain et d'un autre concept fondamental — celui d'ap-

appropriation — le problème philosophique de l'universalité. C'est dire que les indications de Marx ont besoin d'élucidation et d'approfondissement pour devenir une véritable théorie philosophique.

En particulier, la célèbre théorie du saut de la nécessité dans la liberté ne justifie que trop aisément la variété nouvelle d'utopisme et d'idéalisme que nous avons plus haut rapidement caractérisée. Le grand mythe moderne de la Révolution comme acte total, coupure radicale, renouvellement absolu, pourrait trouver ici des arguments. Il convient donc de spécifier que de longues transitions marquent le passage de la nécessité à la liberté et de l'aliénation à l'épanouissement. Ce que les classiques du marxisme nommèrent un peu laconiquement « bond » ou « saut » occupe une vaste période historique et suppose les résolutions de multiples problèmes et contradictions. La fin de l'histoire inhumaine et le commencement de l'histoire humaine remplissent un devenir dans lequel les éléments de discontinuité et les éléments de continuité, les qualités multiples en dépérissement et en croissance, les aspects quantitatifs complexes s'entrecroisent. Le schéma classique de la quantité et de la qualité (comme s'il n'y avait jamais dans le réel qu'une quantité et une qualité en présence) est trop simple. L'homme de transition ne peut s'éluder. Et la transition se constate de toutes parts. Aussi bien dans la société capitaliste (renvoyons ici encore aux dernières pages de *Impérialisme, stade suprême du Capitalisme*) que dans la société socialiste. Impossible de sauter par-dessus cette période. La critique de la vie quotidienne analyse « la vie », telle qu'elle est, sans la transformer en une entité obscure ; elle étudie les éléments négatifs et les éléments positifs qui s'affrontent ; dans le nouveau elle étudie les nouveaux conflits et les nouvelles contradictions, en sachant qu'il y a partout du nouveau (plus ou moins...) Elle sait donc que l'homme nouveau doit résoudre ses propres contradictions pour se former comme homme.

L'homme et l'humain ont toujours constitué un tout dans et par les contradictions, c'est-à-dire les aliénations. Quant à l'homme total — *universel concret* et vivant —, il ne peut se concevoir que comme une limite à l'infini du développement social.

Dans quelle mesure les étapes de transition entrent-elles dans la catégorie philosophique de l'aliénation ? — Le seul fait de poser cette question montre que l'intérêt se déplace vers la transition, et l'homme de transition, mais en tant qu'il avance vers l'homme total,

c'est-à-dire qu'en tant qu'à travers l'aliénation — et peut-être le maximum d'aliénation — l'homme de transition se « désaliène ». Nous pouvons donc garder nos concepts philosophiques, à condition de les concrétiser, et de les voir historiquement et sociologiquement. Ce qui continue l'élaboration commencée par Marx, qui a concrétisé en le retrouvant dans les objets économiques le concept initialement philosophique d'aliénation. Cela nous oblige à chercher dans les documents, dans les œuvres (littéraires, cinématographiques, etc...) au moins une conscience indirecte naissante de l'aliénation et un effort au moins indirect et obscur vers la « désaliénation ». Car l'époque de transition doit être celle où le concept philosophique entre dans la vie et la conscience, spontanément ou introduit du dehors ; sans quoi il reste encore spécifiquement philosophique.

Quoi qu'il en soit, il est très important pour la critique de la vie quotidienne de savoir (et de savoir que les masses savent) que le dépassement des scissions et contradictions internes de l'humain (séparation du travail intellectuel et manuel, de la ville et de la campagne, du privé et du social) ne se résume pas plus que la Révolution en un acte simple, en un moment décisif et « total ». *L'homme total* n'est devant nous qu'un horizon au-delà de notre horizon. C'est une limite, une idée, et non pas un fait historique. Cependant nous devons « historiser » la notion, la penser historiquement et socialement. Et non pas à la manière naïve de ceux qui croyaient au brusque surgissement, dans l'histoire, de l'homme nouveau, complet, possédant toutes les qualités jusque-là incompatibles, vitalité et lucidité, humble courage dans le labeur et vaste enthousiasme créateur.

La dialectique de la connaissance nous montre cependant l'union d'une « historicité » et d'un devenir avec une universalité. Les connaissances historiquement acquises sont toutes et toujours approximatives, réversibles, provisoires : *relatives*. Et cependant seule la notion de l'*absolu* donne un sens à ces connaissances partielles, divisées, contradictoires. L'absolu est présent dans le relatif (et le relatif dans l'absolu) d'une double manière. D'un côté, l'absolu est *dans* le relatif tel qu'il nous est donné historiquement. Chaque connaissance (chaque concept, chaque proposition, chaque affirmation) contient son grain de vérité, qui ne se dégagera que par la suite du développement, en s'intégrant à ce développement, en y conservant une invariance relative jusque dans la confrontation et la résolution successives des contradictions immanentes à ce développement. Et d'autre part l'absolu est *hors* du relatif — idée de l'achèvement de la connaissance,

achèvement impossible et cependant impliqué dans le devenir total de la connaissance, donc limite à l'infini (asymptote du processus total). Dialectiquement, l'absolu est la limite à l'infini du relatif — et cependant il y a *déjà* dans le relatif de l'absolu. En toute connaissance limitée et contradictoire et subjective, il y a déjà quelque chose de l'objectivité totale. Seule la notion ou l'idée de l'absolu donne un *sens* (c'est-à-dire à la fois une *signification* et une *direction*) aux connaissances historiquement atteintes. Seule la dialectique (matérialiste) permet de montrer le caractère *historique* de la connaissance sans la relativiser entièrement. Seule elle permet de définir une avance (un progrès) en même temps que de critiquer les illusions qui surgissent après chaque progrès, et font prendre chaque pas en avant, chaque découverte, chaque loi ou théorie, pour l'achèvement d'un secteur de la connaissance ! Ce qui est encore un fondement « gnoseologique » de l'attitude dogmatique.

De même dans l'humain. Ou bien l'on veut penser philosophiquement et fonder l'humanisme, ou bien on néglige et on refuse cette réflexion approfondie, et l'on abandonne alors l'humanisme à la contingence et au hasard. L'avance, le progrès dans l'humain ne prennent sens (c'est-à-dire à la fois *signification* et *direction*) que par la notion de l'*homme total*. Chaque moment de l'histoire, chaque étape historiquement atteinte constitue un tout ; de même chaque activité partielle, chaque pouvoir pratiquement conquis ; chaque *moment* contient aussi son grain de réalité humaine, qui se dégage et apparaît au cours du développement ultérieur. En même temps l'*homme total* est une limite à l'infini.

Seule cette limite posée comme universalité permet d'affirmer que, malgré les conflits et contradictions, il y a une unité profonde encore que virtuelle entre les domaines de l'activité, poésie et sciences, art et connaissance, etc... De même que le savoir, sans l'idée de l'absolu, tombe dans le pur relativisme — de même, sans la notion de l'homme total, l'humanisme et la conception théorique de l'humain retombent dans un pluralisme sans cohérence. Ainsi la théorie fondamentale *est* dans l'histoire et *n'y est pas*. Elle s'intègre l'histoire, et s'intègre dans l'histoire, de façon dialectique cohérente.

Théorie hegelienne ou néo-hegelienne ? Voyons un peu. Il est certain que pour Hegel le fondement absolu de l'existence, de l'histoire, de la dialectique, fut l'aliénation de l'Idée. Cette aliénation est dans son système la condition initiale et absolue du déve-

loppement. L'Idée sort de soi, s'aliène, devient l'*Autre* dispersé, lui-même existence sans cesse aliénée, incapable de se saisir sans s'opposer à soi. Les stades ascendants de l'Être (nature, mécanisme, société, art, religion, philosophie) se déterminent comme les ressaisissements successifs de l'Idée par elle-même. Aucun de ces stades, aucune de ces figures ou configurations de la conscience, ne parvient à être sa vérité en soi et pour soi. Ils restent donc dans le domaine de l'aliénation. *Ainsi la contradiction chez Hegel n'est qu'une implication de l'aliénation.* Connaître et se reconnaître, se réfléchir, c'est résoudre des contradictions en suscitant de nouvelles contradictions aliénantes (1). L'Idée est le moteur de la contradiction et son aboutissement. Elle est à la fois ce qui s'oppose à soi et ce qui dans la contradiction cherche à retrouver — et reconnaît réflexivement — son unité avec soi.

Le mouvement de la Logique a l'air de reconstruire l'univers ; en vérité, il retrouve et reconnaît les émanations descendantes et ascendantes de l'Idée. L'Être qui semble le commencement absolu du réel et de la réflexion (de la conscience) n'est en vérité que la limite absolue de l'Idée, à la fois inférieure et supérieure, par en bas et par en haut, du côté de la nature, de la sensation, de l'abstraction — et du côté de l'Esprit. La Logique donc, qui paraît d'abord productrice du monde chez Hegel, n'est en vérité que la méthode humaine pour parvenir à l'Idée (et c'est pourquoi elle peut se débarrasser de l'Idée et de l'absolu au sens hegelien, et se retourner pour passer dans le marxisme). Cependant le déchirement absolu de l'Idée — son aliénation — est chez Hegel indispensable pour que cette Idée crée et prenne conscience de soi dans sa création (son reflet, dans lequel elle *se réfléchit*). Aussi le déchirement de la réalité, de la vie, de la conscience (son *malheur*) est-il dans l'hegelianisme une donnée irréductible (2).

Certains interprètes de Hegel aboutissent donc au mysticisme en

1. — Cf. pour plus de développements les *Morceaux choisis* de Hegel, par Norbert Guterman et Henri Lefebvre, Gallimard, 1939, notamment pp. 144 et sq. Et Jean Hyppolite, *Logique et existence*, P.U.F., 1953, notamment pp. 91 et sq. — Cf. aussi de cet auteur *Études sur Marx et Hegel*, livre qui pose remarquablement plusieurs problèmes, mais que nous ne suivons pas dans ses conclusions.

2. — Ce qu'a parfaitement vu M. Jean Wahl dans son ouvrage sur *La Conscience malheureuse chez Hegel* (1<sup>re</sup> édition, Rieder, 1926). Cf. aussi de Benjamin Fondane *La Conscience malheureuse*, Denoël et Steele, 1936, de Georges Lukacs, *La Destruction de la raison*, L'Arche, 1958, et de Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa Verlag, Zurich, 1947.

abandonnant l'analyse concrète, dans la vie réelle, de ces faits réels que sont les scissions, les séparations, les déchirements des activités et de la conscience. Ils affirment que le déchirement est un drame absolu — un drame dans l'absolu. Les faits humains, selon eux, illustrent ce drame absolu, et ne se comprennent qu'en fonction de son image. Le mysticisme post-hegelien développe la vision du « Vendredi-Saint-spéculatif » ; il part de l'hypothèse suivant laquelle Hegel a tenté de rationaliser l'irrationnel par un nouvel enchaînement de concepts ; il aurait réussi jusqu'à un certain point, et au-delà de ce point échoué ; ce qui autorise à prolonger sa tentative en mettant précisément en évidence l'essence mystique du résidu irrationnel.

Mais l'on peut aussi en sens inverse montrer chez Hegel — et jusque dans son effort de *systematisation* — une tentative pour renfermer la totalité dans l'Individu réfléchissant, effort qui s'accompagne chez lui d'une lutte explicite contre le mysticisme. Car le système hegelien a ce sens et ce but : permettre à un individu — le philosophe et ses disciples — de dominer par la pensée l'univers ; et le système est aussi la justification de ce but, l'histoire de cet Individu. Marx a prolongé l'effort rationalisateur contradictoire de Hegel, en résolvant sa contradiction, en brisant son système tout en gardant l'élément rationnel du système. Marx a montré comment la raison dialectique sort précisément du prétendu irrationnel constitué par la nature, par l'activité pratique et sociale, par l'homme tel qu'il est dans la vie quotidienne.

Et c'est ainsi que le résidu d'irrationalité chez Hegel — la théorie de l'aliénation — s'intègre au matérialisme historique et dialectique, et se transporte sur un plan à la fois pratique et rationnel. Dans le marxisme, *l'aliénation n'est plus le fondement absolu de la contradiction*. Au contraire *l'aliénation se détermine comme un aspect de la contradiction et du devenir dans l'homme*. L'aliénation est la forme dans le devenir humain de la nécessité dialectique. Hegel donc expliquait la contradiction par l'aliénation, alors que Marx explique l'aliénation par la contradiction dialectique. Et c'est en cela que consiste le fameux renversement, la « remise sur ses pieds » de la dialectique hegelienne. Cette transformation n'exclut pas la théorie de l'aliénation, elle l'enveloppe.

Feuerbach crut mettre fin d'un seul coup (dans un acte ou un décret philosophique radical et total) à l'aliénation humaine. Il proclama que la théologie, la religion, la métaphysique, sont les aliéna-

tions de l'homme (et non plus de l'Idée). Mais en définissant une fois pour toutes l'homme comme une entité physiologique individuelle — en refusant la dialectique et l'historicité de l'humain — il détruisait le fondement d'une théorie concrète de l'aliénation. Et il admettait aussi comme principe anthropologique — comme présupposition non réfléchie — l'individu bourgeois.

Marx rejette la forme prise par le matérialisme chez Feuerbach son postulat anthropologique. Il ne pense pas que l'homme comme tel soit un simple fragment de la nature. Mais, d'autre part, il rejette le postulat idéaliste d'après lequel l'homme pensant, par sa pensée, et par le seul fait de penser, émerge hors de la nature et s'érige au-dessus d'elle. Il dépasse donc les philosophies antérieures, la figure de l'homme qu'elles présentaient et le rapport défini par elles entre l'homme et l'univers. Marx veut penser dialectiquement l'essence de l'homme être de la nature en voie de dépassement — être de la nature en lutte contre la nature pour la dominer — être émergeant de la nature, mais sur un mode tel que son émergence, sa domination sur la nature, lui font encore plus profondément plonger dans la nature et s'enraciner en elle.

Dans la préhistoire de l'homme (jusqu'ici donc) l'homme fut d'abord un être de la nature. Or, dans la nature matérielle et biologique, le devenir se présente comme fragmentation, dispersion, extériorité, exclusion et destruction réciproque. L'être autre naturel est essentiellement l'être ennemi. L'homme dans cette préhistoire qui fut son histoire naturelle, fut précisément *cela*. Mais en tant qu'être social il devenait déjà *autre chose*. De telle sorte que dans son histoire naturelle la nature en lui fut la raison profonde et la cause constamment présente de son aliénation, toujours recommencée ; de sa contradiction interne.

Cette histoire de l'humanité nous présente un ensemble de faits et d'événements étranges. Les institutions, les idées furent extérieures à l'humain, oppressives, exclusives, contradictoires les unes par rapport aux autres. Elles se détruisaient réciproquement et il fallait les détruire pour les dépasser. Cependant, ces institutions, ces idées furent les expressions indispensables du développement, des acquisitions de la pratique et des pouvoirs humains, nécessaires pour les organiser, les formuler, les rendre conscients.

Cette contradiction est au cœur de la pensée marxiste en ce qui concerne le développement historique de l'humain. Mais ce n'est



pas une contradiction dans la pensée marxiste (1). C'est une contradiction interne dans l'histoire elle-même, que seule élucide la théorie générale de l'aliénation. Elle permet seule de comprendre comment les hommes firent l'histoire en étant pris dans l'histoire, dans leur histoire ; et comment ils la firent sans le savoir, aveuglément puis de plus en plus consciemment, sur plusieurs plans, divers mais convergents (lutttes économiques, politiques, idéologiques) ; et comment enfin la révolte et la violence et l'arbitraire ne furent qu'en apparence un facteur irrationnel et absurde de l'histoire. Les choses avancent (c'est-à-dire que certaines choses disparaissent) par leur plus mauvais côté.

Ce déchirement montre que dans l'emprise croissante de l'homme sur la nature, la nature comme telle garde emprise sur lui. Ses produits et ses œuvres fonctionnent comme des êtres de la nature. Il lui faut *s'objectiver*, et les objets sociaux deviennent des choses, des fétiches, qui se retournent contre lui. L'homme en tant que sujet collectif existe comme la nature qu'il tend cependant à dépasser pour constituer son milieu spécifique où la contradiction sous sa forme naturelle (spontanée, aveugle, nécessaire) sera elle-même dépassée, dominée, connue et maîtrisée. Du moment où par l'invention de l'outil et par le travail il a cessé d'être un animal, il est entré dans les contradictions historiques et humaines. Mais ces contradictions prolongent celles de la nature, et notamment par leur caractère nécessaire et aveugle ; il n'a pu s'humaniser qu'à travers le déchirement, en se divisant, en se fragmentant : activités et produits, pouvoirs et fétiches, conscience naissante et inconscience spontanée, organisation et révolte.

L'aliénation se définit philosophiquement comme ce mouvement double et un d'objectivation et d'extériorisation — de réalisation et de déréalisation. Mais il faut voir le mouvement dans sa profondeur dialectique. *Ce qui réalise est aussi ce qui déréalise. Et réciproquement* ce qui déréalise — ce qui dissout, ce qui détruit, ce qui nie — est aussi ce qui réalise en dépassant. L'obstacle, la difficulté inquiétante, le trouble, le problème en apparence insoluble, la contradiction poussée jusqu'à l'antagonisme marquent le moment du

1. — Comme semble le dire J.-Y. Calvez, op. cit., notamment dans les pages où il argumente contre l'analyse chez Marx de la formation du capitalisme au sein du mode de production féodal (p. 610, etc...). Argumentation par laquelle cet auteur prépare non pas un mysticisme mais une restitution de la théologie traditionnelle.

progrès le pas en avant, la naissance à travers la dissolution de l'existant d'une réalité et d'une conscience réfléchissante plus élevée. *Le positif est négatif, mais le plus négatif est aussi le plus positif...*

Et voici maintenant une expression particulièrement frappante — parce que concrète, pratique, vivante — de ce devenir *l'extériorité et cependant l'inclusion de l'individuel et du social* (1).

Leur unité est le fondement de toute société ; une société se compose d'individus, et l'individu est un être social, dans et par le contenu de sa vie et la forme de sa conscience. Or depuis les rites immédiatement sensibles des sociétés primitives jusqu'à l'abstraction vécue de la conscience-de-soi (conscience *privée*) il n'existe de cette unité que des expressions mutilées, fragmentaires, singulières.

L'expression de l'unité est prise dans les contradictions qui scindent cette unité et la rendent problématique, instable, vouée au dépassement. Le social, pour et dans l'individu, s'incarne toujours dans des rites, dans des paroles ou mots privilégiés (2), à la fois chargés de sens et peu signifiants par eux-mêmes, donc insignifiants et symboliques.

L'individuel est à la fois le plus haut concret et l'extrême abstraction, suivant l'angle sous lequel on le considère et le moment. Il est le plus historiquement changeant et le plus stable, le plus indépendant de la structure sociale et le plus dépendant. Réciproquement, le social est abstrait, puisqu'il ne se définit que par les individus qui le composent ; et il est le suprême concret, puisqu'il est l'unité de ces existences individuelles, leur totalité, et puisqu'il détermine le contenu de leur vie et de leur conscience. Pour chaque individu, l'unité de sa conscience et dans sa conscience est sa réalité, et le reste n'est que destin, extériorité, nécessité. Cependant, en partant du fondement et du contenu social, l'unité elle-même de la

1. — Nous retrouvons ici la difficulté terminologique déjà signalée. L'individu *stricto sensu* n'apparaît qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, en même temps que la complexité croissante des rapports sociaux.

2. — Dans la vie quotidienne donc, les *expressions toutes faites*, empruntées souvent à des époques depuis longtemps révolues, à des activités lointaines, jouent un grand rôle (exemples : « mener tambour battant... prendre au piège... lancer la flèche du Parthe... le chevalier-servant... etc... »). Les lieux communs sont des lieux étranges dans lesquels l'analyse reconnaît à la fois des comportements archaïques et des modèles dépassés. Mêmes remarques sur les mille superstitions (toucher du bois — ne pas renverser la salière) pour les interjections, dont le caractère magique est souvent clair — pour les rites de politesse et de courtoisie, etc... En ce sens, l'inventaire des archaïsmes et de leur efficacité fait partie de l'anthropologie et de la sociologie.

conscience individuelle la plus intime est déterminée du dehors. Ainsi le plus interne est aussi le plus externe (par exemple la *conscience privée*) — et réciproquement, le plus externe est le plus interne (par exemple le sentiment d'une « *valeur* »).

Les idéologies passées tentèrent de répondre à des questions et problèmes très divers, de proposer des solutions à des contradictions multiples ; mais notamment à ce problème, à cette contradiction « individuel-social ». Elles la recréaient sous de nouvelles formes, plus profondes et plus désespérées, jusqu'à ce qu'elles fussent éliminées violemment ou par effritement, au nom d'un contenu social nouveau. Ainsi les religions, les élaborations théologiques ou métaphysiques, furent *authentiquement* des essais de réconciliation entre l'homme et lui-même, entre l'humain et la nature, entre l'individu et le social. De cet effort, elles tiraient à la fois leur cohérence interne, et leur insertion dans la vie sous forme d'actes, de recherches d'un style. La croyance en un Dieu et la ferveur religieuse symbolisaient et projetaient hors de l'homme l'unité des éléments de l'humain. En fait, cette fonction unificatrice de l'idéologie, au moment même où elle se constituait en doctrine cohérente et recherchait un style de vie, perpétuait la scission intérieure, sous la forme du bien et du mal, du péché et du salut, du diable et du Seigneur. La religion comme institution maintenait une unité sociale sous la forme de la séparation du sacré et du profane, et dans l'oppression. Quant à la communion directe ou indirecte avec la nature, les extases contemplatives n'étaient pour les opprimés et même pour une partie des oppresseurs qu'un dérivatif ; l'intensité des états mystiques atteints marquait précisément l'impuissance réelle, et l'absence d'une appropriation créatrice.

Au moment où s'amorce une unité renouvelée entre l'individuel et le social, l'aliénation prend la forme d'un antagonisme, celui de la conscience privée et de la conscience sociale. Cette même aliénation a pris dans la société moderne d'autres formes. Chaque fois que l'on peut proclamer l'extériorité du tout et de la partie — soit la supériorité de la partie sur le tout, soit la transcendance de la totalité par rapport à la partie — un idéologue accomplit l'opération. Et l'idéologie ainsi constituée a de l'influence la machine pour la machine, ou au contraire l'homme contre la machine — la raison pour la raison, ou au contraire l'art réduit à une technique utilitaire, etc...

*L'unité de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire notamment l'unité de l'individuel et du social, est un aspect essentiel de la définition de l'homme total.*

Dans ces conditions, il faut ou bien renoncer à une théorie cohérente et proclamer le pluralisme qui n'est autre chose que l'expression de ce renoncement — ou bien élaborer un ensemble de catégories qui saisissent à la fois, dans leur mouvement, dans leur contradiction et leur pénétration réciproques, *la nature et l'homme*.

Avant le matérialisme dialectique tout « système » qui se voulait total (qui se voulait philosophique, donc systématique et cohérent) ne représentait que la saisie de l'univers par des catégories sociales inconscientes. La société, pour le philosophe, pour l'idéologue en général, était une donnée naïvement acceptée avec son contenu et dans les formes idéologiques qu'elle prenait spontanément au moment où le penseur commençait sa réflexion ; il l'acceptait donc dans ses présuppositions profondes ; ainsi pour Platon l'esclavage, pour Descartes et Spinoza le commerce et le capitalisme commercial ; pour Hegel l'individu bourgeois. Il y avait donc dans ces doctrines, et dans leur recherche d'une cohérence interne, une duplicité radicale, le plus souvent masquée par des sophismes ou des mysticismes : *une réflexion sur des données et des présuppositions irréfléchies*. Certes l'on voit, à travers l'histoire de la philosophie, s'indiquer (de manière ambiguë et contradictoire) les directions qui devaient au XVIII<sup>e</sup> siècle se préciser sous le nom de matérialisme et d'idéalisme. Mais ce n'est là qu'un aspect de l'histoire des idéologies et des philosophies dans leur rapport avec le développement historique et social. Les philosophies passées et leur histoire, d'un côté, et de l'autre la pensée philosophique marxiste, nous semblent beaucoup plus riches et complexes que quelques affirmations facilement systématisées sur la matière et l'esprit. L'élaboration des catégories constitue un autre aspect du développement, lui-même complexe. Car les catégories eurent une origine pratique, historique et sociale ; en même temps elles traversaient une élaboration théorique, visant à les formuler, à les définir, à déterminer leur connexion. Les catégories spécifiquement philosophiques ne peuvent qu'*a posteriori* se séparer des catégories sociales. Avec Marx (dans l'*Introduction à la critique de l'économie politique*) nous avons déjà remarqué l'importance de l'objectivité des catégories par lesquelles la société bourgeoise s'exprime et exprime sa critique des formations économiques-sociales antérieures. Par

exemple celle de *travail social*. La société, à un certain degré de son développement, commença l'examen critique des catégories qui l'exprimaient : quand Marx inaugura (en fonction de la société bourgeoise saisie dans son devenir et sa totalité, en fonction donc de l'existence de la classe ouvrière) la critique des catégories de la société bourgeoise elle-même. Ainsi Marx définit le caractère bourgeois de l'individu, pris jusque-là comme absolu. La catégorie de travail social découverte par les économistes classiques devint pour Marx celle du travail *aliéné* ; le besoin se révéla besoin *aliéné* ; le caractère *fétiche* de la marchandise et de l'argent fut atteint par la réflexion critique ; ainsi se définit un degré supérieur et décisif d'objectivité. Avec la conscience de l'origine de ces catégories, une représentation cohérente de l'univers et de l'histoire devint possible, où les éléments de l'humain trouvaient réellement leur unité. Où par conséquent la société et l'univers ne s'opposaient plus mais s'intégraient en un tout, chacun avec sa spécificité.

L'élaboration complète de cette unité suppose donc une analyse critique approfondie et patiente des catégories dans tous les domaines de l'art et de la science. Et aussi de la philosophie. La poursuite de cet immense travail permettra de mieux saisir ce qui n'est encore qu'abstrait, et de faire mieux entrer dans la vie et la conscience *quotidiennes* ce qui n'est encore que théorique et idéologique. Marx a seulement commencé l'œuvre. En particulier dans cette *Introduction à la critique de l'économie politique* dont l'importance est souvent négligée au profit exclusif soit des œuvres antérieures, soit du *Capital*. Son œuvre est un modèle, un guide, un phare. Elle n'est en rien un système achevé, une vision ou une conception du monde au sens traditionnel !

Cet examen des catégories, cette élaboration de leurs rapports et de leur unité théorique, constitue en même temps une critique des idéologies dépassées, de leurs concepts et catégories. Notamment de celles qui sanctionnent l'extériorité vécue de l'individuel et du social (leur contradiction vécue) et l'hypostasient en une extériorité fictive, soit au profit de l'individuel, soit au profit du social.

La profonde distinction hegelienne entre *l'entendement* (ou l'intelligence) et la *raison* prend un sens nouveau. L'entendement se définit comme une étape de la pensée et de la conscience, historiquement et théoriquement. Il analyse, sépare, situe les déterminations dans une extériorité réciproque ; il détermine des propriétés, et des

relations, isolément. Il subit les déterminations ; il les accepte en fonction d'une culture donnée, d'une société donnée, avec ses luttes de classes et sa structure sociale et ses institutions oppressives. Il cherche sans y parvenir à élaborer un discours cohérent (logique) sur l'univers.

La raison dialectique critique l'entendement, dissout ses déterminations, mais pour en saisir l'unité à travers les contradictions. Elle comprend les catégories dans leur développement historique réel et leurs connexions. Elle se définit par le *mouvement critique* de ces catégories. Elle est la fonction de l'universel et de la totalité à travers la négation et la contradiction connues, dominées. Elle relativise les catégories pour mieux saisir l'absolu qu'elles contiennent. Cependant, si l'entendement espère toujours clore et achever son discours sur l'univers, la raison dialectique sait qu'elle ne peut terminer son œuvre.

*La notion d'aliénation peut se prendre au niveau de l'entendement.* Et c'est ainsi que chacun la reçoit d'abord, la saisit pour commencer, essaie de la penser et de l'appliquer. Mais le problème est alors de passer au niveau le plus élevé de la raison dialectique de penser la notion dialectiquement, d'une façon universelle et concrète, c'est-à-dire en la déterminant dans son ampleur universelle et en la saisissant dans les détails de la vie quotidienne.

Au surplus, l'effort du philosophe ne reste pas, ne peut pas rester sur un plan philosophique isolé, dans une conscience ou une sphère ou une dimension séparées ; son élaboration théorique qui vient de la pratique sociale doit revenir vers la vie, soit pédagogiquement, soit par d'autres chemins (poésie ? littérature ?). La pensée dialectique peut et doit se transformer en conscience dialectique de la vie, dans la vie unité du médiat et de l'immédiat, de l'abstrait et du concret, de la culture et de la spontanéité naturelle. Elle passera donc de l'idéologie et de la connaissance spécifique dans la culture, dans la langue, peut-être dans la perception directe du monde. En tous cas dans la vie quotidienne !

Conclusion la théorie de l'aliénation et celle de « l'homme total » restent directrices pour la critique de la vie quotidienne. Elles permettent de représenter l'ensemble du développement social et de déterminer sa direction. Elles permettent aussi de pratiquer par analyse des coupes dans l'épaisseur de ce devenir, de pénétrer dans le détail et de le relier à l'ensemble. Cependant, ces notions doivent s'utiliser avec une extrême prudence. On ne peut leur attribuer une

signification ontologique au sens des concepts utilisés par la philosophie traditionnelle. Leur usage inconsideré — spéculatif — présente beaucoup de risques ; par exemple il transforme une *idée* (qui exprime l'ensemble du processus et sa limite à l'infini) en une *image du futur* ou pire encore en une *réalité* déjà accomplie. Un marxisme sommaire se croit capable d'anticiper sur l'avenir ou de déclarer que le présent — tel homme individuel donné dans telles conditions, société socialiste ou action militante — représente l'avenir.

Cependant, les philosophes, psychologues et sociologues non marxistes accomplissent exactement la même opération, bien que ce soit — en apparence — de manière plus abstraite. Ils déclarent que l'homme, ou l'humain, ou le social, ou l'historique, constituent un tout. Ils déclarent en même temps que cette totalité est déjà actuelle, présente, descriptible et pleinement saisissable. Ils emploient la catégorie de *totalité*, catégorie philosophique, d'une façon non critique. Ils l'emploient non dialectiquement, d'une manière à la fois logique et spéculative. Alors les investigations qui devraient se poursuivre d'une façon cohérente avec l'usage dialectique de la catégorie tombent les unes en dehors des autres. Et s'affectent à des directions différentes, se représentent en systèmes opposés. Tantôt l'homme et l'humain apparaissent comme cheminant sur une longue route historique sans direction déterminée ; l'histoire et la vie quotidienne apparaissent comme complexes, mais ambiguës, livrées à la contingence radicale et au pur relativisme ; la figure concrète de la liberté se réduit aux dimensions infimes du choix individuel, et disparaît en ce qui concerne le sens de l'histoire. Tantôt le but de l'histoire et le sens de la personnalité leur sont assignés en fonction d'une théologie traditionnelle. Dieu et la religion fondent la totalité, la vie totale. Tantôt enfin, on part de l'hypothèse d'une présence effective de la totalité pour constater son absence ; et l'on parle alors de « totalité détotalisée », ce qui met l'accent sur la brisure et la rupture, sur la scission et le tragique ; en les consacrant (1).

Ainsi donc, prises *isolément*, c'est-à-dire prises spéculativement, hors de la *praxis*, les théories de l'aliénation et de la totalité se transforment en systèmes très éloignés du marxisme. En néo-hege-

1. — Le lecteur philosophe de profession pourra reconnaître, ici, brièvement caractérisées sous l'angle pris par notre étude, diverses doctrines contemporaines. Nous lui laissons volontairement le soin de mettre des noms et de poursuivre l'analyse. C'est une devinette philosophique.

lianisme. L'opération qui consiste à sortir de la pratique sociale et de son analyse, à se lancer dans la spéculation, puis à revenir vers la réalité avec un pseudo-concept, mène à une diversité de représentations contradictoires ; leur extériorité fait illusion, et l'on croit à la richesse de la philosophie, alors qu'on a simplement devant soi l'image de son incohérence, de son impuissance, de sa misère.

Autre aspect de la question. Pris isolément, non dialectiquement, le concept d'aliénation s'adapte à des manipulations strictement individuelles. Le premier venu peut s'en emparer et déclarer que telle activité l'aliène, l'extériorise, le transforme en chose. Par exemple le travail, le métier. Ou encore l'amour, le mariage, l'enfant. Et il y aura bien quelque chose de vrai, mais sur cette vérité partielle l'intéressé construira des superfétations, des exagérations, des interprétations inquiétantes. Dans une fausse perspective, ce n'est plus la connaissance qui est aliénée, c'est la connaissance qui aliène ; et le premier écolier venu pourra déclarer que l'attitude pédagogique du professeur (surtout si celui-ci est effectivement médiocre) et les obligations scolaires le transforment en chose. De même, ce ne sera plus tel travail particulier qui aliène, ou le travail social qui est aliéné, mais le travail en général qui paraîtra aliénant. Et la théorie, et la critique de la vie quotidienne se métamorphosera en philosophie de la paresse.

Ainsi cette théorie difficile et sévère peut devenir principe de facilité ; l'instrument d'une critique positive devient outil d'une hypercritique, d'une pseudocritique entièrement négative. Quelle forme de la vie, quel contenu partiel ne pourraient passer pour totalement aliénants l'amour autant que la religion ; tout art autant que l'art purement abstrait ou l'art pour l'art ; toute discipline sociale autant que l'Etat oppressif ; le citoyen autant que l'homme *privé* ; la connaissance autant que le dérèglement systématique des sens ?... Une réalisation de soi — réalisation partielle, comportant donc une aliénation plus ou moins profonde — apparaît ainsi aliénation totale et le devient. La théorie de l'aliénation, sous sa forme à la fois spéculative et arbitraire, s'est donc répandue depuis quelques années ; mais surtout parce qu'elle permet sous cette forme la « libre » et vide affirmation de soi. C'est-à-dire un retour à l'individu bourgeois et d'ailleurs au pessimisme, à l'individualisme. Nous ne sortons pas ainsi, malgré l'apparence, du cadre néo-hegelien. Malgré l'apparence ; car cette interprétation s'oppose à l'interprétation politique et éta-



tique d'après laquelle seule l'action politique et l'activité sur le plan de l'Etat échappent à l'aliénation, réalisent l'humain et humanisent l'individu. En fait les deux interprétations (l'individualiste et la politique, l'anarchisante et l'étatique) sont solidaires l'une de l'autre ; elles renvoient de l'une à l'autre, se justifient l'une l'autre et ne sortent ni l'une ni l'autre du cadre hegelien.

Ainsi la théorie et les concepts (aliénation, totalité, homme total) deviennent nécessairement des lieux de rencontre, des thèmes de discussion pour des doctrines divergentes. Et des occasions de polémiques. Cette situation sur le plan théorique et idéologique oblige à des précautions supplémentaires. Nous sommes au cœur des problèmes de notre époque de tous nos problèmes.

Le danger, c'est d'utiliser spéculativement des concepts et catégories philosophiques. Comment donc déterminer leur usage légitime ?

Marx donne l'exemple et le modèle. Chez lui la théorie et le concept de l'aliénation, en conservant leur sens philosophique, s'intègrent au développement de sa pensée. Ils se transforment. Disparaissant *comme tels* dans la science économique, ils en restent le fondement et la signification philosophique. La théorie de l'aliénation se transforme en théorie du fétichisme (fétichisme de la marchandise, de l'argent, du capital). Les rapports sociaux sont enveloppés et dissimulés dans ces objets économiques, qui sont aussi objets de l'économie politique. Les produits de l'activité sociale, apparaissant comme des choses, deviennent effectivement des choses dotées de pouvoir sur les hommes.

A notre avis, dans les œuvres de jeunesse de Marx, notamment dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, la pensée marxiste n'est pas encore complètement élaborée. Elle est cependant en germe, en marche, en devenir. L'interprétation des textes pose certainement des problèmes, mais il faut correctement les poser. A notre avis, le matérialisme historique et dialectique s'est *formé*. Il n'apparaît donc pas brusquement, avec une discontinuité absolue, après une coupure, à l'instant X, dans l'œuvre de Marx (et dans l'histoire de l'humanité). On pose ainsi de faux problèmes. Et l'on présente déjà ainsi le marxisme comme un système, comme un *dogme*.

Cette affirmation ne met pas en cause la nouveauté du marxisme. Au contraire. Elle le représente d'une manière plus profonde. Une nouveauté radicale doit naître, grandir, prendre forme, précisément

parce qu'elle est une réalité nouvelle. Une coupure brutale a toute chance de ne pas laisser place à une vie véritable, mais à une pure idée abstraite, ou à un décret dogmatique. La thèse qui met une date sur le marxisme, ou cherche à le dater, risque fort de le dessécher, de l'interpréter unilatéralement. De plus, comment le marxisme échapperait-il à ses propres catégories — le devenir, le développement ? On l'enferme ainsi dans une contradiction ; ou pire — on le représente comme extérieur à la réalité dont il apporte la connaissance ; on l'introduit du dehors, dogmatiquement.

Ces problèmes ont un côté philosophique ; ils comportent une exégèse, un appareil d'érudition, mais ils font aussi partie de la recherche vivante. Il ne peut s'agir uniquement d'une confrontation des textes ; ces textes, il faut aussi les confronter avec la réalité vivante. La solution aux problèmes posés n'est donc pas généralement prête d'avance ; ou bien alors on ne pose pas de vrai problème, et l'on a, préfabriqué, son schéma dogmatique. L'erreur, la fausse option à éviter, c'est de *surestimer* ou bien de *sous-estimer* les œuvres de jeunesse de Marx. Elles contiennent déjà le marxisme, mais virtuellement, et non point *tout* le marxisme (expression qui d'ailleurs n'a pas de sens bien défini). Il est faux (et antidialectique, et antimarxiste) de considérer que la pensée de Marx naquit et surgit comme Minerve dans la tête de Jupiter ; et il est absurde de considérer que le marxisme commence avec le *Manifeste* ou *Le Capital*. Les œuvres de jeunesse contiennent des richesses confuses, encore mal dégagées, mal exploitées. L'abandon ou la transformation ultérieure des concepts philosophiques comme celui d'aliénation ne prouve pas que ces notions soient vides, et que la philosophie ait terminé son rôle avec l'économie politique. Nous pouvons les reprendre, en les retournant — comme Marx — de façon critique contre leur origine sociale et leur interprétation spéculative. De plus, Marx nous montre le danger de leur usage métaphysique. Il les intègre à une science déterminée, l'économie politique. Le problème est alors le suivant — il y a dans *Le Capital* autre chose qu'une économie politique. Il y a une histoire ; il y a des indications profondes sur la *sociologie* (notamment le concept fondamental de « formation économique-sociale »). Est-ce trahir l'œuvre de Marx que d'intégrer le concept d'aliénation à une sociologie explicitement constituée comme science ?

Certes, on ne voit pas clairement l'usage que l'historien peut faire du concept d'aliénation. Ce qui ne prouve d'ailleurs rien : ici l'his-

torien a peut-être son mot à dire, c'est son affaire. La même question peut aussi se poser pour le psychologue, le psychiatre. Mais si l'on voit clairement l'usage du concept pour le *sociologue*, on peut estimer *légitimement* que cet usage poursuit les démarches fondamentales de la pensée marxiste.

Généralisons encore. Le contenu de la vie concrète a produit des formes qui entrent en conflit avec lui, l'étouffent, et qui, d'ailleurs, ainsi privées de substance et de racines, périclitent. La séparation de la forme et du contenu ne date pas d'aujourd'hui ni d'hier ; elle se retrouve dans la plupart des mystifications idéologiques. Et elle donne lieu à une erreur que doit soigneusement éviter la pensée dialectique. La séparation de la forme et du contenu risque de faire oublier leur unité. Pas de forme sans contenu, pas de contenu sans forme. Impossible d'atteindre un contenu *comme tel* sans lui donner une forme, ou sans partir d'une forme existante pour atteindre par analyse son contenu. Toute séparation du contenu et de la forme comporte une part d'illusion et d'apparence ; elle signifie pour la forme une perte de contenu et non pas une absence et une pureté formelle. Inversement la détermination du contenu comme tel signifie une prétention dogmatique et fréquemment un abus de confiance. Ceci dit, les formes, en apparence purifiées et purement formelles, tentent aujourd'hui (sous la plume ou par la bouche des « penseurs » et écrivains, cela va de soi) de se suffire, de supplanter le contenu, de se mettre à sa place. Ce qui se traduit par la destruction du contenu. Cette formalisation active se retourne alors contre la forme qui se détruit en se vidant. A moins qu'elle ne serve encore à présenter un « contenu » extérieur à elle, sans rapport avec la forme, et ayant besoin d'une terminologie trompeuse pour figurer.

Donnons une liste (incomplète, provisoire) de ces conflits

a) *le rationalisme contre la raison* (le rationalisme formel, l'intellectualisme bourgeois, restant sur le plan de l'entendement — contre la raison vivante, concrète, dialectique) ;

b) *le nationalisme* (celui de la vieille droite « classique ») *contre les nations et contre sa propre nation* vivante, en marche, sur la voie de la démocratie et du socialisme ;

c) *l'individualisme* (celui de l'individu bourgeois isolé et s'isolant dans sa conscience *privée* et son quant-à-soi) *contre l'individu* réel, agissant, vivant, résolvant les problèmes et d'abord les siens ;

d) *l'objectivisme* (celui de la pensée « neutre » et « impartiale », celui qui pèse sans fin le pour et le contre ou saute d'un point de vue à l'autre, celui du fait isolé et de l'information sans contexte) *contre l'objectivité approfondie*, celle de la pensée qui saisit en rapport avec la pratique tous les aspects d'une réalité contradictoire, son devenir complexe, ses tendances cachées... ;

e) *l'esthétisme de la forme pure* (la technicité dans l'art, la recherche purement stylistique et plastique), l'abstraction complètement dédagée ou *le formalisme contre la forme* ;

*etc...*

On pourrait prolonger la liste de ces « ismes ». Elle suffit ici à montrer la tendance générale de la pensée actuelle dans la société bourgeoise, de l'idéologie, de la culture. Tendance masquée par l'allure techniciste et technocratique prise par la plupart des activités dans un domaine déterminé — et aussi par l'existence d'aspirations contraires, de recherches, d'efforts pour retrouver ou créer un contenu.

Ce formalisme général ne correspond-il pas à une aliénation multiple, bigarrée et monotone à la fois, des activités et des puissances humaines ? à leur séparation accompagnée d'une projection en formes extérieures les unes aux autres et extérieures à l'homme vivant ? C'est une aliénation générale, survenant dans la structure sociale dans son ensemble et provenant du mouvement de cette structure, mais retournant constamment vers et dans la vie de chaque jour. Ne tenons-nous pas là un fil conducteur possible dans la critique de la vie quotidienne ?

Nous avons commencé par montrer le danger d'un usage abstrait (isolé, spéculatif) de la notion d'*aliénation*. Le philosophe n'a pas le droit de l'élaborer en elle-même, de l'examiner en dehors de situations réelles, aliénantes ou aliénées. Il n'a pas le droit d'isoler le domaine de la philosophie. Après avoir établi la notion et sa signification universelle, il lui faut passer dans d'autres domaines bien définis — économie politique, sociologie — et surtout confronter la notion avec les situations concrètes de la vie quotidienne. Ici cependant, à partir de la pratique, et de la situation réelle — contemporaine — nous pouvons retrouver des généralités, c'est-à-dire arrêter la chute du savoir dans la constatation des faits, l'empirisme, le praticisme.

Cette élaboration théorique ne donne pas le droit de poser — par décision ou « option » — telle activité comme essentiellement

humaine et telle autre (celle qui déplaît, celle qui ennuie) comme inhumaine, aliénée ou aliénante. La critique de la vie quotidienne ne simplifie pas les problèmes de la vie. Elle exige et elle détermine une conscience critique et auto-critique plus élevée que celle qui s'exerce dans un simple choix occasionnel. Celui qui veut fonder une éthique — et son éthique personnelle — sur la notion d'aliénation doit disposer d'un instrument d'analyse précis et d'une conscience affinée par la dialectique. Ainsi seulement il peut s'orienter dans le labyrinthe de toute vie sociale et dans la jungle de la société bourgeoise ; il peut arriver aussi à discerner « ce qui l'aide à vivre », et ce qui obscurcit ou arrête sa vie. Ainsi chacun pourra peut-être adhérer fortement à sa vie et l'aimer, sans éluder aucune tâche ni conflit fécond, ni risque utile.

En bref, nous revenons sur le plan de la philosophie, d'une philosophie qui a traversé l'épreuve de la vie. Il s'agit d'une éthique autant que d'une sociologie. Mais avant d'aborder les problèmes éthiques nos concepts devront subir plus d'une épreuve, plus d'une vérification, plus d'une élaboration approfondie.

## 8. PHILOSOPHIE ET CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE

La philosophie traverse de grandes difficultés ; et avec elle le philosophe. Il se console en se disant qu'il n'est pas le seul. Crise de croissance, de puberté, ou maladie mortelle ? on se le demande (on, c'est-à-dire en premier lieu le philosophe).

Un des symptômes les plus curieux de cette crise, c'est l'importance de plus en plus grande de la philosophie. Qui donc n'aspire pas à dire son mot sur les « grands problèmes » ? Spécialistes des diverses sciences, hommes d'action, homme d'Etat, chacun aspire à se lancer dans de vastes considérations, et du même coup à se justifier sur le mode grandiose. Dans ce débordement de philosophie, le philosophe disparaît ; et plus le philosophe devient obscur, plus il devient inquiétant, dans la mesure où il veut rester philosophe. Il parvient de mieux en mieux à se faire craindre. La promotion de la philosophie au rang d'idéologie — d'arme dans les grandes luttes des classes, des nations, des peuples — comporte quelques inconvénients. On la soumet à de terribles simplifications pédago-

giques ou politiques. En quelques dizaines d'années nous avons dû assister à la schématisation de la dialectique ; ce mode de pensée subtil s'est vu réduire dans l'interprétation stalinienne, d'abord à un robuste bon sens populaire (et c'était la belle époque de l'interprétation stalinienne, celle d'*Anarchisme ou socialisme*) puis au schéma en sept points fixés une fois pour toutes quatre points pour la dialectique, trois pour le matérialisme. Avec la définition de la matière et celle de la conscience comme reflet, la philosophie se termine. Chacun se croit philosophe, et part allégrement pour la lutte et pour la vie avec ce bagage utile sans doute, mais un peu léger. La philosophie a terminé son rôle. La crise, mondiale, générale, n'épargne certes pas la philosophie non-marxiste (elle a commencé par ce secteur) ; elle atteint aussi la philosophie marxiste. Mais les symptômes diffèrent. D'un côté (non marxiste) c'est l'obscurité, le jargon, la technicité, la profondeur illusoire. Du côté marxiste, c'est la fausse clarté, la pédagogie se prenant pour mesure de la pensée, le dessèchement dogmatique et la schématisation squelettique, la propagande s'emparant des thèmes idéologiques. La philosophie agonise ; on la tue ou le philosophe se suicide dans un hara-kiri dépourvu de grandeur.

Dans la période écoulée, pendant les vingt-cinq dernières années, les philosophes en Union Soviétique étaient-ils aveugles ou se bouchaient-ils les yeux ou se cachaient-ils trop bien ? Quelle analyse, ou quels éléments pour une analyse du réel ont-ils apportés ? Quelles œuvres valables ? On ne peut tenir pour telles les lexiques, dictionnaires, encyclopédies, où les « formulations » changeaient seulement en fonction de la situation politique. Au crédit de ces philosophes officiels ou semi-officiels on ne peut même pas mettre les ruses grâce auxquelles d'autres philosophes (Lukacs par exemple, mais pas seulement lui car le lecteur pourra s'amuser à trouver dans ce livre quelques-unes de ces ruses !) parvenaient à introduire quelques idées neuves dans le débat général. Aujourd'hui, même les « marxistes » les plus prudents, les plus officiels admettent qu'une nouvelle analyse de cette période s'impose. Or, le dessèchement de la philosophie marxiste et cela dans les pays où elle aurait dû s'amplifier et s'approfondir — ne peut se séparer de l'ensemble des faits accomplis. Aspect de la situation, il doit entrer dans l'analyse, et l'analyse doit l'étudier. Les marxistes doivent ouvrir les yeux et regarder et examiner ce fait le marxisme est devenu *ennuyeux*. Il a déçu, il déçoit la jeunesse, parce qu'il l'ennuie.

Si le philosophe ne peut plus passer pour le type de l'homme, ou le médiateur entre la terre et les dieux, — entre le relatif et l'absolu — que devient son rôle ? Si les masses jugent en dernière instance, si la philosophie devient accessible et se transforme en force, si le chef politique parle — légitimement quand il atteint comme Lénine l'authentique et incontestable grandeur — en philosophe, à quoi sert le philosophe ? Entrepreneur de pompes funèbres, croque-mort du passé, c'est-à-dire historien de la philosophie périmée ? savant de seconde main, suivant péniblement à la trace les vrais savants ? encyclopédiste en retard ? vulgarisateur, fabricant de lexiques et de manuels ? Cela ne vaut pas une heure de peine. Aussi le philosophe doute-t-il de lui. Il se laisse surclasser par les littérateurs qui atteignent la gloire, les grands tirages, la fortune. Il se laisse tenter par la littérature ou par la politique, et abandonne la philosophie — elle aussi — à la platitude, à la médiocrité.

Nous sommes ainsi conduits à nous interroger ici sur le sens de la « critique de la vie quotidienne ». Mettre les philosophes devant la vie et ses problèmes — la vie humble — et leur proposer, immergés dans cette matière humaine, de contribuer à la maîtriser, à dégager de la gangue les joyaux qu'elle contient, est-ce une ouverture et une direction ? Comment situer la critique de la vie quotidienne par rapport à la philosophie classique ? y a-t-il place dans la philosophie marxiste pour une critique de la vie quotidienne considérée comme discipline philosophique ? S'agit-il d'une entreprise *sociologique* au sens étroit d'une discipline spécialisée, ou d'une entreprise ayant une signification *philosophique* avec un ensemble de contenus concrets et d'objets sociaux qui la supportent ?

L'examen du concept d'aliénation et de son *actualité* (au sens dialectique de ce mot) ne suffit pas. Car il s'agit ici de la philosophie comme activité, et du philosophe comme tel — de sa fonction, de sa situation — plus que de la philosophie comme ensemble de concepts et comme élaboration de ces concepts.

La philosophie, en tant qu'activité, fit précisément partie autrefois des activités exceptionnelles et supérieures — activités des hommes consacrés au loisir (1) — qui sortaient ainsi de la vie quotidienne. Et qui comportaient une critique de la vie quotidienne, implicitement

1. — Cf. Descartes : « Je me tiendrai toujours plus obligé à ceux par la faveur desquels je jouirai sans empêchement de mon loisir, que je ne ferai à ceux qui m'offriraient les plus honorables emplois de la terre ».

ou explicitement. Parmi ces activités, nous pouvons désigner aussi le rêve, l'imaginaire, l'art, le jeu, la morale, la vie politique, etc...

Par rapport à ces activités, la vie quotidienne se définit d'abord *négativement*. Otons par la pensée (par une sorte d'abstraction) de l'homme et de l'humain les occupations hautement spécialisées, que reste-t-il ? un résidu, en apparence très pauvre. En réalité ce prétendu résidu définit une « matière humaine » dont notre étude montre la richesse cachée. Les activités supérieures en naissent, elles en sont à la fois l'expression culminante, et la critique directe ou indirecte, et l'aliénation enveloppant un effort — plus ou moins conscient et victorieux — vers la « désaliénation ».

Le but d'une critique serait-il de systématiser les points de vue de ces activités et de leurs critiques indirectes ? ou au contraire de les exclure systématiquement et de séparer les moments exceptionnels de la quotidienneté par une apologie de cette dernière ? Ni l'un ni l'autre. Ce dernier objectif abandonnerait la vie quotidienne à la vulgarité ; il ramènerait une sorte de populisme dans la philosophie ; il accorderait ainsi à l'art, à la science, à la morale, et à la philosophie, le privilège exorbitant de constituer des « mondes » sur-humains, donc inhumains. Rejetons donc expressément cette interprétation. La première cependant se contenterait d'opposer le possible à l'accompli, et de trouver dans la poésie, ou le jeu, ou la morale, des images extérieures à la vie quotidienne pour instruire son procès et la juger. Elle ajouterait peu aux œuvres du passé, considérées comme critiques indirectes de la vie quotidienne. Donc, ni l'un ni l'autre. Pourtant, les deux à la fois. Car il ne s'agit ni d'abandonner la richesse (accomplie ou virtuelle) du contenu, de la « matière humaine » ; ni de perdre ce qu'atteignent les moments plus condensés, plus élevés. Le problème est donc de définir le rapport réciproque de ces activités et de ces réalités — les moments humbles et les plus hauts moments de la vie.

Les activités supérieures, différenciées et hautement spécialisées ne se sont jamais séparées qu'en apparence de la pratique quotidienne. Leur conscience de s'en séparer comportait précisément un lien ; ainsi seulement, en s'érigeant au-dessus, elles comportaient une critique indirecte ou implicite de la quotidienneté. Ainsi la philosophie, la littérature et l'art français du XVIII<sup>e</sup> siècle, la morale et la politique correspondirent à *la vie quotidienne* de la bourgeoisie — recherche nouvelle du bonheur, du plaisir, du luxe, du profit et du pouvoir.



Ainsi le rationalisme du XVII<sup>e</sup> siècle correspondit à l'attitude quotidienne qu'exprimèrent les « livres de raison ». Ainsi encore le savant condense en une formule ou une loi une longue expérience dans laquelle le plus modeste technicien, le plus humble appareil a eu sa place.

Cependant l'apparence (comme chaque apparence) enveloppe une certaine réalité. Véritablement les activités spécialisées (en tant qu'activités, avec leurs « produits », les œuvres) s'érigeaient en dehors et au-dessus de la quotidienneté. Elles ne purent la condenser, en concentrer les significations et les résultats, qu'en la dominant à travers cette extériorité. Une image courante et jusqu'à un certain point fondée compare les moments créateurs aux sommets, et le temps de la quotidienneté à la plaine. Ou aux marécages. L'image que le lecteur trouvera dans ce livre diffère de la métaphore admise. La vie quotidienne apparaît ici comme le sol nourricier. Une terre sans fleurs ou dépourvue de la magnificence des arbres attriste le passant ; les fleurs et les arbres cependant ne doivent pas faire oublier la terre, qui a sa vie, sa richesse secrète.

La critique indirecte de la quotidienneté, dans les œuvres passées, qui émergèrent de cette quotidienneté, prit trop souvent l'allure d'une *dévalorisation*. Ceux qui veulent cueillir des fleurs et ne voudraient que des fleurs trouvent la terre salissante. La pratique fut toujours la base et le fondement de la pensée « pure », et même de sa forme extrême, la pure contemplation. Que contemple le contemplatif, sinon précisément — de loin — la quotidienneté, la foule, les masses, tout ce dont il s'éloigne par une « époché », et qu'il cherchera en vain à retrouver (1) ? Cependant, la situation se renverse. Un jour vient où la vie quotidienne apparaît aussi comme critique des activités supérieures en question (et de leur résultat : les *idéologies*). La dévalorisation de la vie quotidienne par les idéologies apparaît comme unilatérale, partielle et partielle. Une critique directe remplace la critique indirecte. Et cette critique directe comporte une réhabilitation, une remise en lumière du contenu positif.

1. — En ce sens et de ce point de vue la phénoménologie et l'existentialisme seront définis comme une philosophie tombée au niveau de la quotidienneté (symptôme de crise de la philosophie « pure ») mais en conservant les caractères négatifs de la philosophie traditionnelle ; dépréciation du quotidien (de la facticité, de l'instrumental, etc...) au profit des moments purs ou tragiques — critique de la vie par l'angoisse ou la mort — détermination fictive de l'authenticité, etc...

Nous avons déjà montré comment le travailleur, étant un être humain, est un tout. Le considérer comme tel exclut précisément la *séparation* du facteur humain et du facteur technique de la vie privée et du loisir mais non par l'analyse des *contradictions* entre les éléments de ce tout. Le caractère parcellaire du travail industriel moderne enveloppe et masque à la fois le caractère social du travail global dans l'entreprise et du travail total dans la société (la *socialisation* croissante du travail et des rapports de production). Aussi la conscience du caractère *social* du travail vient-elle au travailleur en grande partie du dehors par rapport à *son* travail individuel. De sa vie politique notamment. Attendue, exigée par lui et à partir de *son* travail, et pour comprendre son travail et sa place, elle ne vient pas seulement de son travail. Nous devons étudier la vie du travailleur dans ses multiples aspects, ses conflits, ses contradictions. La conscience du travailleur comporte — avec le contenu de sa propre expérience pratique — de nombreux éléments idéologiques, tantôt fondés, tantôt illusoire ; les uns attardés (provenant par exemple de la paysannerie ou de l'artisanat) ; d'autres venant des conditions objectives du capitalisme en partie dépassées (le « libre » contrat de travail dans le capitalisme concurrentiel, les formes « classiques » de la lutte de classes) ; d'autres encore venant des conditions nouvelles dans le capitalisme (les monopoles, et le contenu nouveau en contradiction avec la forme monopolistique du capitalisme — l'action syndicale et les formes nouvelles de la lutte de classes) ; d'autres du socialisme, et d'autres enfin des limites individuelles ou des limites du groupe auquel appartient le travailleur considéré (corporatisme, esprit de métier, etc...). Si nous considérons la vie du travailleur dans son ensemble, son travail et son attitude devant le travail se relie à *toute* la pratique sociale, à toute son expérience, à ses loisirs, à sa vie de famille, à ses aspirations culturelles et politiques, comme à la lutte de classes. Au surplus, ce « tout » s'insère dans un pays et une nation déterminés, à un niveau déterminé de développement social et de civilisation comportant un certain ensemble de besoins. Nous avons ainsi retrouvé la critique de la vie quotidienne.

Considérons maintenant un autre exemple très précis l'activité *politique*. Elle peut se fonder sur l'autorité déjà établie, ou sur le droit constitué, sur la mystification et la violence. Ou sur la connaissance. Dans la mesure où elle se fonde sur la connaissance, elle exige la plus scrupuleuse attention à la vie quotidienne. L'homme politique progressiste ou socialiste doit connaître la vie et les besoins de ceux

dont il défend les intérêts immédiats ou essentiels. S'il s'en écarte, il perd son titre. Il est progressiste ou socialiste dans la mesure où il les connaît. Les plus humbles questions de logement, de voirie, de jardins d'enfants, de transports, etc... ont leur place dans la hiérarchie des exigences qui vont jusqu'à la transformation de l'Etat. Le talent de l'homme politique consiste en la mise en place des éléments de cette hiérarchie, en orientant son efficacité vers l'essentiel à tel ou tel moment.

Cependant, si la vérité de la politique comporte une connaissance de la vie quotidienne et une critique de ses exigences, réciproquement la vie quotidienne comporte une critique de toute politique. La vie politique se déroule par définition dans la stratosphère de la société dans la sphère de l'Etat et sur son plan. La vie politique pose des problèmes à la fois abstraits et concrets, auxquels leur technicité propre semble conférer un caractère totalement concret (questions juridiques, financières, budgétaires, etc...). Leur abstraction pourtant peut dissimuler à la fois le fait qu'ils mettent en cause de multiples vies humaines et des intérêts, et le caractère de classe des solutions proposées.

Plus généralement, dans l'Etat moderne, le *citoyen* en tant que séparé de l'homme *privé* et de l'homme *productif* s'extériorise par rapport à lui-même. Il figure dans une communauté politique où il se reconnaît comme social. Alors qu'il l'est aussi et plus par ailleurs. Le citoyen — l'homme informé des affaires publiques, ayant une opinion motivée, connaissant les lois — devient une fiction politique ; car il y a nécessairement des fictions politiques comme il y a des fictions juridiques nécessaires (« *nul n'est censé ignorer la loi* »). La démocratie concrète se définirait ici par la réduction au minimum du rôle des fictions politiques. L'extériorité du citoyen par rapport à sa propre vie quotidienne se projette nécessairement hors de lui : en modèles, en adorations, en idolâtries, en fétichismes. Où qu'il naisse, le culte de la personnalité a un sens politique et ne se réduit pas à une idéologie surajoutée ; il se lie à la nature de l'Etat ; il signifie à la fois une démocratie et une déficience de la démocratie une fiction politique qui risque de devenir une écrasante réalité. L'extériorité du citoyen et sa projection hors de lui-même par rapport à sa vie quotidienne font partie de cette vie quotidienne.

« *La conception philosophique de l'Etat moderne qui fait abstraction de l'homme réel fut rendue possible en tant seulement que cet*

*Etat moderne fait abstraction de l'homme réel, c'est-à-dire satisfait d'une façon imaginaire l'homme total* », a écrit Marx, dans un des rares et précieux textes où il nous parle de *l'homme total* (1) ; et ce qui fut valable pour l'Etat monarchique, pour celui du despote éclairé, pour l'Etat fondé éthiquement de Hegel, reste valable pour tout Etat érigé au-dessus de la Société. L'homme qui tient le pouvoir devient le seul « homme total » et du même coup la fiction de l'homme total pour chaque individu : son image trompeuse. De cette analyse Marx a tiré une conclusion décisive sur l'Etat :

« *L'émancipation humaine ne sera réalisée que lorsque l'homme individuel réel aura absorbé le citoyen abstrait, lorsqu'en tant qu'homme individuel dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels, il sera devenu un être générique, qu'ainsi il aura reconnu ses « forces propres » comme forces sociales, et les aura organisées lui-même comme telles, et par conséquent ne séparera plus de lui la force sociale comme pouvoir politique* » (2).

Là où il y a Etat, c'est en l'Etat que l'homme individuel trouve sa généralité, son existence générique d'homme, et cela en devenant membre imaginaire d'une communauté fictive. La contrainte que, dans toute société de classes, une classe impose à l'autre fait toujours partie de la puissance inhumaine qui règne sur le tout. Sur ce plan, l'individu se voit « *dépouillé de son individualité réelle et rempli d'une généralité irréelle* » (Marx). Comment l'individu se voit-il devant la masse énorme de l'Etat ? comme un grain minuscule, comme une ombre. Il devient *pour lui-même* apparence irréelle ; mais en même temps, par une contradiction absolue, la fiction politique consacre l'homme *privé* en tant qu'individu égoïste et porteur d'intérêts personnels, comme suprême réalité. Le dédoublement attribue la réalité à l'égoïsme, et la forme abstraite au citoyen. Il peut donc y avoir révolution politique sans que la base naturelle de l'Etat, la vie sociale réelle — le « *monde des besoins* » ou du droit privé — soit soumise à la critique et complètement transformée. Et si la transformation politique « révolutionne » ensuite tel de ces éléments — après les avoir dissociés et par conséquent déterminés comme éléments — elle peut laisser intacts tels autres. Et par exemple elle peut laisser de côté le monde des besoins, ou le droit, après avoir

1. — Cf. *Morceaux choisis de Marx*, p. 214.

2. — Marx, *id.*, p. 217.

transformé les intérêts « privés » ou l'organisation du travail. Il y a donc aliénation par la politique partout où l'Etat n'a pas encore dépéri ; car la critique marxiste de l'Etat porte contre tout Etat. Si plusieurs textes visent explicitement l'Etat hegelien ou l'Etat démocratique bourgeois, d'autres déterminent « l'Etat politique » en général, dans son rapport avec la société civile. Les textes cités par Lénine (*L'Etat et la Révolution*) sur la rupture de l'appareil de l'Etat bourgeois, la constitution d'un nouvel Etat et son dépérissement, n'infirmen en rien les textes antérieurs. Il les confirment en fonction de situations politiques concrètes. Mais s'il y a aliénation par et dans la politique, il y a aussi désaliénation de la politique, et par la politique — dans et par la lutte sur le plan politique et enfin dans et par le conflit entre la vie et la politique. Nous reconnaissons ici à nouveau un complexe de contradictions dans une unité. La démocratie bourgeoise, dans la société capitaliste, par exemple, comporte en un sens le maximum d'aliénation — l'aliénation totale, l'aliénation politique complète. Elle achève l'opposition entre le public et le privé, entre la communauté et l'esclavage. Elle mystifie chaque individu en lui accordant place à la fois dans l'esclavage et la communauté, dans la fiction et dans la réalité. Elle lui accorde une indépendance apparente, parce qu'il prend pour liberté totale « *le mouvement sans freins, libéré des entraves générales et des entraves humaines, des éléments aliénés de sa vie propriété, industrie, religion* ». L'individu s'y asservit totalement, et y perd totalement son humanité. L'Etat semble alors le seul lien des atomes sociaux et des activités dispersées. Il n'est pas indifférent de remarquer ici que Staline, dès le début de sa carrière politique, tombait dans ce que Marx appelle la superstition politique — l'idée illusoire que l'Etat cimente la société, alors que c'est le fonctionnement de la société civile et sa cohésion jusque dans l'apparente anarchie des activités qui supportent l'Etat (1). L'individu s'aperçoit que sa propre représentation par et pour lui-même, dans la société bourgeoise, en tant qu'il se dédouble, se contredit. D'un côté, elle l'isole dans le « privé », l'atomise, le sépare ; et cette représentation est fautive : l'atome n'a pas de besoins ; il se suffit, sans besoins, bienheureux, parfait. Or d'un autre côté l'individu s'aperçoit que chacune de ses activités, de ses « propriétés », de ses impulsions comporte un *besoin*. Ce besoin le met en relation avec autrui. Le besoin, la nécessité naturelle, les

1. — Cf. *Anarchisme et socialisme*, Editions Sociales, 1950, pp. 33-34.

propriétés essentielles de l'homme, si aliénés qu'ils deviennent, réunissent les membres de cette société. Ces besoins dans la vie quotidienne cimentent ainsi la vie sociale jusque dans la société bourgeoise, et constituent le lien réel, *non la vie politique*. Alors l'individu tend à dépasser sa propre séparation d'avec lui-même, sa représentation illusoire, son apparence réelle et sa fausse réalité, son atomisation factice, sa duplicité. Il se reconnaît, et même en se reconnaissant comme homme égoïste il dépasse déjà la superstition politique.

Résumons. Nous devons considérer un ensemble, et aux éléments déjà examinés ajouter cette contradiction complexe : le citoyen, l'homme public, le membre d'un Etat — l'homme réel, l'homme privé. Ensemble complexe, car l'homme public et le citoyen sont à la fois fictifs et réels ; en tant que réels, ils attirent dans le fictif la réalité de l'homme. Quant à l'homme « privé » il est aussi réel et fictif, l'un en l'autre.

La vie quotidienne comprend la vie politique la conscience publique, la conscience d'appartenir à une société et à une nation, la conscience de classe. Elle entre en contact permanent avec l'Etat et l'appareil d'Etat par l'administration et la bureaucratie. Mais d'autre part, la vie politique se sépare de la vie quotidienne en se concentrant dans des moments privilégiés (par exemple les élections), en donnant lieu à des activités spécialisées. Et c'est ainsi que *la critique de la vie quotidienne comporte une critique de la vie politique, en tant que la vie quotidienne contient et constitue déjà cette critique qu'elle est cette critique*.

Considérons maintenant la structure de la conscience. La conscience d'un homme est déterminée par son être (social). Comme on dit, elle le *reflète*. Ce terme « reflet », prête à beaucoup de confusions et surtout à beaucoup de simplifications. Pour les éviter il suffirait de remarquer que dans la nature le reflet diffère profondément de ce qu'il reflète ; et l'image dans le miroir n'est qu'en apparence la reproduction de ce qui reste au dehors. La théorie d'après laquelle il y a d'un côté la chose et de l'autre son reflet dans la tête des hommes, et que l'un reproduit l'autre, est philosophiquement puérile. Le reflet dans la conscience, ou le reflet qui constitue la conscience, peut être incomplet, mutilé, inversé, déformé, mystifié ; il est reflet et il n'est pas reflet au sens communément admis. Considérons la conscience de l'individu individualiste — dans le capitalisme classique de l'individu bourgeois. Elle ne reflète en rien l'ensemble

social dont il fait partie : la société bourgeoise, le capitalisme. De la nature même de la « libre concurrence » il résulte que les phénomènes d'ensemble et leurs lois tombent en dehors des consciences individuelles ; et c'est même à cause de cela qu'il fallut des économistes, et Marx, pour découvrir et connaître ces lois ! La conscience individuelle du bourgeois (du capitaliste) reflète ses intérêts privés dans la concurrence ; elle s'oppose donc à la société comme telle, en tant que *conscience sociale*. Le capitaliste individuel voit les autres membres de la société hors de lui, — bourgeois ou non — et opposés à lui. Sa conscience ne reflète que le fait de la concurrence qui sépare les individus les uns des autres de telle sorte que la société ainsi constituée échappe à toute conscience individuelle. Cela dit, le capitaliste incarne jusqu'à un certain point le Capital dans son fonctionnement ; il le personnifie plus ou moins bien. Le bourgeois *typique* sera l'incarnation parfaite du Capital. Mais le Capital, fétiche économique, ne peut suffire à définir un être humain, avec sa conscience. Chaque bourgeois est *aussi* autre chose — homme privé, avec des passions — père de famille, amateur de chevaux ou de musique, etc... En chaque bourgeois deux âmes se combattent, a dit Marx, dans une lutte faustienne le besoin de jouir et le besoin d'accumuler, d'un côté donc le besoin « privé » de l'homme, et un aspect de sa conscience « privée » auquel par moments il obéit — et de l'autre côté le besoin qui vient des exigences en lui de son argent, de son capital. Au surplus, en tant qu'homme privé, en tant que père de famille, ou encore en tant que jouisseur (c'est-à-dire précisément en tant qu'égoïste) il a besoin des autres ; sa conscience tantôt reflète cette tendance, tantôt reflète son opposition secrète ou avouée à cette tendance. La conscience s'ajoute donc à la tendance — déterminée par la situation de l'individu — pour transformer le besoin en désir, décision et acte ; ou bien au contraire pour l'inhiber.

Cette conscience est donc déterminée par des conditions *objectives* (économiques, sociales, et aussi physiologiques, etc...) ; cependant elle les ignore ; et c'est en tant qu'elle les ignore qu'elle est déterminée ! D'une situation aussi complexe et contradictoire surgissent de multiples problèmes. L'individu (ici le bourgeois) doit les résoudre ; il cherche une solution, consciemment. Pour se représenter à lui-même, il fait appel à des idéologies, à une éthique. Les solutions, les possibilités ainsi décelées et représentées — à travers un mélange de fictions idéologiques et de prises de conscience — sont vraies ou fausses,

illusoires ou fondées ; elles mènent à des échecs ou à des réussites plus ou moins complètes, et aussi à des mélanges d'échecs et de réussites. La réussite peut n'avoir aucun rapport objectif avec l'idéologie. Par exemple, un croyant réussit en affaires ; sa croyance le soutient ; il attribuera à la bénédiction divine sa réussite (c'est l'attitude généralement admise aux U.S.A. vis-à-vis de la religion, facteur de réussite). Ainsi l'activité de caractère exceptionnel ne sort qu'en apparence de la vie quotidienne ; elle sert à résoudre — ou à ne pas résoudre — les problèmes. L'extériorité de l'idéologie comporte une part d'illusions.

C'est dire que la notion simplifiée de reflet ne fournit pas un bon instrument d'analyse. La conscience reflète et ne reflète pas elle ne reflète pas ce qu'elle semble refléter, mais *autre chose* que l'analyse doit déceler. Précisément parce que l'activité productrice d'idéologie était une activité exceptionnelle, spécialisée, elle sortait de la pratique sociale — de la vie quotidienne — dans les deux sens du mot « sortir ». Elle y prenait naissance et s'en évadait, se donnant ainsi illusoirement un sens *autre* que son contenu réel. Le problème des idéologies se pose ainsi comment la conscience à tous les échelons (individu, groupes, classes, peuples) peut-elle s'illusionner sur elle et son contenu — son être — alors que ce contenu et cet être la déterminent ? Seule une analyse complexe, portant à la fois et indissolublement sur la structure formelle de la conscience et sur le contenu, peut permettre de comprendre telle ou telle forme de conscience, telle ou telle idéologie.

Et nous retrouvons ici un problème fondamental pour la critique de la vie quotidienne. Problème peu clairement posé dans le premier volume de cette étude. Beaucoup d'hommes, et même les gens en général, *ne savent pas bien comment ils vivent ou le savent mal*. C'est un des thèmes de la critique de la vie quotidienne, confirmé par les échecs retentissants de la sociologie subjectiviste (procédant seulement par interviews, questionnaires, enquêtes). Les hommes ne connaissent pas leur propre vie ils la voient à *travers* des thèmes idéologiques, des valeurs éthiques. Ils l'interprètent. En particulier ils comprennent mal leurs besoins et leurs propres attitudes fondamentales ; ils les expriment mal ; ils se trompent sur leurs besoins et leurs aspirations sauf sur les plus générales et les plus sommaires. Et cependant c'est leur vie, et leur conscience de la vie ; mais seuls le philosophe, et le sociologue informé par la dialectique, et peut-être le romancier, arrivent à joindre le *vécu* et le *réel*, la structure



*formelle* et le *contenu*. Ainsi l'idéologie est à la fois dans la vie quotidienne et en dehors. Elle s'y insère perpétuellement, elle en naît et renaît perpétuellement. Et cependant elle interprète, surajoute, transpose, réfracte (plus ou moins clairement, plus ou moins illusoirement).

L'être de l'homme est à la fois naturel et historique, biologique et social, physiologique et culturel (ce qui n'exclut pas mais au contraire enveloppe les conflits possibles ou réels entre ces éléments et aspects). L'homme pense parce qu'il a un cerveau (une activité nerveuse supérieure), et parce qu'il a des mains, et parce qu'il travaille et parce qu'il a un langage. La conscience *réfléchit* donc ces interférences multiples ; elle « reflète » non seulement le monde extérieur, et les choses, mais l'activité humaine, le pouvoir pratique sur la nature. Elle ne reflète pas seulement un milieu objectif donné, mais des conflits également objectifs entre l'homme et le « milieu », entre le monde humain et la nature, entre les individus dans le monde humain. La chose isolée ne peut se définir que comme *produit*, correspondant par conséquent à un *pouvoir* plus ou moins consolidé. Même lorsqu'une conscience reflète une chose, en vérité elle réfléchit un pouvoir avec les exigences de l'action et ses *possibilités*. Ce qui comporte l'élan, l'incessante sortie hors du réel accompli, vers l'image et l'imaginaire, vers l'au-delà du quotidien jusque dans le quotidien pour en prendre conscience.

Et cependant, c'est dans la vie quotidienne et en elle seule que *le naturel et le biologique deviennent humains* (sociaux) et que d'autre part *l'humain, l'acquis, le cultivé deviennent naturels*. Ici interfèrent constamment *le secteur dominé* (par la connaissance et la pratique) et *le secteur non-dominé* (inconnu ou débordant la connaissance, où règne donc devant l'impuissance et l'ignorance des hommes la nécessité aveugle). Dans la vie quotidienne et en elle seule se réalisent concrètement ces insertions réciproques déterminées en termes généraux et abstraits par le philosophe et la philosophie. Ainsi les concepts généraux, élaborés par une activité hautement spécialisée, abstraits de la vie quotidienne, ne se perdent pas lorsque le philosophe revient vers le vécu. Au contraire ils y prennent un sens nouveau. Le philosophe découvre que les activités exceptionnelles bénéficient de la richesse acquise sur le plan de la vie quotidienne ; tantôt elles y contribuent, tantôt elles en profitent parasitairement et la dilapident ; elles ne la produisent pas. C'est dans et par la vie quotidienne que les organes (l'œil ou le sexe) deviennent humains. Ils ont été trans-

formés par l'histoire, par le travail, par la vie sociale et la culture. Cette transformation s'opère dans la quotidienneté, en vient et y aboutit. Ou bien elle n'existe pas.

La notion fondamentale devient ici celle d'appropriation, notion philosophique dégagée par Marx, à partir des travaux des économistes, critiquée par lui, intégrée avec sa critique à la théorie du Capital et de la propriété, mais cependant incomplètement développée par lui. L'homme, par la pratique sociale, s'approprie la nature (thèse élémentaire du marxisme) ; il s'approprie aussi *sa propre nature*. Ainsi l'œil humain n'est plus l'organe par lequel un animal inquiet ou repu, sans cesse aux aguets, explore une nature toujours pleine de dangers ou de proies. Il devient médiateur entre une conscience et un monde formé, accueillant. En devenant ainsi moyen, le regard devient fin : joie, repos, plénitude. Et communication.

Le repos ne peut passer pour la simple interruption de l'activité — ou le contraire de l'activité — que dans une vie dispersée et aliénée, et dans une conception non-dialectique de la vie. En fait, la totalité de l'être conscient — jusque dans son repos, jusque dans ses activités exceptionnelles — bénéficie du travail, considéré lui-même comme activité totale, c'est-à-dire comme pouvoir de l'homme sur la nature (et sa propre nature).

Le travail matériel (auquel le travail intellectuel apporte l'outillage indispensable, techniques, concepts, connaissances) crée des *produits*. Ces produits sont les uns des moyens de production, les autres des objets ou biens de consommation. L'ensemble des produits et des œuvres constitue le « monde humain ». Mais où et dans quelle sphère se réalise le rapport des hommes vivants avec les objets de consommation ? où deviennent-ils des *biens* au sens concret du terme ? comment sont-ils *appropriés* ? Dans la vie quotidienne, cette sphère où les besoins rencontrent les biens (1). Cependant, d'où viennent les besoins ? où se forment-ils ? comment ? et comment rencontrent-ils

1. — Dans l'économie capitaliste, les marchandises échangées doivent être consommées. Il est indifférent au capitaliste que la marchandise produite corresponde à un véritable besoin, ou soit effectivement consommée, pourvu qu'elle soit payée et que le profit (plus value) se réalise en argent. On peut même susciter de faux besoins. La théorie d'une production capitaliste déterminée par les besoins est donc une mystification ; elle contient cependant, comme toute mystification, une part de vérité, sans quoi elle n'aurait aucun sens. Le besoin intervient tôt ou tard ; et la marchandise ne correspondant à aucun besoin disparaît du marché.

ce qu'ils cherchent ? Les besoins constituent-ils un ensemble ? Y a-t-il « système des besoins » ou structure des besoins ? Quelle est cette structure ?

A côté de l'étude scientifique des rapports de production qui relève de l'économie politique, il y a donc place pour une étude concrète de *l'appropriation* pour une théorie des besoins. Cette étude enveloppe et concrétise des concepts philosophiques ; elle renouvelle en un sens la philosophie en la ramenant dans la sphère du vécu et de la quotidienneté sans qu'elle s'y égare. D'autre part, elle relève d'une science spécifique, que nous avons nommée *sociologie*.

Le rapport social entre les individus et les produits (et les œuvres) comporte des modalités et des aspects divers que l'analyse distingue. Il ne se réduit pas à l'étude économique des processus de production et de circulation (ou comme dit l'économie vulgaire de distribution). Il comporte une sociologie et même une psychologie. Il a des aspects idéologiques, culturels, et même éthiques que l'économiste entrevoit mais qui lui échappent. Les notions de *besoin* et de *bien* touchent d'un côté à l'économie politique, et de l'autre à la morale, à la théorie des classes sociales, à la critique de la société, à la définition de la société, de la culture, de la civilisation. Donc à la philosophie concrète.

*Nous aurons donc à approfondir la notion de besoin et à proposer une théorie des besoins. Ce sera un objectif du volume suivant de Critique de la vie quotidienne.*

En un sens résiduelle, définie par « ce qui reste » lorsque par analyse on a ôté toutes les activités distinctes, supérieures, spécialisées, structurées — la vie quotidienne se définit comme totalité. Considérées dans leur spécialisation et leur technicité, les activités supérieures laissent entre elles un « vide technique » que remplit la vie quotidienne. Elle a un rapport profond avec *toutes* les activités, et les englobe avec leurs différences et leurs conflits ; elle est leur lieu de rencontre, et leur lien, et leur terrain commun. Et c'est dans la vie quotidienne que prend forme et se constitue l'ensemble de rapports qui fait de l'humain — et de chaque être humain — un tout. En elle se manifestent et s'accomplissent ces relations qui mettent en jeu la totalité du réel, bien que sous un certain aspect toujours partiel et incomplet : amitié, camaraderie, amour, besoin de communication, jeu, etc...

La substance de la vie quotidienne, l'humble et riche « matière

humaine », traverse toute aliénation et fonde la « désaliénation ». Si nous prenons dialectiquement et dans leur sens plein les mots *nature humaine*, nous pouvons dire que la critique de la vie quotidienne étudie concrètement la nature humaine.

Comment se définit alors la fonction du philosophe ? La philosophie garde-t-elle un sens en tant qu'activité spécialisée ?

Oui. Le philosophe *engagé dans la vie*, veille du dedans sur son sens et son développement. Il ne s'érige plus au-dessus de la quotidienneté, dans la sphère des activités exceptionnelles, dans le domaine des idéologies et de l'Etat. Au sein même de la quotidienneté, il détermine ce qui freine ou bloque la marche en avant. Il reste le témoin et le juge des aliénations. Veilleur de nuit ou de jour, le philosophe ne se contente pas d'étudier le développement de la « nature humaine » ; il veut l'aider, au moins négativement — mais le négatif est aussi positif — en écartant les obstacles devant les germes fragiles. Et plus la vie est en danger, plus il est attentif. Un tableau d'ensemble de l'univers ? une cosmologie ? une ontologie ? une théorie de la connaissance ? Le philosophe ne retrouve pas sur ce plan traditionnel l'universalité concrète qu'il a perdue. Il la retrouve en tant que critique et ennemi irréductible des aliénations menaçantes. D'où qu'elles viennent.

Cette fonction comporte des dangers, pour le philosophe en tant qu'individu, et aussi pour son efficacité, en tant que son rôle risque toujours de se transformer en activité aberrante et en excroissance fonctionnelle. Le philosophe accepte ces risques. La critique de la vie quotidienne ne dispense pas de l'autocritique.

## 9. PROJETS ET PROGRAMME

Le volume présentement réédité n'apportait en principe qu'une introduction à la *Critique de la Vie Quotidienne*.

Une première version de la suite a été abandonnée par l'auteur pour de multiples raisons (1).

Dans ce projet, le deuxième volume aurait comporté une étude

1. — Entre autres, la disparition (perte ? vol ?) de plusieurs cahiers, rédaction provisoire du deuxième volume.

méthodique des petites magies dans la vie quotidienne mots, locutions, interjections — gestes familiers, rites, — petites superstitions, archaïsmes, survivances innombrables d'idéologies et de coutumes dont la « base » a disparu. En partant de ces observations détaillées, l'analyse aurait atteint les mythes et survivances mythiques dans la vie sentimentale, érotique, sensuelle, et plus généralement encore dans la représentation du cosmos, ainsi que dans l'ensemble des rapports humains, dans la littérature (y compris la mauvaise littérature, le mélodrame, les romans-feuilletons), dans la radio, etc...

Ce projet comportait un grave inconvénient le caractère extérieur, donc arbitraire, de la systématisation. L'ouvrage risquait de devenir un travail de philosophe, plus qu'une recherche sociologique concrète.

Ayant pris conscience de cette objection et de ce risque, l'auteur s'est un beau matin aperçu qu'il disposait d'un matériel énorme, dans lequel s'incarnait concrètement l'objet de son étude : la *presse du cœur*, la presse dite *féminine*. Nous y retrouvons, formulés, systématisés, en fonction de besoins nouveaux et d'ailleurs obscurs, les survivances, les superstitions, les rites, les mythes et la mythologie moderne. Et cela, en pleine quotidienneté, dans une expression directe des préoccupations et aspirations de la vie quotidienne la plus immédiatement pratique. Cette presse, d'autre part, représente un fait sociologique extraordinaire, dont l'analyse s'impose. Son succès, son importance mondiale, datent précisément de ces dix dernières années. En France, elle touche, avec trois millions d'exemplaires hebdomadaires, plus de dix millions de lectrices (et de lecteurs...). Que signifie ce succès immense ? Quel besoin nouveau, profond ou superficiel, fondé ou factice, révèle-t-il ? Quelle structure de conscience ? Quels contenus ?

Le deuxième tome de *Critique de la vie quotidienne* comprendra donc

a) un essai de *théorie des besoins* qui développera les indications contenues ici même, et dans les ouvrages des sociologues, économistes, démographes contemporains ;

b) une *analyse de la presse du cœur*, non pas sur le plan économique, en tant qu'organisation commerciale, mais sur le plan *sociologique* (analyse des structures formelles de conscience, des idéologies, et plus profondément des contenus et besoins tels qu'on peut les atteindre à travers leur expression publique) ;

c) l'esquisse d'une analyse des rapports et attitudes de *classe* dans la vie quotidienne — des contenus et besoins que révèlent ces attitudes et conflits.

Ces différents « chapitres » ne sauraient évidemment s'isoler. D'autre part, le dernier secteur — les rapports de classe — pourrait devenir l'objet d'un volume spécial s'il était enfin possible d'instituer en France de larges enquêtes précises et concrètes.

*Paris, décembre 1956-février 1957.*

## INTRODUCTION

## NOTES BREVES SUR QUELQUES LIEUX DEVENUS COMMUNS

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

Elle cessait d'être à la mode au moment précis où commençait véritablement la décadence, l'agonie convulsive de la civilisation dite « moderne ». Paisiblement mûrie dans la tranquillité et le bonheur de l'autre avant-guerre, la génération des « nouveau-siècle » est arrivée cependant à dominer la période tourmentée et à véhiculer ses « valeurs » jusqu'à ce jour (1945) — de sorte qu'en France, « spirituellement », on assiste depuis près d'un demi-siècle à la plus stupéfiante continuité, guerres et défaites et victoires apparaissant jusqu'ici comme des épisodes qui ne troublent ni l'âme des philistins, ni celle des esthètes.

À cette génération, nous sommes redevables d'un certain *déniaissement*. Une lucidité plus aiguë, plus perspicace, accompagnée d'une technique intellectuelle et littéraire plus perfectionnée, fut la contrepartie positive d'un *cynisme* plus poussé.

La petite bourgeoisie fournit la plupart des pharisiens de la vie politique et sociale le petit bourgeois aime, oppresseur ou victime,



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

La petite bourgeoisie était bourrée de préjugés, d'ennui, d'idéal. Donc, après 1900, l'immoralisme se répand et devient la nouvelle mode. Au lieu d'inventer une éthique, on répond à la morale étriquée par un immoralisme. Les questions sexuelles cessent dans une certaine mesure d'être mises au régime du secret. La lucidité abstraite remplace la prédication. Une certaine sensualité intellectualisée apparaît ; l'intellectuel, l'esthète, découvre — et c'est un spectacle d'un haut comique pour l'observateur désintéressé — qu'il a soif, qu'il a faim, qu'il désire. Il s'en aperçoit avec une surprise émue et joyeuse ; il entonne poétiquement la louange de sa soif et de sa faim et de son désir, et de la source, et de l'auberge, et des nourritures terrestres...

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

Cette abondance de disponibilités (pécuniaires et humaines) fut d'un grand profit pour les littérateurs et les artistes. Le boom sur les tableaux, sur les livres rares et les éditions de luxe commence en même temps qu'un renouveau du snobisme peu après 1900. Écrivains, artistes, trouvent la vie plus belle, plus « libre ». Achetés en même temps que leurs œuvres avec une inconscience à peu près totale — consciences aliénées, devenues marchandises sans le savoir — ils ont fermé les yeux sur les aventures terribles qui se préparaient, même et surtout lorsqu'ils mettaient au premier plan le thème nouveau, abstrait, métaphysique de « l'aventure » et du « risque ». Responsables ou irresponsables ? Peu importe ici. Ce qu'il importe d'établir, c'est que les thèmes profonds n'ont pas changé, que le *XX<sup>e</sup>* siècle littéraire est un mythe, une illusion. Les thèmes de l'aventure et du risque, de l'immoralisme et de la liberté sexuelle ont-ils en quoi que ce soit modifié le pessimisme, le doute, la lassitude, le désespoir, la solitude, réalités et thèmes bien autrement profonds, tenaces, qui apparaissent dans notre littérature vers la fin de la première moitié du *XIX<sup>e</sup>* siècle ? Au contraire ! La résonance de ces

thèmes s'amplifie, s'aggrave, se précise, dans le climat « nouveau » de sèche lucidité, de technique verbale supérieure et de cynisme glacé. A quoi correspond le thème de l'aventure ? A la dissolution des rapports sociaux dans la société capitaliste décadente.

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

Quels sont, d'après cette critique objective, les thèmes caractéristiques de l'intelligent mais noir XIX<sup>e</sup> siècle ? Nous n'en citerons que trois, dont un seul nous préoccupe spécialement ici, — le dernier, — et qui d'ailleurs sont liés par plus d'une fibre douloureuse

THÈME DE L'ÉCHEC, DE LA DÉFAITE. Cf. *L'Éducation sentimentale*, *Fusées*, *Mon cœur mis à nu*, etc...

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

THÈME DU MERVEILLEUX.

*Sous le signe du Merveilleux, la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle mène contre la vie quotidienne une attaque qui n'a pas faibli.* Elle s'efforce de la dégrader, de la discréditer. Bien que la dualité du merveilleux et du quotidien soit aussi douloureuse que celle de l'action et du rêve, du réel et de l'idéal — et que cette dualité soit une raison

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

profonde de l'échec, de la défaite que déplorent tant d'œuvres — l'homme du XIX<sup>e</sup> siècle n'en a cure et s'obstine dans la dépréciation de la vie réelle, du monde « tel qu'il est ».

Chateaubriand avait inventé le « merveilleux chrétien » aussi académique et froid que l'était devenu le merveilleux antique, celui des dieux empruntés au panthéon d'Homère. Ensuite le romantisme sut se contenter d'un médiocre attirail de sorcellerie, de fantômes et de vampires, de clairs de lune et de ruines médiévales, vaste musée Grévin pour petits bourgeois. Il était réservé à Victor Hugo d'inventer la forme la plus inepte du merveilleux, le merveilleux *moral*, sauvé du ridicule par l'extraordinaire mouvement verbal de ce poète :

*Montagnes que revêt*

*L'innocente blancheur des neiges vénérables...*

*Je vous prends à témoin que cet homme est méchant !*

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

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

Reprenons ce texte dont plus d'un commentateur a déjà montré l'importance *Le Peintre de la vie moderne*. Baudelaire annonce la présence en chaque chose — la plus familière — d'une deuxième nature, l'abstrait, le symbole

« Si un homme impartial feuilletait une à une toutes les modes françaises depuis l'origine de la France jusqu'au jour présent... et s'il ajoutait à la vignette qui représente chaque époque la pensée philosophique dont celle-ci était le plus occupée ou agitée, pensée dont la vignette suggère inévitablement le souvenir, il verrait quelle profonde harmonie régit tous les membres de l'histoire » (1).

L'unité du monde apparaît à Baudelaire sous la forme étroite, abstraite, du symbole caché derrière la chose. Le beau, dit-il encore, est toujours « d'une composition double ». Cette dualité de l'art

est une conséquence de la dualité de l'homme : d'un côté un élément éternel, de l'autre un élément « circonstanciel », qui sera tour à tour ou tout ensemble « l'époque, la mode, la morale, la passion ». Lorsque l'éternel transparait dans le circonstanciel — le merveilleux dans le familier — naît l'œuvre belle. Constantin Guys, à l'éloge duquel Baudelaire consacra cet article, sut d'après lui extraire de la nature la fantasmagorie.

Dans la multiple dualité de l'homme, celle de l'art et de la nature correspond à celles de la ville et des champs, du fard et de la simple chair, de l'habit et du corps. La dualité de l'éternel et du circonstanciel, de l'esprit et de la matière, est aussi la dualité du bien et du mal, de l'individu et de la foule. Baudelaire, qui n'a pas découvert la dualité et qui ne prétend pas l'avoir découverte, cherche plutôt à l'exaspérer, jusqu'à retrouver dans une extrême et douloureuse tension une sorte d'unité — unité confuse — non pas conciliation, ou synthèse, ou dépassement — mais plutôt confusion savante dans laquelle la contradiction se résout en une douleur aiguë, tenace, térébrante jusqu'à ruiner la conscience. Ce qu'il attend du peintre de la vie moderne ? qu'il épouse la foule ennemie ; qu'il contemple les « paysages de pierre » de la grande ville, comme une nouvelle nature au sein de l'artifice et de l'art ; qu'enfin, il aperçoive l'éternel dans le transitoire et plus encore dans le fugitif. Que dans le quotidien et même, s'il le faut, en le déchirant comme une enveloppe charnelle de l'âme — en lui, non pas au-dessus ou en dehors — l'artiste atteigne et fasse jaillir l'étrange, le mystérieux, le bizarre... Et puis, confondant les ordres et les domaines les plus différents, inaugurant l'éloge de la maladie mentale, Baudelaire réclame de la pensée qu'elle donne elle-même le choc, la secousse nerveuse génératrice du Bizarre. Il renie, en passant, l'Homme, la maturité, la force, au profit du mythe de l'Enfance, corollaire du Merveilleux

*« Remontons, s'il se peut, par un effort rétrospectif de l'imagination, vers nos plus jeunes, nos plus matinales impressions, et nous reconnaitrons qu'elles avaient une singulière parenté avec les impressions, si vivement colorées, que nous reçûmes plus tard à la suite d'une maladie physique... L'enfant voit tout en nouveauté, il est toujours ivre... Le génie n'est que l'enfance retrouvée à volonté, l'enfance douée maintenant pour s'exprimer d'organes virils et de l'esprit analytique. C'est à cette curiosité profonde et joyeuse qu'il faut attribuer l'œil fixe et animallement extatique des enfants devant le nouveau... »*

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

Il lui suffit d'une confusion mentale organisée, consentie, qu'apportent délicieusement les mots, et surtout le choc des mots de nature différente « *Ces robustes navires, à l'air désœuvré et nostalgique* » (1), — « *jouissances spirituelles et physiques* » (2). Il y a chez Baudelaire une sorte de dialectique des contraires (3), mais qui avorte. « *Bouffonnerie lyrique ou féérique... Atmosphère anormale... des grands jours... quelque chose de berçant et même de serein dans la Passion régions de la poésie* » (4). Ou encore « *Cruauté et volupté, sensations identiques* » (5). D'où les aveux « *J'ai cultivé mon hystérie avec jouissance et terreur.* » (6).

Dans cette confusion (à la base de laquelle nous pouvons diagnostiquer, non pas l'anti-intellectualisme, mais tout au contraire l'excès d'intellectualité, le cérébralisme, la pensée surexcitée, cherchant à penser le sensible et le quotidien au lieu de les percevoir, et à découvrir en eux un double abstrait), règnent encore les mots, seuls points d'appui solides, dernière réalité sociale. Toutes les indications reprises cent fois, mille fois, depuis lors, par les clans turbulents et névrotiques des poètes, se trouvent chez Baudelaire, avec la franchise qui lui fait écrire que « *seule la brute bande bien* » (7) « *La langue et l'écriture prises comme opérations magiques...* » — « *Art magique* » — Magisme « *appliqué à l'évocation* », proclame le *Cœur mis à nu* (8). Et dans ses essais théâtraux, il se prescrit de ne pas ou-

1. — *Fusées*, XI.

2. — Id. XV.

3. — Dialectique sur laquelle Baudelaire avait — par quelle voie ? — des informations certaines. Qui visait-il dans ces lignes « *Portrait de la canaille littéraire, Doctor Estaminefus Crapulosus Pedantissimus... son hegelianisme...* » ? (*Mon cœur...*, XXI). Lui-même (Baudelaire) écrivait dans l'esprit hegelien le plus pur : « *qu'est-ce que la chute ? Si c'est l'unité devenue dualité, c'est Dieu qui a chuté. En d'autres termes la création ne serait-elle pas la chute de Dieu...* » et plus loin : « *L'identité des deux idées contradictoires... Cette identité a toujours existé... C'est l'histoire.* » (Id. cf. XXXV.)

4. — *Fusées*, XXIII

5. — *Mon cœur mis à nu*, XXI.

6. — Id. CXXXVII.

7. — Id. XXI.

8. — Id. XL.

blier « le drame, le côté merveilleux, la sorcellerie et le romanesque. »

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

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

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

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

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

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

*Plus douce qu'aux enfants la chair des pommes sûres,  
L'eau verte pénétra ma coque de sapin...  
Et j'ai vu quelquefois ce que l'homme a cru voir... (1).*

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

Le poète se dédouble, insupportablement, car « je est un autre »,

*il répondra qu'ils sont trop intellectuels* » (Auguste Anglès, *Action*, 28 septembre 1945.)

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

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

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

et le sait. Mais il retrouve, au niveau de la vie élémentaire, sensible et dans la confusion — dans la névrose entretenue — une sorte d'unité informe. « *Ineffable torture* », ajoute la lettre bien connue, puisque le poète « *cherche lui-même, épuise en lui tous les poisons* » et toutes les formes de souffrance et de folie (1).

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

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

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

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

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

« *Le merveilleux est toujours beau ; n'importe quel merveilleux est beau, il n'y a même que le merveilleux qui soit beau* », proclamait sur le ton solennel, autoritaire, intimidant pour les adolescents naïfs, qui lui est propre, M. Breton dans le *Premier Manifeste du surréalisme*. Le dessein des surréalistes fut de ne négliger aucune forme de ce merveilleux. Ecoutez plutôt la préface à sa traduction du *Moine* de Lewis, par Antonin Artaud :

1. — Rimbaud, *lettre du 15 mai 1871*.



« Que, donc, tous ceux dont l'esprit de nouveau reflue vers les données fermées et purement organiques des sens comme vers leurs excréments, se nourrissent de ce résidu habituel et de cet excrément de l'esprit qu'on appelle la réalité, je continuerai à tenir pour une œuvre essentielle Le Moine, qui bouscule cette réalité à pleins bras, qui traîne devant moi des sorciers, des apparitions et des larves, avec le naturel le plus parfait, et qui fait enfin du surnaturel une réalité comme les autres [...]. Je sais que je crois en la VIE ETERNELLE, et que j'y crois dans son sens entier. Je regrette de vivre dans un monde où les sorciers et les devins se cachent, et où il y a d'ailleurs si peu de vrais devins. [...] je trouve étonnant, quant à moi, que les cartomanciens, tireurs de tarots, jeteurs de sort, derviches, sorciers, nécromanciens et autres REINCARNES, soient devenus depuis si longtemps de purs personnages de fables ou de romans, et qu'un des côtés les plus superficiels de l'esprit moderne veuille que le naïf soit celui qui s'adonne aux charlatans. Je m'adonne aux charlatans, rebouteux, mages, sorciers et chiromanciens, parce que toutes ces choses sont, et que, pour moi, il n'y a pas de limites, ni de forme fixée aux apparences ; et quelque jour, Dieu, — ou MON ESPRIT — reconnaîtra les siens. »

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

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

Déjà, des historiens très pressés s'empressent autour de ce petit cadavre. (Ce n'est d'ailleurs pas une preuve d'abondance et de fécondité, mais bien de misère, d'exténuation, que la quantité de biographies, de bilans, de jugements, de livres érudits, consacrés aujourd'hui à des « vivants » illusoire.)

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

marque d'infamie le possible de l'homme et le destin dégradant de la bourgeoisie.

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

Appliquant à la « direction » du « groupe surréaliste » tous les procédés de la vie politique traditionnelle — flatter, diviser pour régner, attirer, provoquer, calomnier, exclure — il sut mener ce clan de jeunes poètes comme un parti en marge des partis. Les prétendues découvertes « spirituelles » du surréalisme furent en fait des découvertes *politiques*, c'est-à-dire déterminées suivant les besoins et les perspectives de la politique du groupe, par les événements les plus extérieurs (2). L'anarchisme dadaïste accompagna le « désordre » qui suivit l'armistice de 1918. Dans cette période réellement révolutionnaire, seuls manquèrent la pensée, l'organisation, le sens d'un ordre neuf, pour que fussent abattus les fondements du désordre établi ; mais les intellectuels anarchistes ne s'en doutaient pas. Puis, lorsque vint l'après-guerre et ce que les économistes marxistes nomment la période de stabilisation relative du capitalisme, M. Breton, après avoir clamé « Lâchez tout... Lâchez votre femme... Partez sur les routes... », perçut non sans finesse (politique) le besoin général d'une doctrine définie et d'un système étayé par des arguments ; l'heure était venue d'un appel universel : « Snobs de tous les pays, unissez-vous », ainsi que d'une confusion habilement entretenue entre la « révolution permanente » et le scandale permanent. La stabilité momentanée de la société établie se prolongeant quelque peu, celui qui avait auparavant adopté la formule « l'art c'est de la sottise » établit sentencieusement la possibilité d'un art surréaliste — d'une poésie, d'une peinture, d'une sculpture, d'un cinéma surréalistes. L'heure de cette réhabilitation d'un art scandaleux et rentable, avait également sonné. En même temps, M. Breton sut exploiter la confusion tenace entre l'anarchisme et le communisme, entre la transformation « spirituelle » et la transformation sociale de l'homme. Ce furent alors les discussions sibyllines sur la « Révolution spirituelle » qui vinrent à point soutenir un prestige défail-

1. — Cf. Maurice Nadeau, *Histoire du Surréalisme*, Editions du Seuil, Paris, 1945.

2. — Cf. Maurice Nadeau, *op. cit.*, p. 72.

lant et fournir un aliment à la « pensée surréaliste » déclinante (1). Si l'on veut maintenant examiner le contenu de cette « pensée », on constate que le surréalisme doctrinal, parti avec des prétentions énormes — nouveau mysticisme, méthode de connaissance « de l'abîme intérieur » —, se termine tout simplement en histoires de vieille femme superstitieuse. Son seul intérêt reste celui d'un symptôme. De la dépréciation méthodique, de l'attaque tenace livrée par la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle contre la vie réelle, le surréalisme marque à la fois le paroxysme absurde et la fin.

Le surréalisme prétendit porter un coup mortel à la « pensée dirigée ». Il voulait une « dictée de la pensée, en l'absence de tout contrôle exercé par la raison, en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale... » Il prétendait même ruiner « tous les autres mécanismes psychiques et se substituer à eux dans la résolution des principaux problèmes de la vie... » (Breton). Et cette prétention énorme (cette « grande ambition », ce « message bouleversant », comme on disait, il y a vingt ans, dans le vocabulaire alors à la mode, avant qu'il fût question d'« engagement », et d'« assumer » le réel...) s'appuyait sur un hegelianisme primaire « Je crois à la résolution future de ces deux états, en apparence si contradictoires, que sont le rêve et la réalité, en une sorte de réalité absolue, de surréalité... »

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

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

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

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

« *Métaphysique des lieux, c'est vous qui bercez les enfants, c'est vous qui peuplez leurs rêves. Ces plages de l'inconnu et du frisson, toute notre matière mentale les borde. Pas un pas que je fasse vers le passé, que je ne retrouve ce sentiment de l'étrange, qui me prenait, quand j'étais encore l'émerveillement même [...].*

« *La porte du mystère, une défaillance humaine l'ouvre, et nous voile dans les royaumes de l'ombre. Un faux pas, une syllabe achoppée révèlent la pensée d'un homme. Il y a dans le trouble des lieux de semblables serrures qui ferment mal sur l'infini. Là où se poursuit l'activité la plus équivoque des vivants, l'inanimé prend parfois un reflet de leurs plus secrets mobiles nos cités sont ainsi peuplées de sphinx méconnus [...] » (1).*

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

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

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

a) Dans le surréalisme, l'élément morbide (confusion mentale) émerge, devient « systématisé ». Le paranoïaque en arrive à « tenir les images mêmes du monde extérieur pour instables et provisoires,

sinon pour suspectes... » et c'est là une preuve de « la toute-puissance du désir, qui reste depuis l'origine le seul acte de foi du surréalisme » (1). La *dualité* se creuse jusqu'à entraîner un consentement à la folie pour supprimer toute complicité avec le réel ;

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

c) En effet, ce merveilleux prétendu ne se manifeste qu'au niveau de la vie quotidienne. Non pas au-dessus et au-dehors d'elle, comme le merveilleux de la magie, du mythe, du surnaturel pour lesquels tout est réellement possible, et tout de suite. Il veut être l'envers, l'autre côté de cette vie quotidienne, infiniment plus intéressant. Il prétend déplacer l'intérêt à la vie, la décentrer. C'est ce qui explique la minutie pédante des descriptions, l'importance burlesque attachée par M. Breton à la recherche des « objets surréalistes ». Il était même question de construire des objets surréalistes pratiques, usuels, dont voici un exemple deux solides, l'un en forme de quartier d'orange, avec deux plans supérieurs se coupant en une arête prononcée — l'autre comme une boule fendue à sa base et suspendue au-dessus du premier par un fil. Cette boule est donc mobile et se déplace au-dessus du solide inférieur de façon que l'arête de celui-ci soit en contact avec la base fendue de l'autre. Le contact n'est pas une pénétration. « Or, tous ceux qui ont vu fonctionner cet objet ont éprouvé une émotion violente et indéfinissable, en rapport bien entendu avec les désirs sexuels inconscients » (tout psychologue impartial pourrait compléter en rapport avec des désirs infantiles et névrotiques).

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

« Les surréalistes, prenant conscience de leurs nouveaux dons, se croient capables, en lançant dans le monde une quantité infinie d'objets de ce genre, de créer un monde pratique, usuel, accordé aux désirs de l'homme. » (1).

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

« La vie quotidienne abonde, du reste, en menues découvertes [...] Je suis intimement persuadé que toute perception enregistrée de la manière la plus involontaire comme, par exemple, celle de paroles prononcées à la cantonade, porte en elle la solution symbolique ou autre, d'une difficulté où l'on est avec soi-même [...]

« Ainsi, pour faire apparaître une femme, me suis-je vu ouvrir une porte, la fermer, la rouvrir — quand j'avais constaté que c'était insuffisant, glisser une lame dans un livre choisi au hasard, après avoir postulé que telle ligne de la page de gauche ou de droite devait me renseigner d'une manière plus ou moins indirecte sur ses dispositions, me confirmer sa venue imminente ou sa non-venue — puis recommencer à déplacer les objets, chercher les uns par rapport aux autres à leur faire occuper des positions insolites, etc. Cette femme ne venait pas toujours mais alors il me semble que cela m'aidait à comprendre pourquoi elle ne viendrait pas, il me semble que j'acceptais mieux qu'elle ne vint pas. D'autres jours, où la question de l'absence, du manque invincible était tranchée, c'était des cartes, interrogées tout à fait hors des règles, quoique selon un code personnel invariable et assez précis, que j'essayais d'obtenir pour le présent, pour l'avenir, une vue claire de ma grâce et de ma disgrâce. [...] Le mode de consultation auquel allait et va encore ma prédilection supposa presque d'emblée la disposition des cartes en croix (au centre ce que j'interroge moi, elle, l'amour, le danger, la mort, le mystère, au-dessus ce qui plane, à gauche ce qui effraye ou nuit, à droite ce qui est certain, au-dessous ce qui est surmonté). L'impatience voulut que, devant trop de réponses évasives, j'eusse recours très vite à l'interposition, dans cette figure, d'un objet central très personnalisé tel que lettre ou photographie, qui me parut amener des résultats meilleurs puis, électivement, tour à tour, de deux petits personnages fort inquiétants que j'ai appelés à résider chez moi une racine de mandragore [...] », etc. (2).

Abandonnons ces histoires de vieille femme. Autant cette époque, l'entre-deux-guerres, se montra opaque, impénétrable envers

1. — Maurice Nadeau, ouvrage cité, p. 216.

2. — André Breton, *L'Amour fou*, p. 22.

les tentatives authentiques de renouvellement et de pensée, autant elle fut ouverte à toutes les escroqueries spirituelles.

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

Reste que l'analyse du surréalisme permet de formuler, ou plutôt de vérifier une des lois de l'esprit humain ; loi qui fournira une des idées directrices de la critique de la vie quotidienne, et que nous retrouverons dans cette critique plusieurs fois sous d'autres formes et avec d'autres preuves

### *Loi de transformation de l'irrationnel*

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

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

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

b) *Transformation interne et déplacement*. — Tout ce qui représentait un rapport affectif, immédiat et primitif de l'homme avec

le monde — tout ce qui fut sérieux, profond, cosmique — se déplace et tend à entrer tôt ou tard dans le domaine du jeu, ou de l'art, ou tout simplement de l'expression ironique et plaisante (1).

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

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

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

Revenons vers l'insolite et le bizarre. Que sont-ils ? une dégradation du mystérieux déplacé et transformé (le merveilleux ayant servi d'étape intermédiaire). Dans sa dégradation, le mystérieux s'est rendu *quotidien*, familier et surprenant à la fois. Ce sont des objets

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

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



banals, des mots courants dont le rapprochement subit donne l'impression de l'insolite et du bizarre. Il convient que l'habituel, que la familiarité soient ébranlés — mais point trop car ils cèdent alors la place à l'inquiétude ou du moins à l'attente. Un mot de notre langue prononcé par un étranger — un grincement de porte qui ressemble à un gémissement humain — une expression inconnue qui passe et disparaît sur un visage ami — nous disons « C'est bizarre... » Le familier, brusquement, se transmue en une nouveauté, mais pas trop déconcertante, non « bouleversante ». Ce mélange ambigu du connu et de l'inconnu, dans lequel le sens et la pensée sont intriqués, sans qu'il y ait encore pensée ou découverte sensible de l'inconnu, sans qu'il y ait vraiment énigme et problème, trouble et anxiété, c'est l'instant du bizarre. Le bizarre est un faible excitant pour les nerfs et la pensée — un excitant de choix pour les nerfs fatigués et la pensée impuissante, car il n'apporte rien de compromettant. Il stimule sans troubler. Ce condiment ne s'ajoute qu'à la banalité, ce fard ne se met qu'au visage de l'insignifiance. C'est un pseudo-renouveau, que l'on obtient par une déformation factice de la chose, de telle sorte qu'elle est à la fois rassurante et surprenante. (Comme dans tant de tableaux et de poèmes dits « modernes », où l'on sait très bien de quoi il est question, mais où des objets ou des idées bien connus sont présentés de façon à provoquer une légère secousse nerveuse, un faible décalage de la reconnaissance rassurante sur la petite surprise.) Le bizarre, c'est du mystère de pacotille, alors que le mystère a disparu. Femmes aux visages étranges, portraits, poèmes aux images insolites, objets singuliers, vous signifiez qu'il n'y a plus de « mystère féminin », que le mystère disparaît de notre monde, qu'il est tombé dans le domaine public, dans celui du jeu, de l'art — voire du journalisme, de la publicité, de la mode, du music-hall, de l'exhibition, après avoir perdu l'antique prestige fait de terreur et de folle espérance...

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

Mais il est extrêmement significatif que l'on ait risqué cette ten-

tative et voulu fonder sur l'insolite et le bizarre un nouveau sentiment de la vie quotidienne. Cette tentative, ce jeu esthétique, apportent une certaine critique de notre vie quotidienne, mais une critique maladroite, équivoque, dangereuse et toute négative. Envisagé comme symptôme, ce projet décèle

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

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

telle tant qu'elle n'aura pas été transformée, et que la conscience ne sera pas fondée sur de nouvelles bases.

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

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

Comment ne pas croire au merveilleux, à l'étrange, au bizarre, alors que certains hommes mènent une vie merveilleuse (ou qui paraît telle) de départs, de dépaysements incessants, vie dont le cinéma et le théâtre et les romans se chargent de nous apporter un reflet ?

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

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

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

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

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

Seulement, le mystère avait ses heures et ses fêtes consacrées, tandis que l'attrait de l'étrange est envahissant. Ce mythe du monde moderne — pourrissant comme tous nos enchanteurs et tous nos mythes — a ceci de particulier que, produit de décomposition de ce qui fut grandiose, exceptionnel et solennel, il peut et veut pénétrer, il pénètre dans tous nos instants. Malheur à l'adolescent charmé ! Il risque d'être perdu pour la vie ; il risque de ne pas être à ce monde ; contaminé, mordu, il a le poison dans le sang. A-t-il désiré la femme mystérieuse, l'amour absolu, la beauté « idéale » ? Il n'aura jamais l'amour réel, les femmes réelles, la réelle beauté. (Ceci n'enlève rien à la beauté baudelairienne ; les alcools puissants, les stupéfiants qu'il faut prendre à petites doses supportables par un organisme sain, leur ôte-t-on leurs vertus parce qu'on signale que ce sont des poisons ?) Dante, amoureux de Béatrice, fut un homme sain, social, politique ; Pétrarque et sa Laure n'eurent rien de morbide. Mais celui qui domine poétiquement notre culture, qui fut un dandy, un petit bouffon, un histrion de la bourgeoisie du II<sup>e</sup> Empire — en même temps que l'accusateur de la vie telle que la façonnait cette bourgeoisie — Baudelaire est un grand dispensateur de venins ; d'où son succès, parce que notre vie de chaque jour nous rend vulnérables, assoiffés de poisons et de stupéfiants. Il n'a pas voulu frapper la vie, assassiner traîtreusement l'humain. Car il écrivait dans ses notes : « Tout enfant, j'ai senti dans mon cœur deux sentiments contradictoires l'horreur de la vie et l'extase de la vie. » Il a voulu seulement *doubler* la vie par une autre vie plus vraie, celle de « l'âme ». Il a voulu vivre l'esprit et doubler le monde réel d'énigmes, d'étrangetés, de correspondances, d'un peuple de significations saisissables et sensibles derrière chaque couleur, chaque son, chaque goût et chaque parfum. Un des premiers (que d'autres après lui !), il a tenté de ranimer

la vieille catégorie du mystère, mais au niveau de sa déchéance, au niveau du sensible et du quotidien. Alors, plus sûrement encore que les métaphysiciens, théologiens et mystiques, qui allaient vers « une autre vie » que celle de tous les jours, il a compromis ce monde et cette vie, car seule la *doublure* intéresse, séduit, fascine. (Le symbole, l'esprit, peuvent, et eux seuls, « fasciner » et « séduire », car, à l'inverse de tout sentiment fondé sur la puissance de l'homme, ils l'affaiblissent, profitent de sa faiblesse et l'entraînent dans le gouffre du vertige mental.)

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

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

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

Et d'ailleurs il est clair qu'on accepte ainsi le réel que l'on croit

refuser, du fait qu'on le transpose au lieu de le connaître pour le transformer !

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

« Les zones moyennes de la vie humaine et universelle ne ressemblent nullement aux zones polaires et équatoriales... », écrit un philosophe contemporain « existentialiste », mystique et irrationaliste, M. Chestov (1). Cette comparaison entre l'âme et la terre, par laquelle on veut humilier les zones « moyennes » de l'homme, omet un fait assez important : les zones équatoriales et polaires sont peu habitables, et toute civilisation se développe dans les zones moyennes — celles de la vie quotidienne. La métaphore mystique se retourne contre elle-même.

Un autre mystique récent a exprimé plus cruellement encore la théorie des moments paroxystiques

*« Il est des instants, minimes dans la succession des temps, mais extrêmement importants quant à leur plénitude, où l'esprit brise le cercle où on l'avait enfermé, se met en contradiction avec lui-même, a des intuitions, des fulgurations, qui auront beau être niées le lendemain — elles ont été... Il est des masses de temps, énormes et bêtes, où il ne se passe rien ; et de courts instants merveilleux où il se passe des quantités d'événements extraordinaires. Jusqu'ici, rien n'est venu prouver que la vérité est proportionnelle au temps abstrait, que ce qui dure longtemps est vrai et que ce qui ne dure qu'un instant est faux... » (2).*

Il faut souligner que cette théorie mystique et religieuse d'origine, mais peu soutenable aujourd'hui dans ses formes originelles, s'est dégradée au rang de théorie philosophique, de théorie « laïque » de la vérité. Pour nos philosophes mystiques contemporains, les instants paroxystiques ont perdu le caractère unique, divin, absolu, révélateur. D'après eux, les instants privilégiés doivent et peuvent se répéter : l'angoisse de Heidegger, les vertiges et fascinations décrits par Sartre, n'ont plus le caractère « unique » de la vision mystique ;

1. — *Pouvoirs des clefs*, p. 382.

2. — Benjamin Fondane, *La Conscience malheureuse*, pp. 270-271.

ils tombent au niveau de « l'existence » courante ; le philosophe peut passer de l'existence banale, quotidienne et « inauthentique » à ce moment révélateur par un processus qui s'analyse ou se décrit. Et cependant le moment paroxystique dépossède l'existence quotidienne banale, il l'annule, la nie. *Il est cela même qui nie la vie le néant de l'angoisse, du vertige, de la fascination.*

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

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

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

Mais ne prenons pas trop au sérieux des théories « profondes ». L'angoisse, le mystère (le sentiment du mystère) sont irréductibles aux théories, impossibles à mettre en théorie. L'angoisse véritable, celle d'un enfant égaré, d'un primitif perdu dans la jungle, d'un

être complètement faible et désarmé devant la nature, cette angoisse nous échappe. Le sentiment de la puissance humaine (non pas la volonté de puissance individuelle, mais la conscience du pouvoir collectif, social, de l'homme sur la nature) pénètre, bien qu'indirectement, toutes nos pensées et toutes nos sensations. « Mais la mort ? » disent les métaphysiciens, « ta mort, la tienne, demain, aujourd'hui, tout à l'heure ? As-tu le temps d'attendre que les biologistes (en admettant que cela soit possible) aient fait reculer la mort ? » Hélas, non, je n'ai pas le temps d'attendre. Et puis ? croyez-vous que je cesserai pour cela de vivre, d'aimer, d'être homme et de participer à toutes les possibilités de l'homme ? Même en ce moment, l'action, le travail, l'amour, la pensée, la recherche du vrai ou du beau créent quelques réalités qui dépassent chaque individu périssable. Et ce n'est pas parce que ces affirmations sont devenues banales et parce qu'elles ont trop servi — parfois aux pires fins — qu'elles ont cessé d'être vraies. Au contraire relevons les certitudes de la communauté humaine ; renouvelons, rétablissons dans leur force et leur jeunesse ces fondements de l'humain. Philosophes, métaphysiciens, vous hurlez à la mort comme des chiens ! Mais non, pardon, vous faites semblant. Vous avez de la mort une pensée perfectionnée que vous pouvez rappeler, répéter, mêler à tous les instants de votre vie ; et vous nous invitez à vous suivre, à accepter ce dernier fantôme de l'autre monde, qui n'est vraiment plus qu'un fantôme. Mais cet « autre », cette absence, ce sentiment « tragique » de l'existence, cette conscience de l'absurde, je les trouve chez des hommes qui mènent leur vie avec beaucoup d'habileté et de succès ; on discourt sur l'angoisse dans des salles de conférences, devant un public mondain, et elle devient un sujet de dissertations scolaires ; on écrit sur l'angoisse dans les salles de café ou les salles de rédaction de quotidiens, et l'on écrit ingénieusement, finement, techniquement, avec un vocabulaire raffiné. Les fleurs que l'on jette à la mort ne sont plus que des fleurs de rhétorique. Les métaphysiciens « existentialistes » les plus profonds, les plus inhumainement existants (ou inexistantes !) n'empêcheront pas la dégradation et le déplacement de l'angoisse. L'angoisse brute, primitive, s'éloigne de nous ; et la retrouvons-nous, ce n'est qu'un moment de faiblesse, et qui ne nous ramène en rien à « l'authentique » ou à une « profondeur abyssale ».

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



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

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

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

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

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

s'écrie un des personnages du roman de Jean Cassou, le *Centre du Monde*.

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

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

Ici, la mort n'apparaît plus comme la Muse des poètes et des métaphysiciens, le « grand capitaine » et celle « qui fait vivre » (Baudelaire), mais comme le grand désabusement, qui remet tout en place. Serions-nous donc condamnés à hésiter, à osciller entre la duperie et le déniement ? entre l'illusion qui nous perd et le réel qui nous perd également à sa manière ?

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

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

## LA CONNAISSANCE DE LA VIE QUOTIDIENNE

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

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

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

La critique mystique ou métaphysique de la vie quotidienne, que ce soit celle des poètes ou des philosophes, aboutit à une position réactionnaire, même et surtout lorsque ses arguments s'apparentent *formellement* à ceux de la « gauche ». Evasion hors de la vie ou refus de la vie, recours à des formes dépassées et périmées de la vie, regrets du passé ou rêves d'un avenir surhumain, ces positions se rejoignent. C'est pourquoi la critique extrémiste, « gauchiste », rejoint la critique réactionnaire. En France, heureusement, le refus

total, obstiné, de la vie et du réel n'a pas eu le temps ni la possibilité de porter tous ses fruits amers et cendreaux. Le refus total qui, d'après tous nos documents, soutint jusqu'au bout la jeunesse hitlérienne, lui permit et lui permet peut-être encore de supporter l'effondrement de ses rêves « surhumains » en donnant à cet effondrement la valeur d'un holocauste. Faites du refus de la vie quotidienne — du travail, du bonheur — un phénomène de masse, une maladie des classes moyennes en décomposition, une névrose collective (alors qu'en France il ne fut qu'un phénomène individuel) et vous aurez la « mystique » hitlérienne.

Dans le même temps où l'art, la littérature et la philosophie s'acharnaient contre la vie quotidienne, sans en discriminer le double aspect (l'aspect bourgeois et l'aspect humain), la connaissance s'en rapprochait aussi, mais pour l'étudier avec le plus grand sérieux. Dans plusieurs domaines de la science, des découvertes importantes ont été accomplies par l'étude d'objets humbles, quotidiens, insignifiants (en apparence). Relisons une des pages les plus remarquables de Marc Bloch, singulièrement émouvante même si l'on n'accepte pas toutes ses conclusions

*« [...] on peut néanmoins distinguer, en France, trois grands types de civilisation agraire, en liaison étroite, à la fois, avec les conditions naturelles et l'histoire humaine. D'abord un type de sol pauvre et d'occupation lâche, longtemps tout à fait intermittente et qui toujours — jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle — demeura telle, pour une large part régime des enclos. Viennent ensuite deux types d'occupation plus serrée, comportant tous deux, en principe, une emprise collective sur les labours, seul moyen, vu l'extension des cultures, d'assurer entre les moissons et le pacage l'équilibre nécessaire à la vie de tous, — tous deux, par conséquent, sans clôtures. L'un, que l'on peut dire « septentrional » a inventé la charrue et se caractérise par une cohésion particulièrement forte des communautés ; son signe visible est l'allongement général des champs et leur groupement en séries parallèles. [...] Le second des deux types ouverts, enfin, qu'il est permis, pour simplifier, mais avec quelques réserves, d'appeler « méridional », unit la fidélité au vieil araire et — dans le Midi proprement dit, du moins — à l'assolement biennal, avec, dans l'occupation et la vie agraire elle-même, une dose sensiblement moins forte d'esprit communautaire. Il n'est pas interdit de penser que ces contrastes, si vifs, dans l'organisation et la mentalité des vieilles sociétés rurales n'ont point été, sur l'évolution du pays en général, sans profonds retentissements. » (1).*

Que de fois chacun de nous s'est « promené » dans les campagnes françaises, sans savoir déchiffrer le paysage humain qu'il contemplant ! Nous regardions et notre œil était celui d'un esthète maladroit qui confond les faits de nature et les faits humains, qui regarde le produit de l'action humaine — ce visage que cent siècles de labeur ont donné à notre terre — comme on regarde la mer ou le ciel, dans lesquels s'efface toute trace des hommes. Nous ne savions pas voir cette réalité si proche et si vaste, le travail créateur et ses formes. Citadins évadés, intellectuels détachés, errant dans les campagnes françaises simplement pour y trouver une diversion, nous regardons et nous ne savons pas voir. Nous restons dans un compromis bâtard entre le spectacle esthétique et la connaissance. Nous nous croyons très forts et très concrets lorsqu'un vol d'oiseau nous intéresse, ou le mugissement d'une vache, ou la chanson d'un petit berger. Mais les faits humains nous échappent. Nous ne savons pas les voir où ils sont, précisément dans les objets humbles, familiers, quotidiens : la forme des champs, des charrues. Nous allons chercher l'humain trop loin, ou trop « profondément », dans les nuages ou dans les mystères, alors qu'il nous attend et nous assiège de toute part. Il ne se trouve pas en des mythes — bien que ces faits entraînent avec eux un magnifique et long cortège de légendes, de récits et de chansons, de poèmes et de danses. Il nous reste à ouvrir les yeux, tout simplement, et quittant à la fois les ténèbres de la métaphysique et les fausses profondeurs de la « vie intérieure », à découvrir l'immense contenu humain des faits les plus humbles de la vie quotidienne. « Le familier n'est pas pour cela connu », disait Hegel. Allons plus loin et disons que le plus familier est le plus riche d'inconnu — non de mystère —, que ce riche contenu de la vie échappe encore à notre conscience, vide parce qu'elle se satisfait des formes de la Raison pure ou bien ténébreuse et fausement peuplée parce qu'elle se précipite voracement sur les mythes et leur illusoire poésie.

Nous sommes déjà trop raisonnables pour ces mythes, qui supposent la naïveté ; nous ne croyons plus aux mystères, nous feignons d'y croire ; et rien n'est plus pénible que la feinte naïveté, la feinte bêtise de certains poètes par ailleurs au courant de toutes les ruses, de toutes les ficelles, de toutes les subtilités techniques de la littérature (Claudel, Pierre Emmanuel, etc.). Mais nous ne sommes pas assez raisonnables pour dépasser dans la vie et dans la conscience de la vie la raison abstraite, formelle, métaphysique. Alors nous restons dans une transition incertaine entre la vieille et la nouvelle

Raison ; et notre conscience n'est encore qu'une conscience « privée » (individuelle et isolée, universelle seulement dans sa forme abstraite, la pensée — privée de contact réel avec le réel et de conscience de ce réel pratique et quotidien). La vie quotidienne ne nous apparaît que sous les espèces du familier, du banal, de l'inauthentique. Comment ne pas être tenté de s'en détourner ?

Semblable aux fruits magnifiques et aux belles créatures de la tentation — qui se révèlent pleins de cendre si nous voulons les toucher — les mythes, la poésie « pure », les mystères, nous attendent, nous tendent les bras.

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

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

Ces détails ne correspondent pas du tout à l'idée que nous pouvons nous faire d'une connaissance de la vie quotidienne. Ils n'en sont que l'apparence, et le masque d'interprétations fantaisistes de l'histoire. Il est possible de décrire avec « réalisme » le paysan au travail ou la cotte bleue tachée d'huile d'un ouvrier, et de passer de cette description à une théorie fantaisiste sur la vie du paysan ou le destin de la classe ouvrière. Et même rien n'est plus facile que cet escamotage ; c'est l'opération de beaucoup d'escrocs philoso-

phiques ou politiques passant du concret (apparent et qui dès lors est un faux concret, trompeur et menteur) à une abstraction (qui dès lors est une vaine abstraction), sans précautions autres qu'oratoires, sans lien réel, sans mouvement de pensée.

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

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

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



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

Sur le théâtre de l'histoire, les grandes scènes n'ont jamais été des « représentations » au sens psychologique et philosophique de ce mot, comme le croient encore les naïfs ; elles n'étaient pas les œuvres de gens naïfs, s'exprimant « en toute sincérité », et cherchant à dire le vrai. Elles étaient des « représentations » au sens théâtral de ce mot (n'oublions pas que le théâtre et le jeu ont un rapport profond avec la vie) ; les scènes historiques ont toujours été des « montages » savants et habiles, par lesquels certains hommes visaient à obtenir tel ou tel résultat. Elles étaient des actes. Tout mot, tout geste, sont des actes et il faut les comprendre en fonction de leur but, de leur efficacité, et non seulement en fonction de celui qui parle et agit, comme s'il n'avait qu'à exprimer ou « extérioriser » sa réalité et sa sincérité. Plus exactement, les mots et les gestes expriment une *action*, et non pas seulement une « réalité intérieure » toute donnée, toute faite. Les hommes qui parlent avancent le long de leur ligne d'action, se meuvent dans un champ de forces et de possibilités. Il suffit de regarder un enfant pour comprendre comment ce qu'il vous dit est destiné à agir sur vous, à obtenir de vous tel résultat, et doit donc être compris en fonction de vous, et de l'instant, et de l'intention ; la vie enfantine est cela même : l'efficacité cherchée par un être faible sur des êtres plus forts, qui lui apparaissent terribles, grandioses, puissants... et ridicules.

La conscience plus aiguë de la vie quotidienne substitue aux

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

mythes de la « pensée », de la « sincérité » — et du « mensonge » voulu et avéré — l'idée plus complexe et plus riche de la *pensée-action*. Si les mots et les gestes sont des efficiences, il ne faut pas les rattacher à de pures « consciences intérieures », mais à des consciences en mouvement, agissantes, visant tel effet. L'effet s'obtient spontanément ou avec réflexion, mais toujours par une saisie rapide de la situation et des êtres sur lesquels il s'agit d'agir. L'effet comporte toujours une part de jeu et d'art, de persuasion, de séduction, de mouvement oratoire, d'intimidation, de comédie. Il n'y a pas d'un côté « la sincérité », caractère tout fait des gens sincères, et de l'autre « le mensonge » agencé et machiné par « les menteurs ». Dans la vie quotidienne comme sur les tréteaux les plus visibles, les êtres humains se comportent presque toujours en *mystificateurs*, qui grossissent leur importance et parviennent précisément ainsi à « jouer un rôle ». Le jeu est parfois grossier, parfois d'une extrême finesse ; et d'ailleurs ce jeu engage, compromet ; il est sérieux. Les rôles doivent être tenus jusqu'au bout ; ce ne sont pas de purs rôles, que l'acteur peut abandonner lorsqu'il est fatigué ou lorsqu'il sent qu'il joue mal. Le rôle prolonge la réalité, et il est aussi réel ; le jeu explore le possible ; la comédie n'exclut pas abstraitement la sincérité ; bien plus, elle la suppose, tout en lui ajoutant quelque chose — quelque chose de réel — la conscience d'une situation, d'une action, d'un effet à obtenir.

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

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

L'histoire plus profonde se garde bien de nier l'importance des grands rôles. Elle tient compte de l'ensemble : spectateurs, situations, canevas de l'immense *commedia dell' arte*. Déniaisés enfin, et reliant

consciemment à la vie passée et présente — à la vie quotidienne — l'histoire et la connaissance de l'homme, l'historien et l'explorateur de la réalité humaine cessent d'être naïfs. Ils dénoncent les apparences, ces apparences mêlées de réalité par lesquelles les « grands de ce monde » savent ménager leur prestige, présenter avantageusement leur réalité — et perpétuer cette réalité.

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

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

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

## LE MARXISME COMME CONNAISSANCE CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE

« Notre siècle est le vrai siècle de la critique. Rien ne doit y échapper. En vain la religion, à cause de sa sainteté, et la législation, à cause de sa majesté, prétendent s'y soustraire. Elles excitent par là contre elles de justes soupçons et perdent tout droit à cette sincère estime que la raison n'accorde qu'à ce qui a pu soutenir son libre et public examen. » (1) Mais après cette magnifique déclaration des droits de la Raison humaine, Kant a laissé échapper l'essentiel. Il s'est contenté de critiquer la « Raison pure » ; il est donc resté sur son plan. Sa critique ne s'est que par moments et par places haussée au niveau d'une *critique de l'homme*. Voulant éliminer les dogmatismes, les théologies et les métaphysiques, au profit d'un ordre rationnel, il n'a pas atteint le fondement humain des aberrations spéculatives qu'il visait. C'est pourquoi les tentatives métaphysiques ont rebondi après lui ; sa tempête critique ne fut qu'un coup de vent — un petit orage, qui arracha certaines mauvaises plantes mais en fit naître de nouvelles.

Pourquoi certains hommes s'élancent-ils encore de toute leur conscience et de tout leur cœur vers un « arrière-monde » ? Ils se disent sincères ; ils ont réduit au minimum (car c'est une des fonctions de l'esprit philosophique et scientifique) la part de comédie qu'il y a en eux. Nous pouvons leur objecter que, malgré toute leur sincérité,

1. — *Critique de la raison pure.*

il y a encore du jeu intellectuel dans leurs spéculations ; et que la simple idée qu'en eux se révèle, et pour eux seuls, le secret de l'univers, comporte un grossissement outrancier de leur propre importance qui ne manque pas de bouffonnerie et nécessite une grimace, une comédie, voire une clownerie. Laissons de côté pour le moment la pensée *métaphysique* considérée comme attitude comique et grimace. Ils sont sincères.

Pourquoi crie-t-il vers Dieu, celui que j'aperçois là-bas ? C'est un fils de marchand, de parvenu. Il est riche, il peut vivre de ses rentes, se consacrer au bonheur, à l'amour, à la séduction, à l'art. Mais voilà : il traîne un incurable ennui. Il est pourtant très doué, spirituel, brillant même ; il hait et il aime à la fois la vie « Tout de l'existence m'inquiète, du moindre moucheron aux mystères de l'incarnation ; tout de la vie m'est une peste, surtout moi. » Sa pensée, son intelligence, lui servent à s'inquiéter de tout. Il se hait, mais il tient à lui-même plus qu'au monde entier « Il n'existe au fond qu'une qualité, l'individu, c'est l'axe de tout... » Il est muré en lui-même, enfermé dans les cadres de sa vie de bourgeois, de rentier, d'intellectuel, de littéraire. Mais il tient à ce qui le tue, car il n'existe que par ce qui le tue. Il possède tout ce qui peut se posséder argent, biens, loisirs, talents, pensée. Et il ne possède rien, et le sait, et le dit « J'ai le courage de douter, je crois, de toutes choses ; je l'ai de lutter contre tout, je ne l'ai pas de rien reconnaître, de rien posséder... »

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

Alors ce jeune homme étouffe dans les cadres étroits de sa vie et de sa conscience. Il réclame — quoi ? quelque chose d'autre, du Possible. Sa pensée ? elle ne lui apporte aucune délivrance, aucune possibilité. Bien au contraire, elle lui sert à « sauter par-dessus la vie ». S'il aime, il ne peut adhérer à son amour. Il quitte sa fiancée, et passe le reste de sa vie à regretter, à réclamer à Dieu sa fiancée, sa vie perdue — comme le vieux Faust en appelait au diable. Il croit en Dieu, il espère en Dieu. Sa foi « lutte comme une démente » contre l'étouffement de la vie quotidienne. Il ne reste homme, ne dépasse les bornes de sa vie étouffante que par la folie, par le regret, par la transposition littéraire de son désespoir. Il croit ; non, il ne croit pas. Il espère ? non, il désespère. « Qu'est-ce que la foi ? une corde où l'on reste suspendu si l'on ne s'en sert pour se pendre », et encore « la foi est une catégorie que l'on ne trouve que dans la détresse... » et « mon doute est effroyable... ». Il hait le péché, et tout son art littéraire tourne autour de l'érotisme et du goût impuissant pour le péché, « pour le secret du péché ». Il pourrait dans sa vie intérieure intense et phosphorescente comme certaines putréfactions. Il prétend mettre son drame, son cas, au centre de la philosophie et de la religion — fonder la foi, toute foi, sur une angoisse semblable à la sienne. Il prétend se comporter dans son microcosme intérieur « de la façon la plus macrocosmique » mais il écrit « Quelle horreur lorsque l'histoire s'efface devant le ruminement morbide de notre petite histoire... » Et voulant que la foi se fonde sur l'angoisse, sur l'appel de l'angoisse subjective à une délivrance, il avoue le caractère double, ambigu, équivoque, de son angoisse « L'angoisse est un désir de ce qu'on redoute... c'est une puissance étrangère qui saisit l'individu, et sans qu'il puisse s'en détacher, ni le veuille, car on a peur, mais cette peur même est un désir (1). »

Le conflit entre la vie quotidienne telle qu'elle est — telle qu'elle a été faite par la bourgeoisie — et la vie que réclame, exige, appelle de toutes ses forces l'être humain actuel, ce conflit a déchiré Soren Kierkegaard. Il l'a résolu à sa manière, c'est-à-dire très mal. La mauvaise solution d'un conflit intérieur porte en psychologie — sans que les psychologues sachent toujours clairement discerner les racines profondes, historiques, sociales, humaines, des conflits individuels — le nom de « névrose d'angoisse ». Mais la notion d'état morbide

n'épuise pas la situation d'un Kierkegaard. Il faut comprendre que sa foi, son appel à l'au-delà, se fondent sur les revendications de son être ; que sa folie se fonde sur sa réalité et sa raison. Là où il prétend cesser d'être esclave de la nécessité, et se révolter contre le « robuste champion de la réalité », il proteste contre la vie dans les cadres de la société existante, il refuse ce réel. Et si la philosophie de Kierkegaard, sur le plan idéologique, a fonctionné comme une philosophie réactionnaire (par son appel à l'absurde, à l'irrationnel, à la foi sans connaissance), l'œuvre de Kierkegaard, considérée dans son ensemble et rattachée à « l'existence » navrante qu'il mena, n'en apporte pas moins une implacable critique de la vie bourgeoise : l'insatisfaction, l'étouffement, obligent l'individu qui se sent mourir sans avoir vécu à revendiquer follement la « répétition » de la vie qu'il n'a pas eue. Prisonnier d'une nécessité qu'il ne comprend pas, et doutant désespérément d'une raison qui ne peut pas lui apporter une *autre vie* (une vie autre) mais lui semble approuver et justifier cette nécessité, il en appelle à l'absurde. Il cesse même d'attendre un au-delà, il se contente d'exiger la « répétition », le recommencement de sa vie.

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

La critique rationnelle, allant jusqu'au bout, porte non seulement sur la « raison pure », mais sur la vie dans son impureté. Du ciel des idées, où se combattent les fantômes des anciens dieux, la pensée critique descend dans la vie quotidienne. La critique des idées n'est pas délaissée, loin de là reprise sur un autre plan, sur une autre

base, elle s'approfondit, en devenant une critique des hommes et des actes.

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

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

Un prolétaire moderne n'est pas d'abord un homme, possédant en toute propriété « spirituelle » une nature ou une âme humaine toutes faites — et menant par suite d'un malencontreux hasard la vie prolétarienne. Il ne superpose pas par hasard à son essence humaine déjà acquise des opinions ou des sentiments d'ouvrier, exté-



rieurs à cette essence « profonde » et résultats d'influences ou de théories contestables. Non. Il mène d'abord une vie quotidienne de prolétaire ; et s'il atteint l'humain, c'est qu'il a réussi — par chance ou par volonté — à dépasser la vie prolétarienne.

Mais ici, le problème devient un peu plus complexe. La « condition » prolétarienne a un aspect double — plus précisément, elle implique un mouvement dialectique. D'un côté, elle accable, elle tend à écraser le prolétaire (individuel) sous le poids du labeur, des institutions et des idées qui sont destinées précisément à l'accabler. Mais en même temps, et par un autre côté, le prolétariat, de par son contact incessant (quotidien) avec le réel et la nature par le travail, possède une santé fondamentale et un sens de la réalité que perdent les autres groupes sociaux, dans la mesure où ils se détachent de l'activité pratique créatrice. Petits bourgeois et bourgeois, intellectuels ou spécialistes, dégénèrent ; ils pourrissent ou se dessèchent. Le prolétariat, considéré collectivement, en tant que classe opprimée, est « privé » de conscience, de culture, autant que de richesse, de puissance et de bonheur. Mais cette privation se révèle d'une toute autre espèce que celle qui désole la « conscience privée », la vie « privée » de l'individu bourgeois ou petit bourgeois. Celui-ci n'est pas conscient de sa privation, ou mal conscient. Il tend à se replier sur lui-même, et à confondre sa « privation » avec sa propriété, car elles vont ensemble il se croit propriétaire de soi-même, de ses idées, de sa vie, de sa famille, de son pays, comme de ses « biens » matériels. La privation de la classe ouvrière est riche de possibilités. Pour le prolétaire individuel, devenir conscient du prolétariat comme classe — de sa réalité sociale, donc de la société entière — de son action, donc de son avenir politique — c'est déjà dépasser la condition prolétarienne. C'est déjà atteindre une grande pensée vraie : celle de l'ensemble social et humain, celle du travail créateur. Tandis que le petit bourgeois ou le bourgeois qui prennent conscience d'eux-mêmes, dès lors que cette prise de conscience ne s'effectue pas en un refus de soi (comme lorsqu'ils se rallient au marxisme), s'éloignent de cette grande vérité ; ils cessent d'apercevoir l'homme, et la société, et le travail humain dans leur totalité. Ils se replient sur la « conscience privée » au lieu de dépasser la privation ; à moins qu'ils n'utilisent leur conscience plus lucide pour monter des machines politiques destinées à prolonger leur domination — et leur pauvreté spirituelle et humaine.

En d'autres termes, la « condition prolétarienne » et la « condi-

tion bourgeoise » diffèrent fondamentalement du point de vue humain.

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

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

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

cipe à la vie du prolétariat ; et cela dans une action elle-même continue et quotidienne (syndicale, politique...).

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

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

Reprenons un exemple déjà cité. Dès que nous cessons d'être dupe du spectacle que présente la cour royale de Louis XIV, nous cherchons quelles réalités sociales, politiques, économiques, recouvrent ce spectacle. Nous passons des idéologies — apparences en un sens réelles, prétextes mais efficaces — à la réalité plus concrète (et donc plus humaine) qu'elles recouvrent. Le mouvement inverse et complémentaire cherchera d'abord à atteindre, à reconstituer la vie réelle de cette époque, et à retrouver comment les hommes qui menaient cette vie pouvaient adhérer à certaines formes de conscience, à certaines idéologies prestigieuses, très éloignées de leur vie réelle, et qui cependant leur semblaient fondées. Le contraste entre les idées et la vie, leur relation complexe cesse alors d'être la critique des idées par la vie pour devenir aussi et précisément la critique par les idées de la vie (de la vie réelle des paysans, des artisans, des hoberaux ou des bourgeois du XVII<sup>e</sup> siècle par les « représentations » qu'ils admettaient sur le monde et sur eux-mêmes). Que nous apprend sur leur vie réelle le fait qu'ils acceptaient sans trop d'opposition le droit divin des rois ? Pourquoi cet appareil, qui faisait partie de la puissance royale, se montrait-il efficace ? A quoi correspondait dans la vie des hommes cette efficacité ? Comment se formaient, dans

l'épaisseur des sédiments et des « couches » sociales, dans la profondeur des « masses », ces illusions que formulaient en idées les porte-parole officiels ? Comment et pourquoi les acceptaient-ils ? La critique de la vie consiste alors dans l'étude de la marge qui sépare ce que les hommes sont de ce qu'ils croient être, ce qu'ils vivent de ce qu'ils pensent. Elle reprend et approfondit la notion de *mystification*. La plupart des idéologies ont été mystificatrices, en ce qu'elles arrivaient à faire accepter aux hommes d'une époque certaines illusions, certaines apparences, et à faire entrer dans le réel ces apparences en les rendant efficaces. Il convient d'abord de dénoncer les mystifications et ensuite d'étudier comment elles ont pu naître et s'imposer, et comment peut s'opérer dans les consciences la *transposition* idéologique ; car les idéologies, les mystifications sont fondées sur la vie réelle, et en même temps elles masquent ou transposent cette vie réelle. La connaissance complète de la mystification (1) suppose que l'on a suivi dans les deux sens le lien des idées au réel, et enveloppe ainsi une critique de la vie par sa propre conscience d'elle-même.

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

1. — N. Guterman et H. Lefebvre, *La Conscience mystifiée*, N.R.F. Collection « Les Essais », 1936.

comme l'huile et l'eau dans un verre, mais bien plutôt mélangées comme l'eau et le vin. Pour les séparer, il faut *analyser* au sens le plus « classique » du mot il faut séparer les éléments du mélange.

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

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

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

Le marxisme donc décrit et analyse *la vie quotidienne de la société* et indique les moyens de la transformer. Il décrit et analyse *la vie quotidienne des travailleurs* eux-mêmes séparés des instruments

de travail, n'entrant en rapport avec les conditions matérielles du travail que par le « contrat » qui les lie à un employeur, vendus comme marchandises sur le marché du travail sous l'apparence (juridique et idéologique) du « libre » contrat de travail, etc...

La vie réelle, quotidienne, du travailleur est celle d'une marchandise douée, pour son malheur, de vie, d'activité, de muscles — et d'une conscience que toute l'influence (involontaire très souvent, disons-le pour ne pas tomber dans le mythe prolétarien du bourgeois sadique, corrompu jusqu'aux moelles, menteur conscient et organisé —, ce mythe s'étant d'ailleurs assez bien réalisé dans le fasciste) des Maîtres vise à réduire au minimum ou à dériver vers les forces inoffensives.

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

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

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

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

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

Durkheim prétend que la division du travail fonde l'individualisation. Les marxistes répondent que le travail parcellaire ne fonde que *négativement* l'individualité ; les individus, dans ce monde de production, sont effectivement conscients de soi, mais ils tendent à vivre repliés sur eux-mêmes, sur leur technique et leur spécialisation. Le reste de la vie sociale et humaine, ils n'en sont conscients que pour le rejeter, le dédaigner, ou le transposer dans l'irréel. Ils tendent vers *l'individualisme*. Or, si l'individualité humaine doit consister en un certain rapport de l'être singulier avec l'universel — raison, société, culture, monde — il ne peut être question ici de véri-

table individualité, mais seulement d'une *forme* abstraite, vide, négative, de l'individuel. C'est cette forme, avec un minimum de contenu, que l'on peut nommer « conscience privée ». Elle est conscience de soi, mais conscience limitée, bornée, négative et formelle. Cette conscience, séparée de ses conditions d'épanouissement et même d'existence, croit qu'elle se suffit et tente de se suffire. Elle dégénère. Et c'est ce qu'exprime parfaitement l'expression couramment employée pour désigner la vie quotidienne des individus dans cette structure sociale : *la vie privée*. C'est bien une vie « privée » privée de réalité, de liens avec le monde — une vie à qui tout l'humain est étranger — que celle de l'individu façonné par les tendances individualistes. Sa vie se dissocie en termes contradictoires ou séparés le travail et le repos, la vie publique et la vie personnelle, les circonstances et l'intimité, les hasards et le secret intérieur, les chances et les fatalités, l'idéal et le réel, le merveilleux et le quotidien. Sa conscience, au lieu de s'élargir et de conquérir le monde, se replie, se rétrécit. Et plus elle se rétrécit, plus elle semble « sienne ». L'individu s'installe avec une basse complaisance dans ses familiarités. La conscience, la pensée, les idées, les sentiments, lui semblent « ses propriétés » au même titre que « ses » meubles, « sa » femme et « ses » enfants, « ses » biens et « son » argent. Le plus étroit, le plus desséché, le plus solitaire, est pris (avec quelle grossière sincérité) pour le plus humain.

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

pital réalité objective brutale, échappant aux volontés humaines et les entraînant dans son destin tant que la pensée et l'action tendues vers un autre ordre ne l'emportent pas — et cependant abstraction, irréalité, ensemble de signes et de concepts.

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

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

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

Il faut dépasser la « conscience privée ».

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

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

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



formes qui sont précisément celles de la bourgeoisie individualiste (famille, presse, cinéma, etc...).

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

Il n'existe pas dans la vie de lignes absolues de démarcation. Le prolétariat n'a pas plus une essence, une âme ou une conscience toutes faites (et nettement séparées des réalités « bourgeoises ») que l'humain dans son ensemble. D'où le rôle de l'action et celui de la théorie, de la *connaissance*.

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

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

1. — Cf. « Individu et classe » dans le n° 1 de la revue *Avant-Poste*, Paris 1933, par H. Lefebvre et N. Guterman ; ainsi que *La Conscience privée*, suite à *La Conscience mystifiée*, en préparation.

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

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

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

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

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

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

Rejeté en lui-même et dans ce qui lui semble sa forteresse intime — (son for intérieur) —, il est le jouet de toutes les hallucinations, de toutes les illusions idéologiques spontanées ou provoquées. Le « penseur », autodidacte ou cultivé, se crée sa petite philosophie à son usage personnel ; celui qui ne « pense » pas, interprète à sa manière ce qu'il trouve dans les livres (ou de préférence dans les journaux) ; jusqu'aux jours où l'individualisme s'effondrant (et cela non par une crise des idées ou des « visions du monde » mais à la suite d'une crise *maté-*

rielle, économique et politique), les individualistes de la veille se précipitent, forment une foule, une horde, excitée par les « idées » les plus folles, les plus basses, les plus féroces, et s'enfoncent sans qu'aucun reste de raison humaine les retienne, dans un vertige mental collectif c'est le fascisme et la « masse » fasciste, et « l'organisation » fasciste.

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

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

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

On arrive à un curieux résultat. Aujourd'hui, le premier travail du marxiste dans ce domaine doit être une *réhabilitation de la richesse*. La richesse n'est pas un mal ni une malédiction. La richesse comme la puissance font partie de la grandeur de l'homme et de la beauté

de la vie. La solution aux problèmes de l'homme ne se trouve pas du côté de la faiblesse, de la pauvreté, de la médiocrité partagées — mais du côté de la puissance et de la richesse ; seules elles ont permis et conditionné tout ce qu'il y eut de magnifique, d'éclatant, dans la culture, dans les civilisations, dans la vie — des palais et des châteaux et des cathédrales, aux œuvres lentement mûries qui exigeaient et exigent encore de longs loisirs, du silence, le calme de l'esprit et la sécurité du corps.

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

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

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

En régime capitaliste, « exister » et « avoir » sont identiques. « L'homme qui n'a rien n'est rien » (1). Et cette situation n'est pas une situation théorique, une « catégorie » abstraite dans une philosophie de l'existence ; c'est une réalité « absolument désespérée » ;

1. — *La Sainte-Famille*, II, 109 (édition allemande), I, 72-73 (édition française).

l'homme qui n'a rien se trouve « séparé de l'existence en général » et *a fortiori* de l'existence humaine ; il est séparé de ce « monde des objets », c'est-à-dire du monde réel, sans lequel il n'y a pas d'existence humaine possible.

Le spiritualisme et l'idéalisme prétendent que la plus haute situation de l'homme est celle d'un esprit ou d'une âme indépendants du « monde des objets ». Cette situation se trouve ironiquement réalisée dans l'homme qui n'a rien « La non-possession est le spiritualisme le plus désespéré, une irréalité totale de l'homme, la réalité totale de l'inhumain, une possession très positive, la possession de la faim, du froid, des maladies, des crimes, de la dégradation, de l'hébétude, de toute l'inhumanité, de l'anti-nature... » (1).

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

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

Et combien il est facile à la pensée bourgeoise de montrer que cette apologie de l'égalité toute faite des individus dans la possession aboutit à l'apologie de l'ennui, de l'uniformité, de la grisaille

quotidienne ! C'est vraiment la médiocrité petite-bourgeoise élevée au rang de vérité suprême et « d'idéal » socialiste !

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

Le rapport de l'homme à l'objet est, selon le marxisme, différent d'un rapport de possession. Il est incomparablement plus large. Ce qui importe, ce n'est pas que j'aie la possession (capitaliste ou égalitariste) de l'objet, c'est que j'en aie la jouissance au sens humain et total de ce mot ; c'est que j'aie avec « l'objet » — qui peut être une chose ou un être vivant ou un être humain ou une réalité sociale — les rapports les plus complexes, les plus « riches » en joie ou en bonheur. C'est encore qu'à travers cet objet, en lui et par lui, j'entre dans un réseau complexe de rapports humains.

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

1. — Discours de Léon Blum au Congrès socialiste 1945, etc...

mythes de la possession ou de la non-possession (possession acquise et terminée ou possession impossible...). Ces rapports physiologiques, psychologiques, « spirituels », mettant en relation un être complexe et libre avec un être complexe et libre, débordent infiniment le rapport sexuel, sans pour cela le laisser de côté. Ils *tendent* donc à pénétrer dans la vie quotidienne ; à imprégner de leur présence les autres rapports humains (activité sociale, pensée, etc.), qui s'accomplissent dès lors à travers eux, mais non pas sans eux. Ainsi l'objet (humain) pour moi me rend objet (humain) pour lui ; il me fait entrer dans la sphère de réalisation totale, objective, de mes possibilités humaines. Il accomplit la totalité de ses fonctions d'objet.

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

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

Par contre, l'apologie « socialiste » de la possession comme « fonction sociale » aboutit à de singulières illusions. On comparera, en allant dans ce sens, les grandes constructions sociales — usines gigantesques, palais collectifs — aux pyramides d'Égypte, pour lesquelles les Pharaons sacrifiaient un fourmillement d'esclaves. On croira que le prolétaire fait un pas décisif dans la voie de la liberté lorsqu'il « participe aux bénéfices » de l'entreprise, ou lorsqu'il en détient une action, ou lorsqu'il a une voix dans la nomination d'un comité de gestion, etc. Détenir une parcelle infime de propriété passera pour une libération de l'individu — et de la somme des individus, le prolétariat, le peuple.

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

Les biens de consommation, les objets liés à ma vie quotidienne — ce stylo, ce verre, ces habits, etc., — sont évidemment « miens » et doivent le rester. La question n'est pas de m'enlever ces objets

« miens », mais au contraire de les multiplier. Seuls quelques illuminés, s'inspirant du communisme ascétique et monacal, non du socialisme scientifique, ont pu critiquer le principe de l'appropriation *individuelle* des biens de consommation. Il est d'ailleurs évident que la devise de ce communisme phalanstérien « ce qui est mien est tien », ne supprime et ne dépasse ni le « mien » ni le « tien », mais au contraire les généralise comme catégories fondamentales de la vie quotidienne.

Au surplus, mon rapport avec ces objets qui sont immédiatement « miens » n'est pas un rapport *juridique* de propriété « privée ». Je puis les briser, les donner, les vendre, sans que cet acte nécessite un contrat. Il s'agit donc d'un rapport immédiat, entré dans la vie quotidienne, qui n'a pas à être transformé lorsqu'on modifie les cadres économiques, sociaux, juridiques de la structure sociale fondée sur la propriété « privée ». Or, précisément, le socialisme égalitaire tend à généraliser ce rapport comme catégorie juridique. Par là, il se révèle en retard sur l'organisation pratique de la vie dans la société bourgeoise ; il nous ramène au temps où les esclaves pouvaient rêver d'un objet quelconque, dont ils eussent pu dire « il est à moi ».

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

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

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

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

Le mouvement de réalisation de l'humain va du sujet (désirs, aspirations, idées) aux objets, au monde — autant que de l'objet au sujet (libération de tout déterminisme extérieur, de tout destin non



compris et non dominé). Cette réalisation, exprimée en termes philosophiques, se nomme aussi bien une *subjectivation* plus profonde — une conscience plus lucide — qu'une *objectivation*, un monde d'objets matériels et dominés.

Subjectivation et objectivation vont ensemble, indissolublement.

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

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

Un être humain n'est (n'existe) que par ce qu'il a ; mais la forme actuelle de l'« avoir », la possession et l'argent, n'est qu'une forme inférieure, étroite, limitée.

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

Sur ce point, l'argent est un maître particulièrement fallacieux. Imaginons un homme non dépourvu de possibilités, une « personnalité » comme on dit, qui consacre son activité et ses talents à s'enrichir, et qui réussit (avec un peu de « chance » et surtout *en y pensant toujours*, il est assez rare qu'un individu, fût-il stupide, n'arrive pas à gagner de l'argent). Sur ce, il achète des tableaux de Picasso ou de Matisse, des éditions de luxe de Valéry et les œuvres

complètes de M. Gide. L'argent permet de tout acheter, on le sait, dans une société où tout est à vendre, et où les consciences ne sont qu'une marchandise un peu plus dépréciée que les autres, parce que plus abondante. Donc, tout est à la portée de notre parvenu : la beauté, l'art, la connaissance... Mais il aurait pu être poète, ou peintre, ou savant, créateur de beauté ou de connaissance. « Tout ce que tu ne peux plus, ton argent le peut » (Marx). L'argent symbolise cet arrachement de l'homme à lui-même, dans la vie inhumaine encore de la société bourgeoise ; il est plus que le symbole de cette *aliénation*, il est l'aliénation même de l'homme, son « essence aliénée ». Chez le capitaliste, il représente tout le temps que cet être humain n'a pas consacré à vivre (par le travail créateur ou par le loisir), mais à économiser ou à « spéculer » (au sens financier de ce terme). Dans la belle époque, ascendante et créatrice, du capitalisme, le bourgeois se « privait » pour accumuler le capital, pour construire des entreprises. A ce stade, l'argent a sa morale, sa religion l'ascétisme, l'économie. Il enseigne le « renoncement » ; il parle ainsi au bourgeois du XVII<sup>e</sup> siècle et même encore au petit bourgeois de nos jours « *Moins tu manges, bois, achètes des livres ; plus rarement tu vas au théâtre, au bal ; moins tu penses, aimes, chantes, dessines, plus tu économises, plus devient importante cette fortune que tu possèdes... ton capital. Moins tu existes, plus tu as...* » (1).

Au capitaliste financier, celui de l'époque décadente — fils dégénéré d'une famille riche depuis des générations, ou parvenu enrichi par la spéculation — l'argent dit « *Je suis tout, parce que je puis tout acheter. C'est moi ta réalité, ta puissance... C'est moi que l'on aime en toi, c'est moi qui voyage en toi, c'est moi ton éclat, ton prestige, ta vie, ton existence...* » (2).

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

1. — Marx.

2. — Marx.

expier la faute originelle ou participer au malheur de la condition humaine... »

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

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

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

Dans ce domaine, l'économie politique (bourgeoise) n'engendre qu'un seul besoin : le besoin d'argent. Dans la main de l'individu, l'argent est le seul pouvoir qui le mette en rapport avec le monde étranger, hostile, des objets. Plus ce monde des objets devient énorme, plus le besoin d'argent devient grand. Et c'est ainsi que « la quantité d'argent devient de plus en plus la qualité essentielle de l'homme ». Tous les êtres se réduisent à une abstraction : la valeur marchande ; l'homme lui-même se réduit à cette abstraction. L'argent, essence aliénée de l'homme, projection hors de lui de ses activités et de ses besoins, n'est qu'une essence *quantitative*. Et rien ne détermine et ne limite qualitativement cette entité. C'est pourquoi l'argent, fonctionnant hors de l'homme dont cependant il est le produit, « fétiche automatique », s'enfle démesurément, en même temps que le besoin fondamental (en régime capitaliste) qui témoigne de sa présence au cœur de l'homme. Et tous les autres besoins sont aménagés, remaniés, en fonction du besoin d'argent. L'être humain, comme ensemble de désirs, n'est pas développé et cultivé pour lui-même, mais de façon à assouvir les exigences de ce monstre théologique. Le besoin d'argent exprime les besoins de l'argent.

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

Marx, satiriquement, a montré le caractère « idéaliste » de cette opération, qui part du concept externe et abstrait de l'objet pour en susciter le désir. Cet idéalisme se résout en fantaisies, bizarreries, caprices (par exemple ceux de l'esthétique décadente !) Semblable

après du riche à l'eunuque qui flatte les sens de son maître, ou au prêtre qui profite de chaque imperfection, de chaque point faible du cœur ou de l'esprit humain pour prêcher le ciel, le producteur devient l'entremetteur entre l'individu et lui-même : il « *s'adapte à ses fantaisies les plus perverses, fait naître en lui des désirs pathologiques ; guette chacune de ses faiblesses et exige ensuite sa récompense de l'avoir satisfaite* ».

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

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

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

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

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

Ce que les psychologues appellent « *perception* » ou « *monde sensible* » est en réalité le produit de l'action humaine à l'échelle

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

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

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

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

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

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

Le rapport de chaque geste humble et quotidien à l'ensemble social, comme celui de chaque individu au tout, ne peut se comparer

à celui de la partie avec la somme ou de l'élément avec une « synthèse » dans le sens vague de ce dernier terme. L'intégration mathématique fait mieux comprendre ce passage d'une échelle de grandeur à une autre échelle, qui implique un bond qualitatif sans qu'il y ait cependant hétérogénéité radicale entre l'élément « différentiel » (le geste, l'individu) et la totalité.

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

L'intégration se fait hors de la volonté des individus, en dehors de leur conscience « privée ». Le capitaliste individuel ignore les lois du capitalisme autant que le prolétaire individuel. En tant qu'individu, ce capitaliste peut être intelligent ou sot, bon ou féroce, actif ou inerte. Il ignore que sa réalité essentielle est d'être membre d'une classe. Son essence, ici encore, est hors de lui. De bonne foi, l'individu — bourgeois ou prolétaire — peut nier les classes sociales puisque la réalité sociale objective fonctionne hors de sa « subjectivité », de sa conscience « privée ».

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

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

Ici donc, *la vie quotidienne se meut dans certaines apparences qui*

ne sont pas les produits d'idéologies mystificatrices, mais bien plutôt font partie des conditions de toute idéologie mystificatrice.

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

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

Le travail aliéné perd son essence sociale. Travail social par essence, il prend l'apparence et la réalité d'une tâche individuelle. D'autre part, en tant que travail social, il prend la forme d'une vente et d'un achat de la force de travail.

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

*« L'homme considéré comme la simple existence d'une force de travail, est un objet naturel, une chose... et le travail est la manifestation objective de sa force... (1). »*

L'être humain — qui cesse d'être humain — devient un instrument au service des instruments (les moyens de production), une

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

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

C'est ainsi que règne sur toute la vie sociale une puissance inhumaine, brutalement objective, que nous avons nommée suivant ses différents aspects argent, division parcellaire du travail, marché, capital, mystification et privation, etc. « *Cette fixation de l'activité sociale, cette solidification de notre produit en une force extérieure qui est au-dessus de nous, qui échappe à notre contrôle, déjoue notre atteinte et anéantit nos calculs, est jusqu'à ce jour un des facteurs principaux du développement historique.* » (1)

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

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



« monde » est leur œuvre. (Ici, le mot « monde » signifie le monde cohérent, organisé, humanisé, et non la pure et brute *nature*.)

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

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

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

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

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

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

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

La véritable critique montre dans le « réel » de la bourgeoisie une *irréalité*, un ensemble de phénomènes déjà réfutés par la vie et la pensée, un bloc d'apparences réalisées mais sur lesquelles la conscience s'est reprise ou se reprend.

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

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

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

Le drame de l'aliénation humaine est autrement profond et passionnant que le prétendu drame cosmique ou le scénario divin que l'homme est censé jouer dans ce monde.

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

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

Au cours de son effort pour dominer la nature et créer son monde, l'homme fait surgir pour lui une nouvelle nature. Certains produits humains fonctionnent vis-à-vis de la réalité humaine comme une nature impénétrable, non dominée, pesant du dehors sur sa cons-

cience et sa volonté. Bien entendu, ce ne peut être qu'une apparence ; des produits de l'activité humaine ne peuvent avoir tous les caractères des choses brutes et naturelles. Et cependant cette apparence est aussi une réalité — la marchandise, l'argent, le capital, l'État, les institutions juridiques, économiques et politiques, les idéologies fonctionnent comme des réalités extérieures à l'homme. En un sens, ce sont des réalités, avec leurs lois. Et cependant, ce sont uniquement des produits humains...

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

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

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

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

L'homme se réalise, se crée à travers, dans et par son contraire, son aliénation — l'inhumain. C'est à travers l'inhumain qu'il a lentement constitué le monde humain.

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

d'absorber, d'écraser, de décentrer pour ainsi dire la réalité humaine.

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

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

En quoi consiste la liberté ?

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

Marx, après avoir cité ces textes, y trouve une bonne occasion de diriger son ironie contre les idoles bourgeoises. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir « librement » sont ainsi définies par la loi, comme les limites entre deux champs par une clôture ! « *Il s'agit de la liberté de l'homme considérée comme une monade isolée ; le droit de l'homme ne fonde point la liberté sur l'union de l'homme avec l'homme. mais plutôt sur la séparation c'est le droit à cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même...* » C'est donc le droit de l'individu « privé », qui dans son application pratique consiste essentiellement dans le droit de propriété « privée » (article 16 de la Constitution de 1793).

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

Dans les meilleurs cas, la liberté ainsi définie est toute négative. Pour ne pas empiéter sur son voisin, même s'il s'agit de lui venir en aide, on ne fait rien ! Lorsqu'elle se veut agissante et « positive », cette liberté devient un art de tourner la loi (morale ou

juridique), d'intervenir habilement dans la conscience et dans la propriété d'autrui. Mais, comme les relations intermonadiques, par définition, ne peuvent être organisées et vont pratiquement au hasard, la liberté qui se veut positive devient un art de profiter du hasard dans les relations fondées sur l'argent (marché, ventes, héritages, etc.) et d'utiliser l'argent selon le caprice du « libre » individu.

La définition marxiste de la Liberté est concrète et dialectique.

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

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

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

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

En troisième lieu, il y a (politiquement et humainement, à l'échelle sociale comme dans la vie individuelle) *des libertés*, plutôt que « la liberté » en général. Les libertés impliquent toutes l'exercice d'un *pouvoir effectif*. La liberté d'expression, la participation effective à la gestion de l'ensemble social, sont des libertés politiques. Les droits (complémentaires) au travail et aux loisirs — la possibilité d'atteindre par la culture à la plus haute conscience et au plus haut développement de soi-même — font partie de la liberté individuelle *concrète*. Tout pouvoir est libérateur ; ainsi, pour prendre un exemple très simple, celui qui peut nager ou courir atteint un degré supérieur de liberté il est libre par rapport à un milieu matériel qu'il domine au lieu de lui être asservi. « Spirituellement » et matériellement, l'individu libre est une totalité de pouvoirs, c'est-à-dire de possibilités concrètes.

La réduction de la liberté à la liberté dite « d'opinion », ou bien aux possibilités indéterminées de l'aventure et du caprice, fait partie des illusions de la conscience « privée » — des mystifications consenties par le « sujet » séparé de « l'objet » naturel et humain.

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

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

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

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

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

Et cependant, chaque besoin humain, conçu comme rapport humain

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

« *L'homme s'approprie son essence aux aspects multiples de façon multiple, c'est-à-dire comme un homme complet* » (1). Cette « essence » n'est pas une essence métaphysique, mais un ensemble de besoins et d'organes qui deviennent sociaux, humains, rationnels par suite de la puissance de l'homme social sur la nature (et sur sa propre nature). Qu'il s'agisse de l'œil ou du sexe, de la conscience pensante ou de l'activité physique, il s'agit toujours d'une « appropriation de la réalité humaine et de son rapport avec l'objet », en quoi consiste « l'accomplissement de la réalité humaine ». « L'essence » de l'homme, d'un côté, est donnée son corps, sa réalité biologique. Mais, d'autre part, en tant qu'appropriation et transformation pratique en libertés et en pouvoirs de ces réalités biologiques, « l'essence » humaine ne peut se définir par une nature toute faite ; elle se crée, par l'action, par la connaissance — par le devenir social.

L'œuvre d'art montre bien, sous un de ses aspects, cette transformation. Dans un tableau, l'œil humain trouve son « objet approprié » ; cet œil s'est formé, s'est transformé par l'activité pratique puis esthétique et par la connaissance il devient autre chose qu'un simple organe ; il devient « joie que l'homme se donne à lui-même », du moins chez le peintre, par ce travail libéré de toute contrainte extérieure, véritable préfiguration du règne de la liberté, qui produit l'œuvre d'art. (Bien entendu, cette esquisse d'une analyse effleure à peine le problème de l'art...)

Le règne de la propriété « privée » fait de toute évidence partie du règne de la nécessité aveugle. Toute l'activité humaine, dominée par cette entité si étroitement limitée, s'emploie à l'entretenir. L'entité, dans l'idéologie bourgeoise, paraît *intérieure* à l'individu, l'un de ses « droits » fondamentaux, le fondement de sa liberté. En fait, et conformément à la formule dialectique d'après laquelle ce qui paraît le plus interne se découvre le plus externe, l'analyse montre que c'est bien une entité externe, oppressive. Sentiments et besoins « individuels », liés à cette institution, ne peuvent atteindre le niveau humain. « *Un objet est nôtre lorsque nous le possédons... La place de tous les sentiments physiques et moraux fut occupée par la simple*

1. — Marx.

*aliénation de ces sentiments dans le sentiment de la possession. »* Marx transforme d'ailleurs cette constatation de la misère humaine en un espoir, car il ajoute « *l'essence humaine devait tomber dans cette pauvreté absolue pour faire naître d'elle-même sa richesse intérieure... »*

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

Il faut cependant et avant tout

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

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

c) que, par delà les activités consacrées à satisfaire et à dominer les nécessités immédiates, s'accroisse la sphère du « *développement des puissances de l'homme, qui est à lui-même sa propre fin, qui est le véritable règne de la liberté, mais ne peut s'épanouir qu'en s'appuyant sur le règne de la nécessité* ». Cette sphère, ce domaine « spirituel » de l'homme consiste d'abord en une organisation sociale et rationnelle des libres loisirs. « La réduction de la journée de travail en est la condition essentielle », établit Marx dans *Le Capital*.



## DEVELOPPEMENT DE LA PENSEE MARXISTE

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

Non.

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

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

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

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

Le matérialisme dialectique se développe comme une méthode de

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

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

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

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

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

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

Mais ce progrès n'est pas encore suffisant. Il reste à montrer clairement que cette méthode dialectique n'est pas une méthode que l'on sépare « formellement » des recherches philosophiques pour

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

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

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

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

1. — A retrouver le marxisme authentique, à mettre en lumière et reprendre ces notions fondamentales ont été consacrés les ouvrages qui précèdent la présente *Critique de la vie quotidienne*. Dans l'introduction aux *Morceaux Choisis* de Marx, les auteurs ont appelé l'attention sur le *fétichisme économique* (notion longuement négligée par les marxistes) ainsi que sur la méthode dialectique. Dans la *Conscience mystifiée*, ils ont montré comment fonctionne le mouvement qui passe de l'apparence à la réalité (et réciproquement) dans le domaine des idées et des représentations. Ils ont tenté d'analyser ce mouvement dans notre époque, en montrant comment, sur la base d'un « mode de production » existant, la bourgeoisie pousse dans le sens de la mystification, tandis que le prolétariat et ses représentants vont vers la démystification. La deuxième partie de ce volume présente, dans toute son ampleur, l'aliénation de l'homme « moderne ». Enfin, dans le *Matérialisme dialectique*, l'auteur a développé pour la première fois dans la philosophie moderne la notion de « l'homme total », en la reliant aux thèses fondamentales du marxisme, à la logique dialectique, aux théories de l'aliénation et du fétichisme économique. Ces ouvrages sont épuisés ou ont été détruits en 1940. Il n'était donc pas inutile ici de rappeler le plan de cet ensemble aujourd'hui disparu.

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

Ainsi, le marxisme se développe comme un tout vivant (dans des recherches économiques, politiques et aussi *philosophiques*), sans pour cela se présenter comme une « orthodoxie » ou une scolastique — ni comme un éclectisme informe.

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

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

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

Mais, dans un autre sens, il n'existe que les consciences et les volontés humaines. Seulement, ces consciences et volontés sont « aliénées », et non seulement aliénées dans le domaine des idées ou des intuitions, mais dans le domaine de la vie *pratique*. La théorie du *fétichisme économique* est fondamentale puisqu'elle permet de comprendre le passage des activités humaines (travaux individuels, qualitatifs) aux « choses » économiques ; elle permet aussi de comprendre

pourquoi la vérité économique et sociale n'est pas immédiate, comment et pourquoi un *mystère social* obscurcit toutes les questions dans ce domaine ; c'est que les « choses » économiques, les fétiches, *masquent*, en les enveloppant, les rapports humains qui les constituent. En maniant l'argent, on oublie, on ne sait plus qu'il n'est que du travail « cristallisé » et qu'il ne représente que du travail humain ; une illusion fatale lui confère une existence extérieure...

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

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

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

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

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

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

Donc, le marxisme ne se réduit pas à une « prise de conscience » du monde. Les marxistes, en affirmant qu'ils sont aussi des philosophes, affirment qu'ils ne sont pas seulement des philosophes, mais encore autre chose savants d'un côté, hommes d'action de l'autre. Et ici, ils se retournent contre les philosophes qui continuent la vieille spéculation métaphysique. Le marxisme ne peut être assimilé à une « description » du monde moderne, à une « phénoménologie des essences économiques ». Sans le travail des sciences naturelles et sociales, sans l'influence « démystificatrice » de l'action, la conscience (du philosophe) s'arrêterait aussitôt ou s'engagerait dans l'aliénation et la mystification. Par ses propres forces, la conscience ne peut se dégager des illusions existantes ; elle s'atrophie dans les interprétations des structures sociales venues du passé ; ou bien elle construit de nouvelles interprétations « idéologiques ».

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

Au temps des études sur la « nature humaine », les moralistes se plaignaient qu'il n'y eût plus grand-chose à dire. Plus tard, au temps de l'idéalisme romantique, cette plainte s'est longuement répercutée, et transformée en une poétique lamentation nous sommes nés trop tard dans un monde trop vieux. Le matérialisme dialectique, en annonçant que la jeunesse de l'homme se trouve dans l'avenir, décou-

vre en même temps la complexité de la réalité humaine, sa richesse. Il renouvelle, il recrée l'intérêt à l'humain. Et cela d'abord en réintégrant dans la pensée et la conscience l'humble réalité de la vie quotidienne.

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

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

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

« Unité de la pratique et de la théorie », cette formule domine et résume le marxisme vivant. Et c'est dans la vie que s'atteint et se renouvelle cette unité, que mûrit l'idée, que se réalise l'union entre ses différents éléments pratiques et théoriques, objectifs et subjectifs. Aucun de ces éléments ne peut se définir et devenir effécient en dehors des autres. La spontanéité des masses n'est qu'une illusion, un mythe créé par ceux qui attendent que « l'histoire », comme une providence, atteigne toute seule ses buts et accomplisse la besogne. La théorie, la connaissance hors de l'action n'est elle-même qu'une abstraction, et le mythe de « l'avant-garde » et de la « minorité agissante » n'est pas moins nocif que celui des « masses » s'ébranlant spontanément. Les individus, les consciences « privées », ne deviennent une force créatrice que par une théorie et une action qui les unissent en une totalité, en une masse agissante, levier par lequel la pensée soulève le monde. Individu et masse sont deux termes opposés mais unis comme la pensée et l'action. Et c'est encore la vie pratique et quotidienne qui exige, qui développe cette unité. Dans la vie se découvrent — en fonction des connaissances et des expériences déjà acquises — les formes d'organisation et les idées efficaces. Ainsi seulement la dialectique cesse d'être une abstraction anti-dialectique et devient un mouvement qui unit les aspects et éléments opposés. Ce n'est pas par hasard que les marxistes répètent si souvent le mot « concret ». Les adversaires du marxisme ironisent sur l'emploi exagéré ou abusif de ce mot (Malraux, dans *L'Espoir*, à propos du communiste Pradas) ; mais il ne devient ridicule qu'en devenant lui-même une abstraction, un automatisme (ce qui arrive d'ailleurs lorsque ceux qui croient agir et penser dialectiquement ont cessé de regarder la vie quotidienne, de se mettre à son école, de l'approfondir. Alors, ils se démentent, ils se trahissent ; de la dialectique, par un retour en arrière, ils font un verbiage métaphysique ; ils se figent en discourant mystiquement sur le mouvement et l'histoire ; en parlant du « concret », il leur arrive de devenir plus abstraits que les autres !).

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



« l'autre » de l'humain, la négation, l'humain jeté au vent et au gouffre de la mort.

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

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

Nous apprenons encore à penser à travers les formes métaphysiques, abstraites — aliénées — de la pensée. Sans cesse le danger des habitudes dogmatiques, spéculatives, systématiques et abstraites revient nous guetter. Combien faudra-t-il de temps pour créer une *conscience dialectique*, alors que notre conscience est encore obligée de se hausser au-dessus d'elle-même — à la manière métaphysique — pour penser dialectiquement ? Impossible de fixer une date ; des générations, peut-être, seront nécessaires pour que la dialectique pénètre dans la vie par le moyen d'une culture renouvelée.

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

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

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

La question, aujourd'hui, est bien plutôt de *se dégager* d'une époque singulièrement ambiguë, trouble, équivoque — d'une aliénation multiforme. Il s'agit de dominer. Les gens « engagés », plongés jusqu'aux yeux dans leur temps (dans sa boue, dans son marécage nauséux), n'en sortiront pas, ne l'assainiront pas, cesseront même de le comprendre. Ils en restent à ce vieux problème — celui de l'intellectuel qui décide de « sortir de sa tour d'ivoire »... (Ah, les vieilles histoires, les vieux mots mille fois entendus !) Cet intellectuel se « mêle » à la vie, se promène dans le monde ; découvre que la pensée n'est pas tout. Faisant ensuite un nouvel effort, il flirte avec l'action, se fait applaudir et s'applaudit lui-même en parlant « d'engagement » ; mais n'ayant pas résolu sa contradiction intime, qui est de vouloir rester *disponible*, tout en ayant *l'air de s'engager*, il triche, il recule, il joue. Un pas en avant précède deux pas en arrière !

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

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

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

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

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

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

résolu...). Seul, il peut *se dégager du réel immédiat, sans oublier le réel.*

Toute idéologie « exprime » son temps ; le terme n'a d'ailleurs aucun sens déterminé à l'avance ; après coup, le lecteur doué d'esprit critique s'aperçoit qu'une œuvre romanesque, poétique ou théâtrale était « l'expression » de son temps — l'une des « expressions » possibles. Entre la réalité et ce qui l'exprime, il peut y avoir toutes sortes de distances et de reculs, de transpositions et de métamorphoses, de telle sorte que des œuvres très différentes peuvent également et à bon droit passer pour l'« expression » d'un même temps (ainsi Balzac et Stendhal). Ici encore, la distance entre l'exprimé et l'expression peut et doit être franchie par la réflexion en deux sens ; d'une part, en éclairant chaque œuvre à la lumière de la vie réelle — et, d'autre part, en cherchant ce que nous apprend, sur cette vie telle qu'elle fut, l'œuvre littéraire qui l'a « exprimée ».

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

Or, seule l'action apporte une conscience claire de la fausseté de cette situation. Seule, elle restitue les conflits dans leur vérité violente et les contradictions avec leurs arêtes tranchantes. Elle nous rend

le « monde » dans sa vérité. Seule donc, elle permet le renouvellement de la littérature en lui apportant ce qu'elle n'arrive pas à être par elle-même — une conscience vivante de la réalité humaine et de son mouvement...

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

Il s'est trouvé que cet « irrationnel » c'était l'humain, le vivant tout entier. Il s'est trouvé que, philosophiquement et humainement parlant, l'irrationnel s'est révolté et que sa révolte, à lui que l'on jugeait « absurde », s'est voulue absurde ; cette révolte a levé le drapeau de l'absurde contre toute raison. Et c'est un des aspects de la crise de l'homme et de la culture modernes — dissociés en une raison abstraite et une absurdité qui se veut et se croit « vitale » — déchirés, sans que les termes en présence puissent, semble-t-il, cesser de s'affronter et de s'opposer douloureusement.

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

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

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

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

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

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

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

Bien que la « matière humaine » ainsi définie n'oppose aucune opacité, aucune résistance absolue à la connaissance et à l'action — puisque précisément elles y trouvent leur contenu et leur point d'appui — cette matière humaine n'en est pas moins *ambiguë*. Si, d'une part, la vie quotidienne révèle les forces qui agissent pour et contre l'homme, d'autre part, *l'immédiat* a toujours pu être dressé contre les perspectives plus lointaines et plus vastes. C'est au nom de l'immédiat (revendications immédiates, besoins immédiats, etc.) que l'on s'est opposé et que l'on s'oppose encore aux vues plus larges, aux solutions des problèmes plus vastes. L'immédiat, la matière humaine donnée dans la vie quotidienne, à la fois révèle les réalités plus profondes et les masque, à la fois les implique et les dissimule. Ainsi se précise l'œuvre de la pensée agissante, critique et constructive

pénétrer toujours plus profondément dans la matière humaine, dans l'immédiat donné par la vie quotidienne, pour en dissiper les ambiguïtés. Les marxistes connaissent bien ce problème capital lier à l'immédiat les solutions, de telle sorte que cet immédiat accomplisse une fonction positive d'intermédiaire pratique et historique entre la théorie et la réalité. Ce problème essentiel pour l'action est également essentiel pour la philosophie humaniste relier l'idée de l'homme à l'humain tel qu'il est. C'est un problème perpétuellement nouveau, dont les termes changent sans cesse ; il exige, ne fût-ce que pour le poser correctement, une lucidité toujours vigilante et une méthode à la fois rigoureuse et souple.

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

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

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

encore, l'étude de la vie et de la « matière humaine » est le grand précepte de la méthode dialectique.

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

Lorsqu'un artiste veut se faire comprendre, exprimer certains sentiments, il lui arrive encore de mettre en scène, de peindre ou de sculpter Apollon ou Vénus ; mais personne ou presque personne ne présente ses idées ou ses sentiments par le truchement de ce dieu chrétien, ou de ces fantômes spirités, auxquels croient tant de gens, et que par ailleurs on prend tellement au sérieux.

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

Ce niveau de civilisation est caractérisé par l'extrême bigarrure, par les éléments disparates qui entrent dans sa composition. Dans sa structure, la société capitaliste traîne toutes sortes de formations arriérées qu'elle est incapable de liquider en les portant à un niveau « moderne ». C'est ainsi qu'en France même on retrouve tous les types de structure économique, depuis une économie pastorale quasi primitive (dans les Pyrénées, par exemple), depuis l'économie agraire



presque patriarcale (petite paysannerie dans beaucoup de régions) jusqu'aux techniques les plus modernes de la grande industrie. De même et corrélativement, dans notre culture et notre conscience, dans notre vie, se chevauchent et s'entrecroisent des idées qui en fait et historiquement correspondent à des étapes différentes de la civilisation depuis les mythes agraires et les superstitions paysannes jusqu'aux notions scientifiques d'acquisition récente. Notre « niveau moyen » est fait de cet inextricable emmêlement. Jusque dans sa « modernité » apparente et prétentieuse (en quoi donc consiste au juste cette « modernité » ?) notre culture traîne derrière elle ce grand cortège bariolé et disparate, qui n'a rien de « moderne »...

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

Bien entendu, la complication des rapports économiques, sociaux, juridiques et politiques qui résulte de cette situation n'intéresse pas directement la critique de la vie quotidienne. Ce qui doit la préoccuper, c'est l'ensemble des conséquences dans la vie et dans la conscience de la vie. De la confusion dans les faits, dans les actes, dans les conditions pratiques de la conscience, comment ne résulterait-il pas une extrême confusion dans la conscience elle-même ? (et parmi les résultats de cette confusion, il faut compter le fait que beaucoup d'individus, recevant des idées et des sentiments par l'influence d'une formation sociale autre que celle à qui ils appartiennent immédiatement, croient à l'indépendance des idées, des sentiments et de la conscience !). Cette confusion reflète un désordre fondamental. Rien n'ordonne, rien ne met en place les éléments de la vie, de la culture, de la conscience, en qui se mêlent les styles, les genres de vie, les

passions d'origine et de sens très différents. A propos de certains intellectuels perfectionnés, disposant des techniques verbales, des malices et des ruses de la pensée bourgeoise, on peut dire « Ce sont des paysans » (Claudel par exemple), et de certains encore : « Ce sont des artisans » (Péguy). Or, l'un fait passer l'autre : la technique verbale de l'époque des hommes de lettres spécialisés fait passer les mythes agraires ou la morale artisanale ; et réciproquement.

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

On peut se demander comment il se peut qu'à notre époque de haute technicité et de connaissance scientifique développée, la vie pratique des êtres humains se trouve encore si aveugle, si tâtonnante, s'il est vrai que toute connaissance a son origine et sa fin dans la pratique ? D'où vient ce contraste, tellement sensible, entre une science fière de ses triomphes, et une vie humaine humiliée et incertaine ? Si l'origine de tout pouvoir se trouve dans l'action, d'où vient

la faiblesse, l'incertitude de la vie — et son caractère trivial ? La vie pratique, quotidienne, serait la base de la pensée, de la puissance, de la splendeur humaine ? Mais cette vie nous apparaît si pauvre, si humble, si aveugle, que nous éprouvons encore le besoin de la revêtir d'illusions, d'ornements, de vêtements somptueux, ou tout au moins de la travestir dans l'étrange et le bizarre, avant de l'accepter.

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

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

Cette entreprise ne peut être accomplie — elle ne peut même pas être conçue — avec une autre méthode que la dialectique marxiste. Elle n'a de sens que dans et par le matérialisme dialectique. Philosophes et théologiens, sociologues et littérateurs, tous *acceptent*, sur le plan où ils se proposent, les idées et les sentiments qui leur sont transmis. Leur critique est abstraite, intemporelle. Ils ne peuvent pas situer les éléments de notre conscience dans le temps historique, en les reliant aux formations sociales successives, aux modes et aux styles de la vie. Ils peuvent décrire, non pas comprendre, encore moins juger et critiquer efficacement. La critique *sociale* du marxisme est seule capable de découvrir la genèse des « représentations » et des sentiments en découvrant leurs conditions, leurs fonctions pratiques, leur efficacité, et en analysant la part d'apparence et la part de réalité — de comédie et d'humain — qu'ils ont contenu et qu'ils contiennent. Elle peut mettre en rapport chaque « représentation », chaque symbole, chaque mythe, chaque concept, avec un âge de l'homme.

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

« Conscience de la vie » ? — Ces mots sont-ils justes ? Avons-nous conscience de notre vie ? Les mots qui nous viennent aux lèvres, les idées et les images dont nous disposons, sont-ils ceux qui nous permettraient d'avoir une conscience *vraie* de notre vie ?... Non ! Notre vie n'est pas réalisée, et notre conscience est fautive. Ce n'est pas

parce que notre vie reste aliénée. De fausses représentations apportent une conscience fautive d'une vie irréalisée ; c'est-à-dire qu'elles n'apportent pas la conscience de l'irréalisation (du degré d'irréalisation) de la vie humaine ; elles la présentent soit comme réalisable (et c'est la satisfaction vulgaire ou morale) soit comme irréalisable (et c'est l'angoisse ou le désir d'une autre vie).

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

Pendant que nous essayons de vivre, au moment où nous vivons, la religion, la morale, la littérature, les mots connus, nous apportent et nous imposent une image officielle de nous-même. La conscience « privée » se complète, dans l'individu, d'une conscience « publique » ; elles se pénètrent et se soutiennent réciproquement. La conscience « privée » renvoie à la conscience « publique », n'a de sens que par elle et inversement (1). L'une est aussi réelle — et irréelle — que l'autre. La conscience publique, pour l'individu « privé », contient les derniers éléments sociaux dont puisse s'accommoder l'individualisme ; et en même temps elle est chargée de mots trompeurs, d'images et d'idées mystificatrices. La conscience « privée » trouve dans la conscience « publique » des justifications, des explications toutes faites, des compensations. La vie individuelle oscille de l'une à l'autre. Le fameux dialogue du Je et du Moi n'est autre chose que le dialogue du public et du privé dans le même individu. Chaque fragment de cette conscience brisée, scindée, déchirée, répond aux questions que lui adresse l'autre. Et leur ensemble prend l'apparence d'un tout qui se suffit. L'homme privé s'inquiète sourdement, et la conscience publique lui répond qu'il a tort, que

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

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

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

tout va bien, qu'il est heureux — ou, au contraire, suivant les conjonctures les plus extérieures, qu'il n'y a rien à faire, qu'éternellement il est et sera malheureux. Elle se substitue à la question même. Jamais l'homme privé ne se demande véritablement « comment il vit », car il croit le savoir à l'avance ; il croit posséder la vie comme son bien ; il croit que le bonheur tient dans la main comme la monnaie quotidienne de ce grand capital, la vie.

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

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

Comment ces individus « privés » se sont-ils formés ? sous quelles influences ? — Comment ont-ils choisi leur orientation, leur métier ? — Comment se sont-ils mariés ? — Comment et pourquoi ont-ils eu des enfants ? — Comment et pourquoi ont-ils agi en telle circonstance de leur vie ?...

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

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

Les documents réunis jusqu'ici (et dont certains seront publiés dans la « critique de la vie quotidienne ») démontrent l'existence de secteurs complètement inconnus dans la vie sociale actuelle, et d'autant plus inconnus qu'ils paraissent plus connus, expli-

qués et représentés schématiquement suivant des « idées » suggérées par les idéologies dominantes (1).

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

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

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

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

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

Comment ces différents groupes sociaux emploient-ils leur argent ? établissent-ils leur budget (2) ? Comment emploient-ils leur temps,

1. — En particulier, la vie des femmes, l'organisation de leurs travaux, etc., constitue un de ces secteurs peu connus, expliqués officiellement suivant un schéma moral mystificateur (« vocation » de sacrifice, de dévouement — ou bien manque de sens moral et « vocation » de prostituée — suggère la conscience publique moyenne pour expliquer les vies féminines individuelles)...

2. — A la science économique-sociale, l'étude de la vie quotidienne peut apporter des documents d'une importance capitale. Par exemple, elle confirme ce fait, cette loi plutôt, établie par Marx : les classes n'impliquent pas seulement une différence quantitative (dans le chiffre des traitements, salaires et revenus), mais une différence qualitative (dans la distribution et l'usage des revenus). Ainsi, à Paris (prix de 1938) aux environs de 4 à

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

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

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

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

Elle contribuerait ainsi à dissiper certains mythes encore néfastes (par exemple : mythe économique de la richesse « naturelle » de la France — mythes culturels et spirituels de la clarté toute faite, de la

5.000 francs de loyer annuel, se situait une ligne de démarcation assez nette entre les logements médiocres et sans confort et les appartements beaucoup plus spacieux, clairs, mieux disposés et mieux outillés. Avec un supplément relativement faible, mais que le prolétaire ne pouvait donner, on passait du logement ouvrier ou très petit bourgeois, à l'appartement « classe moyenne ». Autres exemples : normalement ou même en période de marché noir, un costume de mauvaise qualité était vendu X francs, un très beau costume sera vendu une fois et demie plus cher et fera trois fois plus d'usage, avec beaucoup plus d'agrément. Dans les appartements bourgeois, l'équipement (frigorifère, machine à laver, etc.) permet de nombreuses économies. La vie prolétarienne n'est pas faite seulement de manque d'argent, mais aussi de dépenses inutiles et inévitables, de gaspillage.

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

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

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

Les revenus des classes aisées sont dans l'ensemble beaucoup mieux employés que les salaires de la classe ouvrière et de la paysannerie, à qui il manque toujours quelque chose pour s'élever à l'emploi *rationnel* de l'argent. Une augmentation relativement faible de revenus fait passer d'une catégorie dans une autre, en raison de ce qu'elle rend possible.

mesure spontanée dans la pensée française...) en montrant concrètement *ce qu'il y a de vrai* et *ce qu'il y a de faux* dans ces mythes...

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

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

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

Sur un tout autre plan, l'étude de la vie quotidienne éliminerait plusieurs mythes littéraires et philosophiques qui font partie des fictions décadentes et des facteurs de décomposition. — Par exemple le mythe de la *solitude humaine*. Les témoignages montrent très suffisamment que pour l'immense majorité des êtres humains, immergés dans la vie naturelle ou dans la vie sociale indifférenciée, la solitude est un besoin, une conquête. Pour le paysan, mêlé à la vie des choses naturelles, des animaux, de la terre, du village, il n'est point de solitude au sens « profond » et « métaphysique » de ce mot, non plus que pour l'ouvrier qui vit avec sa famille dans un logement étroit et connaît encore moins l'espace libre que le temps libre. Le paysan ou l'ouvrier peuvent être isolés : par accident ou par hasard, par maladie, par manque de moyens d'expression, etc. Ce ne sont pas des solitaires. Bien plus, l'ouvrier qui vit dans une ou deux pièces avec sa femme et ses enfants ressent le besoin de se recueillir,



d'être seul un instant avec lui-même pour réfléchir ou pour lire. Il ne connaît guère la joie de la solitude. Pour lui, le besoin de cette solitude est déjà un progrès, déjà une conquête. Les individus les plus « privés », les intellectuels, individualistes, séparés par l'abstraction et la scolastique bourgeoise de toute relation et de toute vie sociale, ont inventé la solitude. Au lieu d'y voir un moment, et l'occasion d'une prise de conscience approfondie des relations humaines, ils l'ont transformée — suivant le schéma métaphysique habituel — en un absolu. Et puis, lyriquement ou romanesquement, ou philosophiquement, ils se sont plaints, ils ont gémi ; ils se sont révoltés — vainement — contre l'aliénation métaphysique entretenue par leur attitude devant la vie, à la limite de la conscience « privée », dans le néant humain de leur « existence »... Pour eux, la fiction de la solitude devient réalité. Pour eux « seuls » !

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

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

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

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

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

La vie nous apparaît d'un côté comme un immense fourmillement d'êtres et d'actes obscurs, aveugles, sans éclat — et de l'autre dans

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

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

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

NOTES ECRITES UN DIMANCHE  
DANS LA CAMPAGNE FRANÇAISE

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

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

Les villageois grecs eurent des fêtes, des cérémonies religieuses ; les dates de ces fêtes étaient fixées par le calendrier rustique. La saison religieuse par excellence était, semble-t-il, l'hiver, qui reste dans nos campagnes la période des réunions, des veillées. À l'entrée et à la sortie de la saison hivernale — dans la Grèce classique sortie de la Grèce archaïque — se trouvaient encore quelques-unes des fêtes les plus importantes : les Pyanepsies, à l'automne ; les Anthestéries, au moment du printemps ; les Thalysies, festin servi à la déesse de l'aire, auquel prenaient part tous les habitants du village, étendus sur des jonchées de roseaux et de pampres, et mangeant le *θαγύσιος*, le pain fait de blé nouveau.

Ces fêtes campagnardes consistaient essentiellement en un grand repas ; les paysans festoyaient, couchés sur les *ιστιβάδες* ou jonchées,

et dans des lieux déterminés dans le cadre des bois, des montagnes, des sources, des rivières.

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

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

Aux festins s'ajoutaient des réjouissances variées danses, mascarades au cours desquelles garçons et filles échangeaient leurs habits, se revêtaient de peaux de bêtes ou de masques — mariages simultanés pour toute une génération nouvelle — courses et jeux sportifs, concours de beauté, joutes burlesques ; les communautés voisines et rivales, ou bien les hommes et les femmes, comme des corporations à la fois associées et concurrentes, faisaient assaut de quolibets ou d'injures bouffonnes. Rixes et orgies terminaient la fête.

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

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

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

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

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

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

Expressément, les communautés rurales associent la nature aux réjouissances humaines. La nature est peuplée de puissances « mystérieuses », c'est-à-dire humaines et proches, mais en même temps fantasques, lointaines et dangereuses, distinctes et en même temps immergées dans une ténébreuse unité. Si la fête a lieu, c'est que la nature et ses puissances ont été bonnes, favorables, régulières, amenant selon le cycle favorable et prévu les pluies et le soleil, le froid et la chaleur, les saisons et les travaux (les oiseaux, qui vont et viennent avec les saisons, apparaissent comme les signes prophétiques et magiques de cet ordre). La réunion de la communauté, pour accomplir cet acte si simple de manger et boire, prend ainsi un sens magnifique, qui amplifie la joie. Dans la fête, la communauté accueille la Nature, se réjouit de ses dons ; et plus encore l'associe, l'enchaîne à la communauté humaine. La régularité des fêtes et des travaux du calendrier rustique qui représente la régularité des actes humains — leur exécution ponctuelle — semble garantir, assurer la régularité de l'ordre saisonnier. Très vite, sinon dès le début, la fête paysanne prend un sens éminent ; elle n'est pas seulement joie, communion, participation à la vie dionysiaque. Elle apparaît aussi comme une coopération à l'ordre de la nature. — Les mariages simultanés « représentent » la fécondité de la nature et, en même temps, ils l'assurent, la fixent, préformant et enchaînant l'avenir (c'est ainsi que certains rites polyvalents eurent un aspect magique, un aspect sym-

bolique et un aspect de jeu ; celui-ci primitivement subordonné devait par la suite passer au premier plan et déplacer les aspects irrationnels de l'acte ; la balançoire, par exemple, fut à la fois un jeu associant les sexes, un rite de fécondation, un acte symbolique...).

Les « sacrifices » dont chacun se charge pour la fête — les dons, la contribution de chaque famille, de chaque ménage — apparaissent alors comme un gage pris sur l'avenir. Refuser cette participation, c'est se mettre à l'écart de la communauté — et c'est risquer d'interrompre le cours normal et fécond de la nature et de la vie humaine. C'est attirer sur soi le mauvais sort et pour commencer les malédictions magiques de ceux qui ramassent les offrandes. Dans la campagne française, aujourd'hui encore, les enfants ou les jeunes ou les pauvres, exerçant les derniers droits qui subsistent de la communauté paysanne ancienne, vont, lors de certaines fêtes, de maison en maison, quêtant (de l'argent, des œufs, de la farine, du sucre...) pour leurs festins ; ceux qui refusent sont maudits rituellement, selon des formules traditionnelles sécheresse sur leurs terres, épidémies sur leurs troupeaux...

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

Il semble clair d'ailleurs aux membres de la communauté rurale, que les dons les plus grands ont le plus d'efficacité ; la participation la plus active à la fête qui fixe l'avenir attire en échange les bénédictions les plus intenses, et confère du prestige, de l'influence, du pouvoir. Par les dons à la communauté, les riches (lorsque se différencie la propriété privée) font ainsi accepter leur richesse et la consolident. Ils l'accroissent même par le prestige social qu'ils atteignent. Les propriétaires deviennent à la fois puissants, bénis — et haïs. Ils contiennent la chance et la puissance de la communauté. Ici, le sociologue sent se déplacer l'objet de son étude on passe du plan de la magie au plan du « mystère social », c'est-à-dire de la religion ; du rapport de l'homme avec la nature à la formation de la société humaine différenciée, scindée, sans communauté sinon fictive...

Primitivement donc, l'ordre humain et l'ordre de la nature semblent tressés, liés d'un lien « mystérieux » (mais qui paraît à ces simples paysans la chose la plus immédiate, la plus naturelle de leur monde). La tradition paysanne n'est stricte jusqu'à la routine que

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

La Nature associée à l'homme, c'est d'abord la Terre. La Terre, dans les magies et les religions qui accompagnent le devenir de la civilisation occidentale, se représente humainement et sexuellement La Terre-Mère, blessée et labourée par l'araire, et ensemencée — comme la femme — par l'homme. Et d'ailleurs la Terre, étant à la fois terrible et féconde, reçoit les morts et s'engraisse des cadavres.

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

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

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

Et c'est la Terre « qui seule enfante les êtres, les nourrit, puis en reçoit à nouveau le germe fécond » (1) qui fournit les âmes. Les Athéniens de l'époque classique, selon une de leurs plus anciennes traditions, semaient encore des graines sur les tombes nouvellement fermées — comme nous apportons des fleurs. Dans leur demeure provisoire, la Terre — mère et tombeau —, les morts continuent de participer à l'ordre, à la régularité des saisons et des occupations humaines. Larves étranges, ils agissent encore, ils vivent encore, et se préparent à revivre. Ils font encore partie de l'ordre ; ils peuvent le troubler. Par des honneurs, par des rites funèbres — qui garantissent l'ordre et en font partie — par des libations et des sacrifices, la communauté se rend ses morts favorables. Et dans ces offrandes, les fruits de la terre — le vin, les feuillages, les fleurs, les gâteaux de blé — ont un rôle essentiel.

La communauté rurale est donc aussi une communauté avec les morts. Et parmi les fêtes des vivants s'introduisent les fêtes des morts. Dans l'état de faiblesse humaine devant la nature, l'inquiétude double la joie, puis se précise, se confirme, devient anxiété, et l'anxiété a

1. — Eschyle, *Les Choéphores*, 128.



aussi ses fêtes funèbres et ses exaltations. Et les familles de riches, de propriétaires, qui pèsent sur la communauté, cherchent toujours à se justifier par le passé — par les ancêtres fictifs ou réels, les héros, les tueurs de monstres, les fondateurs ou prétendus tels des cités, les découvreurs des techniques. Les fêtes funèbres deviennent les fêtes privilégiées des rois morts et des héros. La joie dionysiaque cède devant la terreur. La vie humaine se déchire, elle entre dans le dur et inévitable devenir de l'aliénation.

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

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

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

— du côté de la nature, par tous les cataclysmes, et plus encore par la crainte qui amenait la ritualisation et l'accomplissement des actes non plus pour l'entretien et l'exaltation de la vie, mais pour la forme sacrée et le pouvoir magique de l'acte accompli selon cette forme ;

— du côté de la vie sociale par la différenciation et l'inégalité

croissantes. La formation simultanée de la famille isolée de la communauté, de la propriété « privée » hors des disciplines collectives, et du pouvoir sur la communauté de certaines familles et de certains individus, détruisait du dedans cette communauté. La crise de la communauté, sa dislocation, la détresse de la plupart de ses membres accompagnèrent le progrès technique et la différenciation sociale. Il nous est difficile d'imaginer la stupeur des membres de l'antique communauté devant ces faits sociaux qui se passaient autour d'eux et qu'ils ne pouvaient comprendre. N'oublions pas que, par leurs dons et leurs « sacrifices » proportionnés à leur richesse et à leur influence, les chefs devenaient plus influents tout en paraissant les dépositaires de la puissance appartenant à la communauté. Ceux qui décomposaient la communauté semblaient en concentrer la réalité « profonde » ; ils asservissaient la communauté tout en paraissant la servir — en la servant même en un sens, puisqu'ils la défendaient, puisqu'ils représentaient le progrès technique et détenaient seuls la pensée, la réflexion, la sagesse, la prudence, le sens des responsabilités, la prévision virtuellement rationnelle. Le processus social se trouvait masqué par ses propres conditions. Comment ne pas l'attribuer à des causes « mystérieuses », extérieures à la vie quotidienne : à des fautes originelles, à des punitions surnaturelles, à un incompréhensible « destin » ? Le mystère social en devenir — réalité échappant à la conscience des hommes, encore qu'ils en fussent les acteurs et les auteurs — tendait à devenir mystère religieux ; et la religion se superposait, sans d'ailleurs la détruire, à la magie. Les Chefs, les Rois se faisaient bénir par la communauté qu'ils opprimaient, c'est-à-dire par ses dieux, en assurant (curieux mais perpétuel mélange d'illusion et de réalité) à la fois l'ordre cosmique par leurs fonctions magiques et l'ordre humain par leurs fonctions politiques.

(Mais de nos jours dans ces villages et bourgs tranquilles, au croisement de ces chemins qui sillonnent la campagne française depuis des milliers d'années, comment devient-on un notable, un homme considéré, un conseiller municipal ou général, un député ? Si la contrée ne contient pas de centres urbains et si les partis ouvriers n'ont pas d'influence, c'est encore aujourd'hui par les dons à l'Eglise, aux sociétés de bienfaisance, à la commune, aux sociétés sportives ou aux sapeurs-pompiers, que le parvenu se fait accepter et consolide sa clientèle et son influence. Et cela en dehors de toute « politique » — c'est-à-dire précisément par le processus le plus ancien de la poli-

tique, encore inconscient comme il le fut pendant tant de siècles. Il est entendu que, sauf accidents aussi étranges qu'un bouleversement de la nature (guerres ou crises), la prospérité des notables accompagne la prospérité générale ; elle en est la cause ; tout le monde en bénéficie dans le village ou le canton par les dons, les bienfaits, et parce que le gros paysan ou le gros commerçant « fait travailler » les pauvres gens. Ce sont des hommes bénis — par les dieux et les autres hommes. Ils ont leur place à l'Eglise. Ils sont bénis publiquement et en même temps haïs, objets de mille aigreurs refoulées et « privées »...

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

Il en est résulté un vaste dépouillement de la vie quotidienne dans nos campagnes, par la religion, par l'abstraction, par la vie de « l'esprit », par la vie politique lointaine et « mystérieuse »... On lui a peu à peu arraché — pour le lui présenter hors d'elle-même — tout ce qui faisait autrefois sa splendeur élémentaire, sa grandeur

naïve et native. Le progrès *réel, immense par certains côtés*, a été durement payé.

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

Elle est toujours là, non pas inchangée, mais plutôt dégradée, humiliée, en proportion même de ce qui est par ailleurs le progrès de la science et de la conscience. Par exemple dans ce village quelconque de France... Le réseau des routes et des sentiers, des clôtures et des haies emprisonne une terre qui n'est point rebelle, une terre docile, facile, qu'animent à peine quelques ondulations présageant les montagnes lointaines. Des fermes éparses et puis, autour de l'église et du cimetière, quelques maisons groupées, le village. Pays vert ; des prairies, ruisselantes des pluies d'automne...

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

mune reçoit leurs os. Le mythe de la communauté avec les morts continue, simplement dégradé, affaibli, refroidi, lié à de vagues affirmations, abstraites et intraduisibles en actions sensibles, sur les « âmes »...

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

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

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

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

1. — Dans le drame romantique et le mélodrame, les grands crimes, les trahisons, les parricides, s'accomplissent au milieu des éléments déchaînés, l'orage, la tempête (cf. : le 3<sup>e</sup> acte de *Trente ans ou la vie d'un joueur*). La suite de cet ouvrage comprendra une étude sociologique sur le mélodrame, son rapport avec la vie et sur le fait curieux qu'un vaste public,

Un peu partout, la notion mystique du « sacrifice » reste vivace ; si quelques-uns tentaient de l'oublier, guerres et drames sociaux viendraient à nouveau l'actualiser. Mais elle n'a rien gagné en vieillissant ; et c'est assez indistinctement que se sentent « sacrés » les sacrifices. Les parents font des « sacrifices » pour élever leurs enfants ; on « sacrifie » aussi à l'avenir une part du présent, en économisant sur les gains, en « plaçant » ses économies ou en contractant une « assurance ». Par ailleurs, on continue à préparer l'avenir par un échange de prestations avec le surnaturel qui l'engage proportionnellement à ce dont on s'est privé pour lui — dons, aumônes, souffrances offertes, mérites acquis devant les hommes et devant les dieux... (1).

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

au début du xx<sup>e</sup> siècle, a cessé de comprendre le mélodrame ; certains mythes, certains postulats moraux impliqués par le mélodrame et encore « vécus » au temps du romantisme ont assez brusquement disparu de la conscience...

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

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

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

A l'incertitude paysanne devant la nature vient se superposer — comme la religion à la magie — l'inquiétude de plusieurs autres groupes sociaux devant les faits humains, économiques, politiques. L'ignorance des lois sociologiques, l'impuissance à agir autrement que par le mensonge et la ruse politiques, en même temps qu'une sorte de contamination directe par les mythes et les rites, nourrissent et font vivre l'idée du destin et de la prédestination ; des masses d'individus (dont chacun se croit libre et conscient), des groupes entiers réagissent devant les faits humains comme les ruraux devant les faits de la nature ; ils acceptent comme une fatalité les guerres et les crises, implorent de leurs dieux la fin de ces fléaux, remercient ou maudissent les puissances célestes.

Et dans la vie elle-même, dans la vie quotidienne, d'anciens gestes, des rites immémoriaux, se perpétuent inchangés ; encore que cette vie ait été dépouillée de sa beauté. Il reste la poussière des mots, les gestes morts. Rites et sentiments, prières et formules magiques des vœux et des malédictions, sont devenus abstraits parce que détachés de la vie, donc « intérieurs » comme on dit dans le vocabulaire des justifications. Les convictions sont moins fortes, les sacrifices moins profonds, moins ardents. On s'en tire — mal — à moins de frais. Les joies sont de moins en moins fortes. Seule n'a

pas diminué l'antique inquiétude, le sentiment de la faiblesse, le pressentiment du risque et du danger. Cette antique inquiétude est devenue souci, angoisse. La religion, la morale, la métaphysique ne sont que les fêtes « spirituelles » et « intérieures » de l'angoisse humaine, les canaux dans lesquels on dirige (vers quels gouffres ?) ce flot noir de l'anxiété.

Et si la beauté a disparu de la vie quotidienne, où se retrouve la grandeur des héros *mystiques* ? Il n'y a plus guère de héros mystiques. Les calculs se font au rabais. Un petit sou pour le paradis. Un peu plus (le moins possible !) pour que les « pauvres », dont la puissance réelle croît et se montre, restent tranquilles...

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

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

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

L'église de campagne est petite, sombre malgré les murs blanchis au lait de chaux. Des fenêtres étroites divisées en petits carreaux sales, laissent passer une lumière plutôt blafarde. Petite, sombre, mystérieuse, un peu comme une grotte. Un parfum ambigu — côté familier, l'humidité ; côté étrange, l'encens — saisit les narines. La splendeur mystique et lointaine de l'encens transparait à travers l'odeur vulgaire du renfermé et de la moisissure. Déjà je respire, je cherche malgré moi, je déchiffre le parfum d'Orient, qui accablerait,



s'il était seul, mais qui mêle ici son appel mystique à l'humiliation quotidienne.

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

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

Ah ! voici mieux ou plus précis. Dans une niche assez large et creuse (une chapelle) deux statuettes de bois enluminé, face à face saint Blaise et saint Roch. Nous sommes dans un pays longtemps pastoral. Saint Blaise et saint Roch sont les petits dieux protecteurs des troupeaux. Malins, les habitants de P... ont cumulé la protection des deux saints. Au fond de la niche une peinture assez sommaire (fresque ou peinture sur bois ? impossible de voir dans la pénombre) figure les deux saints en houppelandes de bergers, leurs chiens à leurs pieds, en mains une houlette qui affecte vaguement la forme d'une crosse épiscopale. L'humidité a enlevé des pans de ciel, des morceaux de pâturages. Autour de la chapelle, une grille basse. Dans l'enceinte de cette grille, des pièces de monnaie, des billets mal pliés. Offrandes, sacrifices. Lors de leur fête, les paysans viennent brûler sous le nez des saints patrons quelques poils de la queue des vaches malades.

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

Mais voici, souveraine et pacifiante, à droite du maître-autel, voici la Grande Mère, qui s'est éloignée de la Terre dans le mystère céleste d'une virginité fécondée par Dieu seul, le Père de toutes choses. Vierge éternelle, elle se nomme cependant la Mère divine de tous les hommes — et aussi, suavement, la Porte du Ciel, l'Etoile du Matin, la Tour d'ivoire et la Consolatrice des affligés. Dieu est loin

et terrible le Père. La Vierge-Mère est proche. Mère absolue, jeune fille absolue, elle évoque mystiquement et poétiquement tout le féminin. Mère, elle accueille ses enfants. Vierge, elle rassure, car la virginité qui ne s'est encore donnée à personne appartient à tous. Grande déesse en voie de formation (ou de reviviscence) mais qu'une théologie prudente ramène au rang de médiatrice, elle attire la plupart des vœux, des suffrages, des prières.

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

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

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

Et dans le tabernacle, terrible malgré l'abstraction dans laquelle il se dissimule (un cercle de matière blanche, légère et sèche, sans goût et sans parfum), la Puissance unie à la Bonté-en-soi : Dieu, dans un don menaçant ! Qu'un sacrilège soit commis (ah ! les histoires que l'on raconte dans les pieux entretiens et les bulletins paroissiaux, les hosties qui saignent et qui parlent, les morts subites et les conversions imprévues...), qu'un sacrilège soit commis, et le monde pourrait s'effondrer dans le néant ! Le firmament, la voûte solide qui porte les étoiles s'écroulerait. Des anges terribles sonneraient la trompette de la fin des Temps. Car si Dieu n'accomplit pas ce dont il est parfaitement capable en tant que Père cosmique, Créateur vindicatif et vaniteux, Seigneur du ciel, Maître du bien et du mal, Trône de gloire érigé sur l'azur, l'or et les bank-notes, c'est parce qu'en tant que Fils, il se retient lui-même, freine sa Justice et sa Colère, et se montre également et en même temps très bon, très doux, très fraternel pour les petites familles humaines qui se traînent dans la vallée des larmes.

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

Eglise, Sainte Eglise, après avoir échappé à ton emprise, pendant longtemps je me suis demandé d'où te venait ta puissance. Je vois maintenant, plus sensibles ici d'être sordides sans le revêtement et l'envoûtement de l'art, tes secrets. Comme ils étaient naïfs ceux qui croyaient qu'avec quelques protestations et quelques sacrilèges ils en finiraient avec toi ! Les saints hommes ont dû bien rire des « libres penseurs » (tout en prenant les mines les plus offensées et sans laisser de côté, dès qu'ils pouvaient, les repréailles). Je vois maintenant la terrible profondeur, la terrible réalité de l'aliénation humaine ! Depuis tant de siècles, tu draines, tu amasses, Sainte Eglise, toutes les illusions, toutes les fictions, tous les vains espoirs, toutes les impuissances. Comme la plus précieuse des moissons, tu les engranges dans tes maisons et chaque génération, chaque époque, chaque âge de l'homme apporte quelque chose à tes greniers. Et voici devant moi les terreurs de l'enfance humaine, et voici les inquiétudes adolescentes, et voici les espoirs et les doutes de la maturité commençante et jusqu'aux frayeurs et aux désespoirs de la vieillesse, car il ne te coûte rien de dire que le soir du monde approche et que l'Homme déjà vieilli périra sans s'être accompli ! Des hommes se mettent un peu à l'écart de la vie pour pouvoir la dominer avec tout l'art fomenté par l'expérience de vingt siècles et plus. Et ces hommes ont l'air sacrés parce que sacrifiés à l'absolu ; et beaucoup d'entre eux le croient et même le sont en un sens... Et ils se penchent sur le premier souffle du nouveau-né et le dernier soupir du moribond, sur les questions de l'enfance, les craintes de la virginité et les troubles des adolescents et sur les anxiétés des misérables et même sur les douleurs des puissants ; partout où faiblit un homme, ils arrivent. Dans la vieille expérience toujours plus habile, dans le corps « spirituel » de l'église, tout sert — jusqu'aux doutes et aux hérésies, et aux attaques. Puissance illimitée d'absorption et d'accumulation de l'inhumain, elle est cela même et rien que cela. Oh, je sais ce qu'ils prétendent, parce qu'ils ont ici encore « assoupli » leurs positions pour tenter d'absorber l'adversaire. Après avoir dix fois condamné le « modernisme », l'Eglise se veut « moderne ». Ses serviteurs les plus subtils diront (ils le disent déjà) qu'elle résume la marche de l'homme vers le Divin, l'effort séculaire de l'homme pour aller au-delà de lui-même, ainsi que la lente révélation du divin. Non, vous n'êtes que l'aliénation de l'homme, l'arrachement à soi, la fascination. Je le lis sans fard sur les murs de cette église de campagne. J'y vois le résumé de votre histoire, qui est celle de

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

— Dimanche matin !

Par deux fois déjà la cloche a sonné, une première fois lente et débonnaire, puis à coups précipités, grondeurs, impérieux. Au loin, le son tremble mélancoliquement sur les prairies ; mais de près, dans les ruelles du village qui semble abandonné, c'est tout autre chose la grosse voix du père éternel tombe du haut du clocher sur sa basse-cour de maisons accroupies, les fouaille, contourne les coins, contourne les têtes, attrape les gens par les oreilles, vibre sous les crânes et dans les carcasses. Et en avant, troupe vieillarde et puérile !

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

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

Elle glisse sur le pavé froid, cette première forme noire, sans que bouge un pli de sa robe. Une veuve ! c'est une veuve ! tout le signifie en elle. Une paix d'une inexprimable fadeur, d'une inexprimable tristesse remplit sa tête poupine, se dépose au bas de ses joues flétries. Grasse et rigide, elle glisse sans bruit. Cette paix stagnante fut-elle jamais troublée ? n'est-elle pas née veuve ? On dit qu'elle est très

bonne pour l'église ; elle vient balayer, changer les ornements, enlever les fleurs pourries et apporter des brassées de fleurs fraîches ; elle se saoule d'humilité et d'effacement ; elle ramasse les ordures avec ses mains ; elle est — avec quel orgueil caché, sous le pieux mensonge de la modestie — la servante de cette maison sacrée.

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

Combien de vrais croyants ici, qui saisissent ardemment un *objet* de leur foi, et ne se contentent pas de gestes ? Peut-être cette fille, toute penchée en avant et crispée des coudes aux orteils sur sa chaise, et qui, fascinée, contemple le grand Christ, au corps rose taché par le sang des blessures ? L'œil hagard un peu de cette fille contraste avec la paix, la paix déjà inexprimablement lasse de son visage. Encore une veuve par vocation, ou une vierge éternelle ? Par quels sacrifices s'achète-t-elle cette paix des vrais croyants, confiance innocente en l'avenir terrestre et céleste, petite âme dans les bras du Père, petite brebis sous la houlette du berger ? Paix abjecte, qui n'est pas conquise ; toutes les privations, tous les conflits, mais ignorés et dédaignés ; puérilité perfectionnée, justifiée, précoce anéantissement ; je te reconnais, paix abjecte de mon enfance ! Pour se délivrer, pour consumer cette cendre, que de tourments ! Ils diront que le vrai croyant n'est pas sans conflits, que la foi sort de l'angoisse ? De quelle angoisse ? Oui, peut-être, de celle qui pourrit dans sa paix marécageuse, mêlée à cette paix parce que les profondes « privations » sont indiscernables des certitudes mystiques ! Ils devraient pourtant savoir que l'angoisse naît à la place de la foi, lorsqu'on s'aperçoit que la foi n'existe même pas, que c'est une illusion, qu'il n'y a pas d'objets de la foi, seulement le néant ; et que la foi partie laisse le poison du néant dans le sang. Alors l'homme séparé et privé de l'humain par sa foi d'enfance cherche désespérément

ment un chemin et un lien avec la vie ; il tourne encore autour de l'illusion perdue ; dans son besoin de foi, il s'angoisse, cherche encore à croire sans y parvenir. Ils mentent c'est la foi qui produit l'angoisse, douloureuse cicatrice, néant devenu agissant...

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

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

En un sens, la formule catholique se révèle plus complexe, plus riche que la tragédie. Quel poème dramatique, par lequel chaque spectateur est mis en question, empoigné s'il n'est pas insensible ou immunisé, ne serait-ce que par le style et le déroulement des images — obligé de participer, entraîné par les sens jusque dans les significations théologiques ! Encore ici manque-t-il la musique et la splendeur mystique des vitraux et le cérémonial somptueux. Quel art de la fascination, joint à l'art de la domination ! Et la souplesse de cet art ne supporte jusqu'ici aucune comparaison. Messes de mariage, messes des morts, messes des camps et des veilles de batailles, messes solennelles dans les cathédrales (je décrirai un jour, minutieusement, une cathédrale...), messes basses des églises de banlieue et des villages... Oui, partout où quelque chose de l'homme naît ou bien finit, vulnérable comme l'enfant ou l'amour, menacé comme le guerrier ou le paysan, partout vient se jouer la divine tragédie. Un banc, une caisse servent de théâtre aussi bien que le plus somptueux autel de marbre.

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

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

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

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

Je ne veux pas m'indigner. Seulement comprendre « leurs » secrets. *Et Verbum Caro factum est.* De nouveau l'abstraction, le symbole, avec l'indication saisissante de son mélange à la vie. Le

Verbe, le mystérieux Mot des Mots sacrés et magiques, se fait chair !  
La parole se fait langue, se fait bouche ?

Admettons.

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

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

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

Je me souviens d'une époque où je les haïssais parce que je les aimais encore, au sortir d'une adolescence qui avait connu plus d'une saison en enfer. Et je continuais à fréquenter les églises et les prêtres, avec des projets diaboliques de vengeance. Les plus terribles violences me paraissaient beaucoup trop douces, trop simples. Certains petits sacrilèges, dont se contentaient mes amis, me paraissaient absurdes (c'était le temps où Breton accrochait un crucifix à la chaîne de la chasse d'eau dans ses cabinets et croyait exterminer le christia-



nisme). Je méditais des entreprises plus vastes — et tout aussi naïves. J'étudiais l'histoire de l'Eglise, avec l'espoir de retrouver une hérésie de derrière les fagots, que l'on pourrait ranimer, rendre vivace et inassimilable, et lancer sur l'Eglise pour la torpiller. Jansénius ? Trop sec, terriblement petit-bourgeois du XVII<sup>e</sup> siècle ; et par la puissance d'ennui, l'Augustinus dépasse de beaucoup la Somme Théologique elle-même. Une seule hérésie me plaisait. Chacun peut constater à quel point l'esprit est absent de l'Eglise ; il ne paraît que sous la forme d'un équivoque pigeon, et comme un excellent professeur de langues vivantes. Je me proposais donc de retrouver le culte d'un Esprit aussi vivant, aussi présent que les autres personnalités de la Trinité divine. J'aurais montré que l'incarnation du Fils ne suffit pas au salut du monde (ce qui saute aux yeux) et annoncé la prochaine venue de l'Esprit, sa future incarnation. Prophète de l'Esprit, j'aurais porté le feu de ma prédication au sein même de l'Eglise, au nom d'un dogme négligé. Rien ne m'aurait coûté — aucun « sacrifice » — pour propager cette hérésie à laquelle, suprême astuce, je n'aurais même pas cru ! J'aurais voulu en devenir le martyr, pour me venger.

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

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

temps des printemps et joie éternelle, Montée du Soleil, immense cortège des résurrections, ascension de la vie, et aussi douleur, mort immortelle de toutes les formes et de tous les instants dépassés, hivers et vieilleses, cataclysmes et massacres, des milliards de tragédies dans la Tragédie cosmique...

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

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

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

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

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

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

Ainsi le catholicisme se montre dans sa vérité historique un « mouvement » plutôt qu'une doctrine, un mouvement très vaste, très assimilateur, qui ne crée rien mais en qui rien ne se perd, avec une certaine prédominance des mythes les plus anciens, les plus tenaces, qui restent pour des raisons multiples acceptés ou acceptables par l'immense majorité des hommes (mythes agraires).

L'habileté mystificatrice de ce « mouvement » se mesure à ce fait, qu'il a su se donner l'apparence d'un dogmatisme rigide. Or, il est précisément le contraire (comme un enfant malin, il bouge en criant qu'il ne bouge pas !) Et c'est à l'abri de cette apparence qu'il

opère ses rafles. Et tous ceux qui critiquent le « dogmatisme catholique » au nom de la libre pensée et de l'individualité indépendante sont d'impayables naïfs.

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

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

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

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

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

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

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

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

Au ras du sol rampe encore la vie de chaque jour, pendant que les moments « supérieurs » s'éloignent dans les profondeurs stratosphériques. La religion fait « boule de neige » avec toutes les impuissances pratiques des êtres humains, et ce bloc est immense ; elle est là dans l'infini détail de la vie, connaissant, provoquant la faiblesse, aspirant la substance positive de cette vie quotidienne *dont elle condense l'aspect négatif*. Devant chaque événement de la quo-

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

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

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

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

On sait maintenant que le marxisme veut transformer le « monde » (non plus l'interpréter). Encore faut-il bien comprendre ce mot, le « monde ». Il ne s'agit pas seulement d'intensifier la production, de cultiver de nouveaux espaces, d'industrialiser l'agriculture, de construire des usines géantes, de changer l'Etat et ensuite d'en finir avec ce « monstre froid parmi les monstres froids ». Ce sont là des moyens.

Quelle est la fin ? C'est la transformation de la vie jusque dans le détail, jusque dans sa quotidienneté. Le monde est l'avenir de l'homme parce que l'homme est le créateur de son « monde ». Et le problème n'est pas seulement de changer l'idée de l'homme, de fonder et de placer au sommet de la culture l'idée de l'homme *total*, nature et conscience, instinct et lucidité, puissance sur les choses et sur ses propres produits. Le problème n'est pas seulement d'atteindre l'unité dialectique des connaissances, de réunir en un ensemble ency-

clopédique ordonné et rationnel les résultats de toutes les sciences. Il n'est pas seulement de former un nouveau type d'hommes ou d'établir de nouveaux rapports généraux entre les hommes.

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

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

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

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

## LES POSSIBLES

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

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

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

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

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

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

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

La vie s'est « améliorée » et l'on ne peut donner entièrement

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

Cependant, l'idée optimiste du « Progrès » manque de souplesse, de compréhension dialectique. Elle ne saisit pas les différents aspects du devenir humain. Le progrès a comporté *jusqu'ici*, a enveloppé certains éléments de régression. Spontané, objectif, comme un processus de la nature, ce « progrès » n'a pas été dirigé par une Raison. La pensée ne l'a que tardivement compris ; et c'est maintenant seulement que la Raison efficiente s'efforce de le pénétrer activement, d'en comprendre les lois et de le transformer en un progrès rationnel et sans contrepartie négative.

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

Contre les théoriciens naïfs du progrès continu et complet, il faut notamment montrer la déchéance de la vie quotidienne depuis la communauté antique, et l'aliénation croissante de l'homme. Contre les contempteurs du présent, contre les théoriciens du « bon vieux temps », les idylliques et les robinsonniens, il faut tout aussi fermement montrer le progrès accompli en connaissance et en conscience, en puissance sur la nature. Il faut surtout montrer l'ampleur, la magnificence des *possibilités* qui s'ouvrent devant l'homme ; et qui sont si réellement possibles, si proches, si rationnellement réalisables (une fois les obstacles *politiques* brisés) que cette proximité du possible peut passer pour *l'un des sens* (péniblement et terriblement inconscient) de la fameuse « inquiétude moderne », de l'angoisse devant « l'existence » telle qu'elle est encore !...

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

Une firme mondiale qui se proposait d'élargir le marché et de couler une firme rivale, entreprit, il y a quelques années, de distribuer gratuitement aux paysans chinois des lampes à pétrole. Les concurrents, moins « généreux » ou moins avisés, vendaient les

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

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

Ces faits sans intérêt littéraire, banals, pris d'ailleurs parmi des centaines de faits tout aussi significatifs, montrent que le « progrès » jusqu'à maintenant s'insinue dans les réalités sociales existantes, en les modifiant aussi peu que possible et suivant les strictes nécessités du rendement capitaliste. Il importe que les êtres humains « rendent », non que leur vie soit changée. Le capitalisme en respecte, autant que possible, les contours et la forme préexistants. C'est à contrecœur, pour ainsi dire, qu'il apporte un changement. La critique du capitalisme, en tant que « mode de production » contradictoire, agonisant par suite de ses contradictions, se renforce d'une critique du capitalisme comme distributeur de la richesse et du « progrès » qu'il a produits.

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

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

Comparez une maison « moyenne », dans une de nos villes, non pas à un palais pompeux et dérisoire ou à une de ces demeures sou-



vent si ridicules de la grande bourgeoisie, mais à une installation industrielle « moderne », une centrale électrique par exemple. Ici, la technique minutieuse, la clarté, la propreté éblouissante ; une puissance ordonnée condensée dans des appareils aux contours stricts. Ces machines sont tellement étonnantes de force dissimulée dans l'immobilité apparente que plus d'un écrivain a tenté de ressusciter à leur propos le sentiment du sacré, l'effroi devant tant de fétiches « puissants » et immobiles. Par contre, là, dans cette maison où se déroule la vie quotidienne de braves gens « moyens », la mesquinerie, l'inorganisation ; des coins et des recoins poussiéreux ; des meubles prétentieux et mesquins ; du bric-à-brac petit-bourgeois ; l'inutile absurde en même temps que le manque de l'utile et le culte de l'utile ; des pièces sombres ; des plumeaux, des balais, des tapis que l'on secoue par la fenêtre...

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

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

Comparez aussi une rue quelconque, avec ses petites boutiques, ses rangées de fenêtres aussi mornes dans leur succession que les tombes d'un cimetière, à tel monument criant de puissance et d'orgueil...

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

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

*« Entre les maisons de bourgeoisie, lourdes, osseuses, à qui leur structure sert d'ornement, le vent léger s'imprègne d'une navrante odeur de tilleuls. Dans le canal voisin, des milliers de grenouilles font entendre un coassement inlassable. Il passe des curés, des petites jeunes filles, des prisonniers, des chiens bassets. Les cloches sonnent à un clocher peinturluré vert et or. Il doit y avoir une erreur quelque part... »*

*« Et à un tournant de la rue, je la trouve, l'erreur ; je ne sais quel monument à je ne sais quelle victoire un conglomérat d'acier et de pierre, d'aigles rapaces et d'épées tranchantes, de muscles tendus et de visages butés... » (1).*

Telle apparut l'Allemagne à Pierre Courtade dès après la guerre. Mais cette erreur n'est pas spécifiquement germanique. Elle a été universelle. C'est l'erreur sur la puissance humaine, devenue volonté de puissance de quelques hommes. C'est l'erreur sur la puissance, mise hors de la vie, transposée sur le plan de la domination de l'Etat — *aliénée*. Et ce n'est pas en Allemagne seulement qu'éclate le contraste entre la situation pénible ou ridicule de la vie « privée » (jusque chez les privilégiés) et cette puissance qui ne devient « publique » que dans des formes et des manifestations absurdement extérieures. Aux usines d'une technicité étonnante (propriétés « privées » !), correspondent ces monuments qui concentrent *magiquement* le prestige de l'Etat et la puissance des Maîtres — et aussi les fêtes, les cérémonies, les rites d'une fausse grandeur — et encore les idées mystiques, les théories grandioses, les abstractions « officielles » — dont le seul sens est cependant de dire, d'exprimer et de trahir la « volonté de puissance ». La volonté de puissance ? C'est la puissance réelle, volée à la communauté (elle-même brisée, atomisée en individus « privés »), devenue puissance sur les hommes, érigée brutalement au-dessus des hommes, au lieu d'être puissance sur les choses. Alors elle cherche précisément à transformer les êtres humains en choses « privées » de toute conscience réelle, en instruments économiques et politiques. Elle s'exprime, hors de la vie qui se traîne dans sa faiblesse et son humiliation, en ces excroissances monstrueuses, devant lesquelles toute admiration est un holocauste à l'état naissant, en même temps qu'une niaiserie et un manque de goût.

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

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

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

Les campagnes disent surtout la dislocation de la communauté primitive, le faible progrès technique, la déchéance d'une vie humaine qui diffère de la vie antique beaucoup moins qu'on ne le croit généralement. Les villes disent la décomposition presque complète de la communauté, l'atomisation de la société en individus « privés », par l'action et le mode de vie d'une bourgeoisie qui, en même temps, eut l'audace de prétendre qu'elle représentait « l'intérêt général ».

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

naissante ? Comment se traduit-elle concrètement ? C'est précisément ce que devra dégager et décrire la *Critique de la vie quotidienne* dans son aspect positif.

Ce ne sont pas les littérateurs académiques, gens des beaux quartiers, ni les « populistes », en mal de pittoresques nouveaux, et dont la misère excite l'humeur descriptive, qui peuvent comprendre les cités industrielles et les quartiers ouvriers. Et ce ne sont pas non plus les faux rêveurs, « ceux qui imaginent à loisir des angosses sublimes, se régalent de folies, d'abîmes et d'autres évasions, quand la dure réalité emprisonne les corps, les esprits, les jours et les nuits de millions d'hommes et de femmes... » (Morhange). Parmi les rares expressions valables de cette réalité, rappelons ici les *Poèmes d'ouvriers américains*, traduits en 1930 par Norbert Guterman et Pierre Morhange. Écoutons Martin Russak, de son métier tisseur de soie

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

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

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

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

et Ralph Cheyney des paroles d'espoir

*Dans tes mains potelées, dans celles de millions de  
Bébés d'ouvriers — blancs, noirs et jaunes —  
Repose l'avenir du monde.  
Ouvre ta petite bouche et crie!...  
Tes petits doigts tendus comme des feuilles de fougères  
Doivent devenir durs pour manier le marteau, la pique, la pelle,  
Serre tes petits doigts roses comme des bourgeons,  
Et tête, tête fort, pour qu'ils deviennent forts,  
Et qu'ils brisent un jour le vieux monde où tu es né!*

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

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

Situation curieuse. Dans cette Amérique, pays d'un capitalisme à peine entré dans la crise générale et d'un impérialisme encore vigoureux, les écrivains ont su ouvrir les yeux sur ce qu'il y a de plus proche — la vie quotidienne — et y découvrir des thèmes dont la violence et l'originalité nous étonnent. En France, où la crise économique est déjà devenue crise politique, crise de la structure sociale et de la culture, crise de la vie (le peuple français commence à ne plus pouvoir, à ne plus vouloir vivre comme auparavant, encore que beaucoup se raccrochent à toutes les occasions de revenir en arrière...), les écrivains vont chercher *au loin*, dans l'irréel, le surréel, dans l'abstraction, dans la virtuosité technique pure, les thèmes et le contenu de leurs œuvres.

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

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

Impuissance ? Thèse partiellement fondée. La comparaison entre les œuvres américaines et les livres français qui s'inspirent d'eux, est assez significative. Les *Chemins de la Liberté*, de M. Sartre, révèlent un incontestable talent littéraire et surtout un don assez remarquable de fabrication ; le contenu n'a pas déterminé la forme ; l'écrivain français trop intellectualiste, trop abstrait, a d'abord voulu attraper la technique ; il est parti de la recette, du procédé, appelant même à son secours toute une métaphysique. Autant Faulkner se lit avec un intérêt vital, éveillant ces mille passions dont l'informe fourmillement s'agite sous la quotidienneté — cruauté, sexualité, étonnement, souci, etc. —, autant l'écrivain français se révèle froid, sec, surchargé de détails faussement concrets (notés avec la volonté et la conscience d'être concret !), sans passion, sans intérêt à la vie, sans jeunesse et sans maturité, et tout simplement ennuyeux.

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

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

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

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

Cette espèce humaine, si caractéristique de notre temps, n'a pas encore paru dans la littérature. Et cependant, quel pittoresque, quel

comique ! (Il faut avoir entendu tel vieux cheval de retour de l'idéalisme polémique apostropher un critique pourtant bien modéré « Malheureux jeune homme, vous insultez un vieux républicain ! », en se frappant la poitrine d'un air de pitié pour lui-même, d'effroi devant l'acte sacrilège, de regret pour les honneurs et les places que son long martyre ne lui avait pas encore valus...)

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

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

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

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

La nature exacte de la « privation » et le rapport de la conscience « privée » avec la conscience « publique » changent selon les groupes sociaux. Chez l'homme « cultivé » (celui qui a reçu ce que l'on nomme traditionnellement la « culture »), ce rapport subit une curieuse inversion. « Sa » pensée, « sa » culture font partie pour lui de ce qu'il y a de plus intime en lui. Il les emporte dans le silence de son cabinet de travail, dans le silence plus désertique encore de sa « vie intérieure ». Il tend à oublier que la pensée est humaine et non « privée ». Il appellera facilement « vie sociale » les relations de famille, d'amitié, d'intérêts, qui constituent précisément sa vie « privée ». Cette inversion de la conscience ne constitue pas une erreur absolue, car il n'y a pas d'erreur absolue. L'individu, au cours de sa formation historique, a dû « prendre sur soi » la pensée humaine. Et c'est un des sens du « Cogito » cartésien. Dans le cadre de l'individualisme, de la division parcellaire du travail et de la division sociale en classes, cet acte indispensable — « assumer » la pensée humaine — s'est traduit par une inversion de conscience, erreur (relative) dont les conséquences sont graves. L'homme « cultivé » oublie le fondement social de « sa » pensée. Il croit donc « rentrer en lui-même » à l'instant précis où il va chercher dans les mots et les idées qui lui ont été fournis le secret de sa conduite et de sa situation. Il va hors de soi (dans le sens de l'aliénation) au moment précis où il croit se



chercher et s'atteindre. Conséquemment, sa vie pratique et quotidienne, ses rapports *réels*, il les voit hors de soi. La structure de sa conscience tend à annihiler toute conscience véritable de « sa » vie. L'erreur de structure se traduit dans la vie individuelle par des conflits, par des erreurs « psychologiques » précises, par un décalage de la conscience (qui aggrave le retard naturel et inévitable jusqu'ici de toute conscience). Sans faire appel à une psychanalyse quelconque, cette erreur de toute conscience « cultivée » dans la structure individualiste permettrait d'expliquer certaines névroses légères, tolérées sinon entretenues, à peine « a-sociales » qui furent du domaine de la psychanalyse.

Pour atteindre une conscience de la vie *dans son mouvement* (sa réalité et ses possibilités inaccomplies), il importe d'abord, sans rien perdre de la culture, de briser la forme limitative, bornée, erronée, de cette culture.

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

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

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

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

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

— Lorsque arrivèrent les premiers documents sur les camps de concentration en Allemagne, ils montrèrent une horreur brutale : fous crématoires, squelettes vivants aux regards de fous, charniers, entassements gigantesques de cadavres. Les reportages. les photos. les films

ensuite, tous les témoignages « objectifs » — mais extérieurs au monde des camps de concentration — accentuèrent cette première impression ils semblaient révéler les atrocités en dehors de notre expérience, en dehors de la civilisation occidentale et de toute civilisation.

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

Le « Pourquoi ? » se posait déjà au cours même de l'expérience, en plein cœur du monde concentrationnaire. « *Ce qui caractérise la cruauté allemande, c'est une certaine systématisation de l'absurde, une certaine technique d'affolement de l'homme...* » (1). L'univers de l'absurde ! Dès avril 1945, un journaliste de talent en donnait une vision saisissante.

« *C'était toujours ainsi. Rien ne correspondait à rien. Un des aspects du sadisme hitlérien est d'enlever leur signification aux choses, de faire vivre ses victimes dans un monde déroutant... De ce point de vue, le voyage vers le camp de déportation est un chef-d'œuvre appelé infini qui dure une journée, confection soigneuse de paquets qui ne suivront jamais, courtoisie déroutante des S.S. qui à mesure qu'on se rapproche de la frontière se transforme en une brutalité sauvage...*

*Distribution de nourriture, mais pas de boisson. On leur avait demandé de se vêtir chaudement, mais à Neubourg on les fit déshabiller, nus complètement dans certains wagons, pas complètement dans d'autres... » (1).*

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

*« Il y avait derrière un comptoir plusieurs hommes qui nous distribuaient une chemise, un pantalon, une coiffure. C'étaient les vêtements de types qui avaient été arrêtés dans toute l'Europe. Une véritable rigolade... des pantalons de Cosaques, des chemises brodées de Tchèques, des chapeaux à plumes... le tout trop petit, trop grand, fripé, délavé, distendu. Quand nous nous sommes vus, nous nous sommes mis à rire, à rire ; on ne pouvait plus s'arrêter... » (2).*

Ensuite, ces hommes propres, désinfectés, douchés, sont conduits vers les baraques ignobles où s'agitent des ombres sur les châlits superposés, grouillants de vermine. Le supplice commence.

Dans un livre récent, Pelagia Lewinska explique comment elle dut rompre avec la façon de penser *morale* qui était la sienne jusqu'alors :

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

1. — Pierre Courtade, *Action*, 25 avril 1945.

2. — Henri Meggle, *Récit d'un rescapé*.

Et l'attention se concentrait, d'après l'auteur, sur cette terrible question « Qu'est-ce que le camp d'Auschwitz ? »

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

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

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

Ce contraste entre l'absurde sensible et la raison inconnue et cependant rigide qui gouverne l'ensemble a été exprimé également par Mme Lewinska :

*« C'était une idée bien mûrie, consciente, qui avait présidé à l'organisation du camp... On avait voulu abaisser, humilier en nous la dignité humaine, effacer en nous toute trace d'humanité, nous inspirer l'horreur et le dégoût de nous-même... Tel était le but, telle était l'idée... Ce qui avait d'abord paru négligence était de la perversité. Ce qui donnait l'impression d'un désordre était prémédité, ce qui semblait ignorance était du raffinement. On avait mis dans l'organisation d'un camp de concentration tout le talent de l'exactitude allemande, toute la brutalité absolue de l'hitlérisme... »*

Et M. David Rousset écrit

*« Dans la nuit, les hommes se massent sur cinq. La neige est partout. Les phares de la porte principale beuglent dans la tempête comme des cornes barbares et puissantes. 45.000 détenus montent vers la grande place. Tous les soirs, inmanquablement. Les vivants, les malades et les morts. Les injures rongent les lèvres et se taisent devant les dieux de la*

*porte principale. L'orchestre ironique et bouffon scande la marche lente d'un peuple hagard. C'est un univers à part. Cette vie intense des camps a des lois et des raisons d'être. Ce peuple de concentrationnaires connaît des mobiles qui lui sont propres et qui ont peu de commun avec l'existence d'un homme de Paris ou de Toulouse, de New-York ou de Tiflis. Mais que cet univers concentrationniste existe n'est pas sans importance pour la signification de l'univers des gens ordinaires. »*

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

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

Mais ces impressions, poussées au paroxysme dans « l'univers concentrationnaire », nous sont-elles inconnues, à nous, hommes de Paris ou de Toulouse, de New York ou de Tiflis ? Ne sont-elles pas précisément au fonds le plus constant, au soubassement de la vie quotidienne ?

A chaque moment de lucidité, nous connaissons la torture du « pourquoi ». C'est l'état « normal » de l'enfance, que continuent la poésie et la métaphysique (et nous savons comment nos poètes se réclament de l'enfance !).

Lucides, nous pressentons autour de nous — dans nos villes les plus « modernes » — le mystère social. Pourquoi ceci ? pourquoi cela ? L'habitude, la familiarité viennent émausser les curiosités et apportent non l'apaisement, mais une bienfaisante indifférence. Et cependant, combien de fois nous sentons-nous emportés par une puissance énorme, absurde et pourtant terriblement raisonnable ? Dans une usine, dans les bureaux d'une administration, dans un tribunal, à la caserne, ou tout simplement dans une grande ville, un mécanisme implacable fonctionne. Et la Raison humaine n'apparaît que comme une raison inhumaine, lointaine, terrifiante bar-

barie scientifique. En nous-mêmes, si nous ne sommes pas un de ces niais qui croient tenir la Raison parce qu'ils en prononcent le nom et qui pensent à elle en l'invoquant comme une déesse facile, la Raison ne pointe que pour provoquer le sentiment de l'absurde et poser la question en général sans réponse : « Pourquoi ? » Une raison humaine apparente couvre une réalité irrationnelle ; mais plus profondément encore, une absurdité apparente couvre une Raison inhumaine. Où cela ? mais autour de nous ; pas tellement dans nos campagnes que dans nos villes « modernes ».

Les témoins de « l'univers concentrationnaire » rappellent tous ou presque tous l'univers étrange de Kafka. Référence qui nous éclaire. « L'univers » de Kafka n'est pas, ne veut pas être extraordinaire, ne veut pas être un univers ; c'est la vie quotidienne — selon l'auteur — minutieusement décrite et saisie dans son essence. Comment interpréter le « Château » ? Ce pouvoir caché, méchant, minutieux, tracassier, qui mène le destin de K... dans le village dominé par le Château, est-ce celui de la bureaucratie ? de la Raison ? de la Providence ou de la Grâce divine ? Ces interprétations montrent combien facilement l'on passe du mystère social au mystère théologique ! Peu importe que ce soit l'un ou l'autre. L'essentiel c'est que la vie quotidienne de l'homme « moderne », dans les villes modernes, dans les cités industrielles (et surtout la vie de l'homme banal, du malheureux, du travailleur comme le K... du Château) soit *tragi-quement* dominée par les contradictions irrésolues et par cette contradiction pénible entre toutes de l'absurde et de la Raison, également inhumains, indivisiblement unis.

Et pour comprendre l'univers *quotidien* de l'homme moderne, ne faut-il pas abandonner les illusions de la morale et celles (qui font si profondément écran entre le réel et la conscience) d'une Raison favorable et d'une individualité accomplies ? Il semble que Mme Lewinska ait quitté ses illusions sans tomber dans l'autre illusion, celle d'un « autre monde »

*« Je ne peux qu'admirer l'habileté avec laquelle les Allemands avaient introduit dans l'organisation de la vie du camp la science moderne de l'homme. Ils avaient appliqué non seulement un système de conditions matérielles qui tuait les gens, mais encore ils avaient utilisé avec précision la science psychologique pour désorganiser l'âme humaine, pour détruire l'être humain moralement... Qui étaient les détenues d'Auschwitz ? Un ramassis, toutes les nationalités, toutes les confessions, toutes les classes sociales, toutes les catégories de délinquantes.*

*A côté d'une poignée de détenues politiques, il y avait des gens raflés dans les rues, dans les cafés, dans les trains, ainsi qu'au marché noir et dans les lieux de plaisir...*

« Cette masse de détenues était-elle un ramassis de fortune ? Rien n'était fortuit à Auschwitz. Les Allemands tenaient à ce que nulle communauté ne pût être formée au camp... Ils créaient consciemment une jungle où l'égoïsme brutal, la ruse, le manque de tous les égards envers les êtres physiquement plus faibles, étouffaient le sens de la solidarité humaine... »

Et voilà peut-être la vision véridique du camp de concentration, celle qui résume l'expérience

« Dans cette jungle qui représentait une image sociale condensée du III<sup>e</sup> Reich, les scrupules humanitaires, les délicatesses devenaient une ridicule faiblesse, tandis que la lutte bestiale pour la vie devait produire une « élite » du camp, à l'image de celle qui gouvernait en Allemagne. Les hommes ayant un sens social développé, les gens d'un certain niveau culturel ou idéologique, devaient périr écrasés par une animalité aveugle et primitive, et payer ainsi pour leur esprit plus subtil, pour leur générosité qui portait dans le langage hitlérien le nom de faiblesse et d'infériorité...

« Comme dans un petit Etat, une organisation sociale est créée qui repose, pas du tout fortuitement, sur la théorie hitlérienne du peuple, des maîtres et de l'Etat.

« A la base, une grande masse grise d'esclaves travaillant dur. Au sommet la classe des dirigeants : les détenues fonctionnaires, toutes-puissantes, ayant sur la masse le droit de vie et de mort ; bien nourries, bien logées, possédant même le droit à l'amour (des S.S. et des détenus). »

Et voilà Auschwitz, cité capitaliste

« Si les conditions matérielles du camp s'amélioraient c'étaient les couches supérieures qui en profitaient : celles qui possédaient toutes les richesses — les dépouilles des esclaves. Les ouvrières et travailleuses agricoles continuaient à coucher dans les mêmes baraques, continuaient à travailler dur, à être battues et à crever. » (1).

Que les camps de concentration aient eu d'autres significations, qu'ils aient assouvi le sadisme hitlérien, qu'ils aient amassé des millions d'otages virtuels, etc. — c'est possible. Mais la signification

dominante, essentielle, semble bien être celle-ci le fascisme représente le cas limite du capitalisme — et le camp de concentration la forme extrême et paroxystique, le cas limite de la cité moderne, de la ville industrielle.

Les intermédiaires entre nos villes et le camp de concentration peuvent être nombreux le coron des mineurs, les baraquements des villages provisoires pour ouvriers, les villages des travailleurs coloniaux... Le rapport n'en existe pas moins !

Et c'est bien dans l'expérience du tragique le plus sombre — dans l'apparemment exceptionnel, dans le paroxysme de l'absurde, dans le conflit le plus pathétique entre l'homme et une Raison encore inhumaine — que vient de se révéler l'essence même de *notre* vie quotidienne, de la vie quotidienne la plus banale. Comprendront-ils, ceux qui n'ont pas su regarder autour d'eux ? Sauront-ils maintenant comprendre les villes et la vie « moderne » à la lumière cruelle des camps de concentration ? — et sauront-ils comprendre en quelles monstrueuses réalités peuvent se transformer les *possibilités* de l'homme et de la Raison ?...

Jusqu'à maintenant les possibilités humaines n'ont été distribuées que parcimonieusement, alors que les « masses » — la communauté humaine — les fondent par leur travail.

Par un manque d'imagination qui vient d'un manque de raison (dialectique), la plupart des gens (parmi les « masses » elles-mêmes...) ne pensent pas que les choses puissent devenir profondément différentes de ce qu'elles sont. Ils croient facilement que toujours, à la même place, il y aura la même petite boutique — ou une boutique semblable —, la même maison, le même champ.

Le possible a parfois stimulé l'imagination des écrivains. Ils ont rêvé ; ils ont « anticipé ». Et qu'ont-ils imaginé ? des palais fabuleux, des édifices, des cités de plaisirs, des randonnées cosmiques. Combien ont cherché à se représenter ce que deviendrait la vie quotidienne, si elle se trouvait peu à peu haussée au niveau de ce que permettent la technique moderne et la science ? si la richesse et la puissance ne se trouvaient plus hors de la communauté ? si les excroissances monstrueuses, l'art pour l'art, la pensée pour la pensée, la puissance pour la puissance sur les hommes disparaissaient ?

Mais si nous voulons, à notre tour, « anticiper » et former une image de l'avenir, il faut nous garder d'une erreur puérole attribuer à l'homme futur, conçu d'après ce que nous sommes, simplement une quantité plus grande d'appareils et de moyens mécaniques.



Nous devons aussi pressentir (et c'est beaucoup plus difficile et complexe) des changements *qualitatifs*, des modifications dans la qualité de la vie — et avant tout *une autre attitude de l'être humain vis-à-vis de lui-même*.

Notre civilisation, comme toute réalité, a avancé par bonds inégaux, saccadés ; avec des détours, des sinuosités, de brusques tournants.

Les sciences de la nature ont progressé les premières. Pour des motifs très divers, certains secteurs de la connaissance et de la vie sont restés en arrière. Les sciences de la réalité humaine (médecine, physiologie et psychologie — histoire — économie politique et ses applications, etc.) retardent encore sur les sciences de la nature. Quant à la vie pratique et quotidienne — secteur fondamental cependant — elle retarde à tel point qu'elle peut apparaître souvent inchangée ou seulement dégradée.

En certains moments privilégiés de lucidité ou d'action, un nombre de plus en plus grand d'individus peuvent participer à la science, à la puissance (technique) sur la nature, à la puissance politique (organisation, Etat, vie politique). Ces individus, exceptionnellement, arrivent à penser à l'échelle de l'Homme total — à l'échelle des Possibles. Mais pour ces individus eux-mêmes, en dehors des mouvements privilégiés, la masse des instants reste à un niveau incroyablement inférieur. Le contraste entre le possible et le réel, ce contraste historique et social, se transfère donc à l'« intérieur » des individus les mieux doués ; il y devient conflit plus ou moins conscient entre la théorie et la pratique, entre le rêve et la réalité ; et ce conflit est cause d'inquiétude et d'angoisse, comme toute contradiction irrésolue ou paraissant insoluble.

Quant à la foule des êtres humains, elle ne participe au réel et au possible que par un travail parcellaire, monotone, dont chaque individu voit mal le résultat d'ensemble et le sens. Des formes nouvelles de communauté s'esquissent — dans l'action, dans la politique — mais ne sont pas encore chez nous, en France, consolidées, entrées dans la vie, sauf pour les plus avancés et les plus lucides parmi les « militants ». Dans leur travail comme dans la vie « privée » et leurs loisirs, la plupart restent prisonniers de cadres étroits ou désuets. Même inquiets ou mécontents, même s'ils veulent la rupture de ces cadres sociaux, ils aperçoivent mal les possibilités. Ils ne bénéficient que de bribes et de fragments dérisoires de la puissance et de la splendeur qu'ils contribuent à créer. Et c'est là une contradiction

intolérable — bien que familière et masquée, étouffée par des montagnes d'idéologies.

Vis-à-vis de lui-même et mises à part les formes de communautés qui s'esquissent et se défont suivant les conjonctures politiques, l'homme moderne se trouve de plus en plus un abandonné, un désarmé (par l'expression « homme moderne », entendons aussi l'enfant d'aujourd'hui, l'adolescent d'aujourd'hui). Les moralistes nomment cette situation « crise morale », bien qu'il s'agisse de bien autre chose que de morale. Dépourvu de l'antique sagesse, qui n'a plus de sens dans une vie si éloignée de la nature, l'homme moderne n'a pas trouvé une sagesse nouvelle, fondée sur la puissance sur la nature (et sur sa propre nature). Personne n'a élaboré pour lui des techniques plus subtiles qu'autrefois, qui lui permettraient de se comprendre, d'orienter ses passions, de diriger sa vie. On l'a constaté bien des fois : nous savons mieux ce qui se passe dans les atomes ou dans les étoiles que ce qui se passe dans notre corps et notre « âme ». La vie quotidienne fait donc encore partie de ce que les théoriciens marxistes nomment le « secteur non dominé ». Et c'est ce qui donne un dernier sens, le plus pathétique, à l'expression « vie privée ». L'individu moderne est « privé » non seulement de réalité et de vérité sociales, mais de pouvoir sur lui-même.

Le progrès dans l'organisation de la vie ne sera donc pas seulement un progrès technique dans l'équipement extérieur — une quantité plus grande d'outillage.

Il sera aussi un progrès qualitatif — l'individu cessera d'être une fiction, un mythe des démocraties bourgeoises — une forme vide et négative — une agréable illusion de chaque grain de sable humain. Il cessera d'être « privé » en devenant à la fois plus social, plus humain — et plus individuel. Nous avons montré comment la marche en avant de la réalité humaine se poursuivait suivant un processus dialectique — *objectivation* plus grande (l'être humain devient plus social, et se réalise dans un monde d'objets sociaux, matériels et humains) et *subjectivation* approfondie (conscience plus développée, réflexion et conscience de la puissance sur toute réalité).

Ce progrès dialectique suppose que l'individu humain deviendra l'objet (se prendra lui-même pour objet) de certaines techniques infiniment délicates mais efficaces, qui lui donneront un pouvoir effectif sur soi-même en tant que contenu (et non seulement forme vide de l'individualité). Notre pédagogie, notre psychologie ne sont que l'esquisse incertaine de ces techniques futures, par lesquelles le sujet

deviendra pour lui-même objet (plus réel donc) et l'objet biologique et social, sujet (conscience, liberté, pouvoir effectif).

Encore que très insuffisantes et contaminées par le mythe de l'individu (de l'individu *déjà* accompli, donné, fait comme un fait biologique ou social), notre pédagogie et notre psychologie naissantes nous démontrent déjà que ce pouvoir sur notre nature est possible. Ici encore, le retard du réel sur le possible (réel, non fictif et illusoire) se manifeste comme un trait caractéristique de notre temps.

Il s'agit donc bien d'une attitude nouvelle de l'homme envers l'homme, d'une modification *qualitative* dans la vie et la culture. De cette modification capitale, nous pouvons démontrer qu'elle est *possible*, d'ores et déjà. Nous ne pouvons même pas en pressentir les inépuisables conséquences.

Nous savons seulement que finira ce gigantesque mouvement informe, d'un tracé et d'une allure si incohérents et si compliqués, que nous avons nommé « aliénation humaine »...

L'aliénation a dépouillé la vie de tout ce qui autrefois, dans sa faiblesse primitive, lui conférerait joie et sagesse. La science, la puissance ont été acquises, mais au prix de quels sacrifices ? (de telle sorte que l'idée même du sacrifice de l'homme a été « essentielle » au cours du progrès de l'homme !). L'humain, dépouillé et projeté hors de lui-même, a été et reste livré à des forces qui cependant viennent de lui et ne sont que lui-même — déchiré et opposé à lui-même. Cette aliénation fut *économique* (division du travail ; propriété « privée » ; formation des fétiches économiques : argent, marchandise, capital) ; *sociale* (formation des classes) ; *politique* (formation de l'Etat) ; *idéologique* (religions, métaphysiques, morales). Elle a été également *philosophique* : l'homme primitif, simple, au niveau de la nature, s'est scindé en sujet et objet, forme et contenu, nature et pouvoir, réalité et possibilité, vérité et illusion, communauté et individualité, corps et conscience (« âme », « esprit »). A travers ses illusions idéologiques, la philosophie a exprimé confusément cette situation de l'homme — déchirement et dépassement, processus dialectique, subjectivité et objectivité progressivement conquises. La philosophie et son vocabulaire spéculatif (métaphysique) ont fait partie de l'aliénation humaine. Mais l'homme ne s'est développé qu'à travers l'aliénation ; l'histoire de la vérité ne se sépare pas de l'histoire des erreurs. De telle sorte que la philosophie, dans la mesure où elle se sépare de la métaphysique extérieure à l'humain, ne peut être condamnée en bloc, mais se « dépasse » et devient aujourd'hui

la dénonciatrice de l'aliénation, l'accusatrice de l'inhumain. Elle contribue à poser le problème dans toute son étendue ; *elle pose dans sa totalité la question de l'homme total*, en tenant compte de l'ensemble de nos connaissances (physiques, biologiques, économiques, historiques...). Elle affirme que le problème total de l'homme (le problème de l'homme total) se pose et se résout au niveau de la vie quotidienne — par une nouvelle conscience de cette vie, par la transformation de cette vie. Alors, la philosophie s'épanouit en un ensemble nouveau théorie de la connaissance, logique et méthodologie, critique sociale des idées, critique de la vie. Elle n'est plus la philosophie spéculative, détachée de l'action et de la vie, abstraite, contemplative. Et cependant, elle est encore la philosophie la recherche, la découverte d'une « conception du monde », d'une *totalité vivante*. Le dépassement de la philosophie est aussi un épanouissement, un approfondissement de la philosophie !

Mais la philosophie, ni le philosophe, ne peuvent désormais se satisfaire d'eux-mêmes, clore leur horizon et tenter de considérer leur œuvre comme achevée.

La pensée, même la plus vraie, n'est encore qu'un moment exceptionnel. La masse des instants quotidiens (chez le « philosophe » et le « savant » comme chez les autres) ne participe qu'indirectement à ces éclairs, à ces visions d'ensemble. Ce n'est pas une métaphore tout à fait vaine, celle qui présente la pensée sur les cimes ou dans les nuées. Que cette métaphore n'exprime pas une vérité éternelle, cela semble maintenant prouvé. Reste le problème comment les « masses » des instants et des êtres humains peuvent-elles « participer » à la vision d'ensemble ?

Les mystiques, les métaphysiciens admettaient que la vie entière tourne autour des moments exceptionnels. D'après eux, elle s'y exprime et s'y concentre. Ce sont les fêtes : fêtes de l'esprit ou du cœur, fêtes publiques ou intimes. Pour atteindre et blesser à mort la conception mystique, il a fallu montrer que les fêtes ont précisément perdu ce sens, cette vertu du temps où elles recevaient de la vie et lui restituaient toute leur magnificence. Le principe de la Fête est devenu, jusqu'à nos jours, celui d'une rupture avec la vie. Elle a comporté — fête extérieure ou intérieure — une part croissante de comédie. Est-ce le destin de la vie ? Et serions-nous voués, nous, masses des instants et des hommes, plaines marécageuses ou perdues dans la brume, foules « énormes et bêtes », à contempler les cimes et à les adorer ? ou bien à ne nous hausser à leur niveau

que par occasion, pour ensuite nous sentir précipités de plus haut dans les bas-fonds ?

Le matérialisme dialectique nie ce destin, comme il nie tout « destin » pesant du dehors sur l'action. Il le nie, et il prouve sa négation. Sur ce point précis, sous cet angle, c'est là « l'essence » du marxisme — un de ses aspects essentiels.

Et la méthode dialectique applique sa critique à ses propres efforts. La « vision » du monde qu'elle s'efforce d'atteindre, qu'elle présente d'abord à certains « moments » de pensée — la conception totale du monde, la possibilité de *l'homme total* — n'a de sens que si elle cesse d'être une « vision » et une « conception » que si elle pénètre dans la vie pour la transformer. Cette « philosophie » veut être sérieuse sans se prendre au sérieux.

L'homme vraiment humain ne sera pas l'homme de quelques moments éblouissants, l'homme ivre, l'homme se dévorant. Visionnaires, génies, héros, ont eu et auront encore leurs « moments », d'une importance et d'une efficacité parfois prodigieuses. Mais l'homme s'appropriera la nature et fera du monde une « joie qu'il se donne à lui-même » dans une suite de jours et de siècles.

Le programme déjà esquissé d'une critique de la vie quotidienne se précise ainsi

a) Elle comportera une confrontation méthodique de la vie dite « moderne » avec le passé, d'une part, et de l'autre, et surtout, avec le *possible*, de façon à déterminer les points, ou les secteurs, sur lesquels il s'est produit un repli, une « décadence » de la vie — ceux sur lesquels il y a retard par rapport au possible — ceux où apparaissent des formes nouvelles, riches de possibilités.

b) La réalité humaine, étudiée sous cet angle, se présente comme opposition et « contraste » d'un certain nombre de termes : quotidienneté et fêtes — masses et moments exceptionnels — banalité et splendeur — sérieux et jeu — réalité et rêves, etc...

La critique de la vie quotidienne comporte la recherche des rapports exacts entre ces termes. Elle implique une critique de la banalité par l'exceptionnel — *mais en même temps* la critique de l'exceptionnel par le banal, de « l'élite » par la masse — de la fête, du rêve, de l'art, de la poésie, par la réalité.

c) La critique de la vie quotidienne implique également une confrontation de la réalité humaine effective avec ses « expressions » morale, psychologie, philosophie, religion, littérature.

Sous cet aspect, la religion n'est autre chose qu'une critique directe, immédiate, négative, destructive, incessante, habile, de la vie — assez habile même pour se donner l'apparence de n'être pas ce qu'elle est.

La philosophie fut une critique *indirecte* de la vie par une « vérité » extérieure (métaphysique). Il convient maintenant d'examiner sous cet aspect la philosophie passée — et c'est l'œuvre qui s'impose au philosophe « actuel ». Étudier la philosophie comme critique indirecte de la vie, c'est envisager la vie (quotidienne) comme critique directe de la philosophie.

d) Les rapports des groupes et des individus interfèrent dans la vie quotidienne d'une manière qui échappe partiellement aux sciences spécialisées. Ces sciences tirent par abstraction de la réalité humaine, prodigieusement complexe, certains rapports, certains aspects essentiels. L'épuisent-elles ? Il semble qu'après avoir ôté de la réalité humaine les rapports actuellement connus par l'histoire, par l'économie politique, par la biologie, il reste une sorte d'énorme masse informe, mal définie. C'est le fond obscur dont se détachent les rapports connus et les activités supérieures (scientifique, politique, esthétique).

De cette « matière humaine », l'étude de la vie quotidienne fait son objet propre. Elle l'étudie en elle-même et dans son rapport avec les formes différenciées, supérieures, qu'elle supporte. Et c'est ainsi qu'elle contribuera à saisir le « contenu total » de la conscience ; elle apportera cette contribution à l'effort vers une saisie de l'ensemble, de la totalité — à la réalisation de l'homme total.

Au-delà des tentatives attendries des philanthropes et des humanistes sentimentaux (petits-bourgeois) pour « magnifier » les gestes humbles ; — et de l'ironie prétendument supérieure qui dépréciait systématiquement la vie, n'y voyait que l'envers du décor et le côté bouffon de la tragédie,

la critique de la vie quotidienne — critique et positive — doit frayer la voie du véritable humanisme, celui qui croit en l'humain parce qu'il le connaît.

*Toulouse, août-décembre 1945.*

## TABLE DES MATIÈRES

### AVANT-PROPOS DE LA 2<sup>e</sup> EDITION

1. *Rétrospections.* — 2. *Qu'y a-t-il de changé depuis dix ans ?* — 3. *Sur Charlie Chaplin, Bertolt Brecht et quelques autres.* — 4. *Travail et loisir dans la vie quotidienne.* — 5. *Regards sur l'ensemble du « monde moderne ».* — 6. *Encore la théorie de l'aliénation.* — 7. *Le travail aliéné.* — 8. *Philosophie et critique de la vie quotidienne.* — 9. *Projets et programme.*

### INTRODUCTION

I. NOTES BRÈVES SUR QUELQUES LIEUX DEVENUS COMMUNS	115
II. LA CONNAISSANCE DE LA VIE QUOTIDIENNE	143
III. LE MARXISME COMME CONNAISSANCE CRITIQUE DE LA VIE QUOTIDIENNE	151
IV. DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE MARXISTE	189
V. NOTES ÉCRITES UN DIMANCHE DANS LA CAMPAGNE FRANÇAISE	215
VI. LES POSSIBLES	243









