

ALBERT CAMUS

**L'HOMME
RÉVOLTÉ**

nrf

GALLIMARD

ALBERT CAMUS

L'HOMME
RÉVOLTÉ

nrf

GALLIMARD

10^e édition

	Pages
INTRODUCTION. — L'absurde et le meurtre.	11
I. — L'HOMME RÉVOLTÉ	23
II. — LA RÉVOLTE MÉTAPHYSIQUE.	37
LES FILS DE CAÏN.	43
LA NÉGATION ABSOLUE.	54
Un homme de lettres	55
La révolte des dandys	67
LE REFUS DU SALUT.	76
L'AFFIRMATION ABSOLUE	84
L'Unique	84
Nietzsche et le nihilisme	88
LA POÉSIE RÉVOLTÉE	106
Lautréamont et la banalité.	107
Surréalisme et révolution.	115
NIHILISME ET HISTOIRE.	128
III. — LA RÉVOLTE HISTORIQUE.	133
LES RÉGICIDES	143
Le nouvel Évangile	146
La mise à mort du roi.	149
La religion de la vertu.	154
La Terreur.	158

LES DÉICIDES.	168
LE TERRORISME INDIVIDUEL.	187
L'abandon de la vertu.	189
Trois possédés	192
Les meurtriers délicats.	206
Le chigalevisme.	216
LE TERRORISME D'ÉTAT ET LA TERREUR IRRATIONNELLE.	221
LE TERRORISME D'ÉTAT ET LA TERREUR RATIONNELLE.	233
La prophétie bourgeoise	234
La prophétie révolutionnaire	244
L'échec de la prophétie	260
Le royaume des fins.	279
La totalité et le procès.	287
RÉVOLTE ET RÉVOLUTION	302
IV. — RÉVOLTE ET ART	311
Roman et révolte.	319
Révolte et style.	331
Création et révolution.	336
V. — LA PENSÉE DE MIDI.	343
RÉVOLTE ET MEURTRE.	345
Le meurtre nihiliste.	349
Le meurtre historique	353
MESURE ET DÉMESURE.	363
La pensée de midi.	367
AU DELA DU NIHILISME	373

comprendre mon temps. On estimera peut-être qu'une époque qui, en cinquante ans, déracine, asservit ou tue soixante-dix millions d'êtres humains doit seulement, et d'abord, être jugée. Encore faut-il que sa culpabilité soit comprise. Aux temps naïfs où le tyran rasait des villes pour sa plus grande gloire, où l'esclave enchaîné au char du vainqueur défilait dans les villes en fête, où l'ennemi était jeté aux bêtes devant le peuple assemblé, devant des crimes si candides, la conscience pouvait être ferme, et le jugement clair. Mais les camps d'esclaves sous la bannière de la liberté, les massacres justifiés par l'amour de l'homme ou le goût de la surhumanité, désespèrent, en un sens, le jugement. Le jour où le crime se pare des dépouilles de l'innocence, par un curieux renversement qui est propre à notre temps, c'est l'innocence qui est sommée de fournir ses justifications. L'ambition de cet essai serait d'accepter et d'examiner cet étrange défi.

Il s'agit de savoir si l'innocence, à partir du moment où elle agit, ne peut s'empêcher de tuer. Nous ne pouvons agir que dans le moment qui est le nôtre, parmi les hommes qui nous entourent. Nous ne saurons rien tant que nous ne saurons pas si nous avons le droit de tuer cet autre devant nous ou de consentir qu'il soit tué. Puisque toute action aujourd'hui débouche sur le meurtre, direct ou indirect, nous ne pouvons pas agir avant de savoir si, et pourquoi, nous devons donner la mort.

L'important n'est donc pas encore de remonter à la racine des choses, mais, le monde étant ce qu'il est, de savoir comment s'y conduire. Au temps de la négation, il pouvait être utile de s'interroger sur le problème du suicide. Au temps des idéologies, il faut se mettre en règle avec le meurtre. Si le meurtre a ses raisons, notre époque et nous-mêmes sommes dans la conséquence. S'il ne les a pas, nous

sommes dans la folie et il n'y a pas d'autre issue que de retrouver une conséquence ou de se détourner. Il nous revient, en tout cas, de répondre clairement à la question qui nous est posée, dans le sang et les clameurs du siècle. Car nous sommes à la question. Il y a trente ans, avant de se décider à tuer, on avait beaucoup nié, au point de se nier par le suicide. Dieu triche, tout le monde avec lui, et moi-même, donc je meurs : le suicide était la question. L'idéologie, aujourd'hui, ne nie plus que les autres, seuls tricheurs. C'est alors qu'on tue. A chaque aube, des assassins chamarrés se glissent dans une cellule : le meurtre est la question.

Les deux raisonnements se tiennent. Ils nous tiennent plutôt, et de façon si serrée que nous ne pouvons plus choisir nos problèmes. Ils nous choisissent, l'un après l'autre. Acceptons d'être choisis. Cet essai se propose de poursuivre, devant le meurtre et la révolte, une réflexion commencée autour du suicide et de la notion d'absurde.

* * *

Mais cette réflexion, pour le moment, ne nous fournit qu'une seule notion, celle de l'absurde. A son tour, celle-ci ne nous apporte qu'une contradiction en ce qui concerne le problème du meurtre. Le sentiment de l'absurde, quand on prétend d'abord en tirer une règle d'action, rend le meurtre au moins indifférent et, par conséquent, possible. Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance. Point de pour ni de contre, l'assassin n'a ni tort ni raison. On peut tisonner les crématrices comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux. Malice et vertu sont hasard ou caprice.

On décidera alors de ne pas agir, ce qui revient au

moins à accepter le meurtre d'autrui, sauf à déplorer harmonieusement l'imperfection des hommes. On imaginera encore de remplacer l'action par le dilettantisme tragique et, dans ce cas, la vie humaine devient un enjeu. On peut enfin se proposer d'entreprendre une action qui ne soit pas gratuite. Dans ce dernier cas, faute de valeur supérieure qui oriente l'action, on se dirigera dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c'est-à-dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves. Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, au cœur de la négation et du nihilisme, le meurtre a sa place privilégiée.

Si donc nous prétendons nous installer dans l'attitude absurde, nous devons nous préparer à tuer, donnant ainsi le pas à la logique sur des scrupules que nous estimerons illusoire. Bien entendu, il y faudrait quelques dispositions. Mais, en somme, moins qu'on ne croit, si l'on en juge par l'expérience. Du reste, il est toujours possible, comme cela se voit ordinairement, de faire tuer. Tout serait donc réglé au nom de la logique si la logique y trouvait vraiment son compte.

Mais la logique ne peut trouver son compte dans une attitude qui lui fait apercevoir tour à tour que le meurtre est possible et impossible. Car après avoir rendu au moins indifférent l'acte de tuer, l'analyse absurde, dans la plus importante de ses conséquences, finit par le condamner. La conclusion dernière du raisonnement absurde est, en effet, le rejet du suicide et le maintien de cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde¹. Le suicide signifierait la fin de cette confron-

1. Voir *Le Mythe de Sisyphus*, N. R. F.

tation et le raisonnement absurde considère qu'il ne pourrait y souscrire qu'en niant ses propres prémisses. Une telle conclusion, selon lui, serait fuite ou délivrance. Mais il est clair que, du même coup, ce raisonnement admet la vie comme le seul bien nécessaire puisqu'elle permet précisément cette confrontation et que, sans elle, le pari absurde n'aurait pas de support. Pour dire que la vie est absurde, la conscience a besoin d'être vivante. Comment, sans une concession remarquable au goût du confort, conserver pour soi le bénéfice exclusif d'un tel raisonnement? Dès l'instant où ce bien est reconnu comme tel, il est celui de tous les hommes. On ne peut donner une cohérence au meurtre si on la refuse au suicide. Un esprit pénétré de l'idée d'absurde admet sans doute le meurtre de fatalité; il ne saurait accepter le meurtre de raisonnement. Vis-à-vis de la confrontation, meurtre et suicide sont une même chose, qu'il faut prendre ou rejeter ensemble.

Aussi bien, le nihilisme absolu, celui qui accepte de légitimer le suicide, court plus facilement encore au meurtre logique. Si notre temps admet aisément que le meurtre ait ses justifications, c'est à cause de cette indifférence à la vie qui est la marque du nihilisme. Il y a eu sans doute des époques où la passion de vivre était si forte qu'elle éclatait, elle aussi, en excès criminels. Mais ces excès étaient comme la brûlure d'une jouissance terrible. Ils n'étaient pas cet ordre monotone, instauré par une logique besogneuse aux yeux de laquelle tout s'égalise. Cette logique a poussé les valeurs de suicide dont notre temps s'est nourri jusqu'à leur conséquence extrême qui est le meurtre légitimé. Du même coup, elle culmine dans le suicide collectif. La démonstration la plus éclatante a été fournie par l'apocalypse hitlérienne de 1945. Se détruire n'était rien pour les

fous qui se préparaient dans des terriers une mort d'apothéose. L'essentiel était de ne pas se détruire seul et d'entraîner tout un monde avec soi. D'une certaine manière, l'homme qui se tue dans la solitude préserve encore une valeur puisque, apparemment, il ne se reconnaît pas de droits sur la vie des autres. La preuve en est qu'il n'utilise jamais, pour dominer autrui, la terrible force et la liberté que lui donne sa décision de mourir; tout suicide solitaire, lorsqu'il n'est pas de ressentiment, est, en quelque endroit, généreux ou méprisant. Mais on méprise au nom de quelque chose. Si le monde est indifférent au suicidé, c'est que celui-ci a une idée de ce qui ne lui est pas ou pourrait ne pas lui être indifférent. On croit tout détruire et tout emporter avec soi, mais de cette mort même renaît une valeur qui, peut-être, aurait mérité qu'on vécut. La négation absolue n'est donc pas épuisée par le suicide. Elle ne peut l'être que par la destruction absolue, de soi et des autres. On ne peut la vivre, au moins, qu'en tendant vers cette délectable limite. Suicide et meurtre sont ici deux faces d'un même ordre, celui d'une intelligence malheureuse qui préfère à la souffrance d'une condition limitée la noire exaltation où terre et ciel s'anéantissent.

De la même manière, si l'on refuse ses raisons au suicide, il n'est pas possible d'en donner au meurtre. On n'est pas nihiliste à demi. Le raisonnement absurde ne peut à la fois préserver la vie de celui qui parle et accepter le sacrifice des autres. A partir du moment où l'on reconnaît l'impossibilité de la négation absolue, et c'est la reconnaître que de vivre en quelque manière, la première chose qui ne se puisse nier, c'est la vie d'autrui. Ainsi, la même notion qui nous laissait croire que le meurtre était indifférent lui ôte ensuite ses justifications; nous retournons dans la condition illégitime dont nous avons essayé de sortir.

Pratiquement, un tel raisonnement nous assure en même temps qu'on peut et qu'on ne peut pas tuer. Il nous abandonne dans la contradiction, sans rien qui puisse empêcher le meurtre ou le légitimer, menaçants et menacés, entraînés par toute une époque enfiévrée de nihilisme, et dans la solitude cependant, les armes à la main et la gorge serrée.

* * *

Mais cette contradiction essentielle ne peut manquer de se présenter avec une foule d'autres à partir du moment où l'on prétend se maintenir dans l'absurde, négligeant son vrai caractère qui est d'être un passage vécu, un point de départ, l'équivalent, en existence, du doute méthodique de Descartes. L'absurde en lui-même est contradiction.

Il l'est dans son contenu puisqu'il exclut les jugements de valeur en voulant maintenir la vie, alors que vivre est en soi un jugement de valeur. Respirer, c'est juger. Il est peut-être faux de dire que la vie est un choix perpétuel. Mais il est vrai que l'on ne peut imaginer une vie privée de tout choix. De ce simple point de vue, la position absurde, en acte, est inimaginable. Elle est inimaginable aussi dans son expression. Toute philosophie de la non-signification vit sur une contradiction du fait même qu'elle s'exprime. Elle donne par là un minimum de cohérence à l'incohérence, elle introduit de la conséquence dans ce qui, à l'en croire, n'a pas de suite. Parler répare. La seule attitude cohérente fondée sur la non-signification serait le silence, si le silence à son tour ne signifiait. L'absurdité parfaite essaie d'être muette. Si elle parle, c'est qu'elle se complait ou, comme nous le verrons, qu'elle s'estime provisoire. Cette complaisance, cette considération de soi, marque bien l'équivoque profonde de la position absurde. D'une

certaine manière, l'absurde qui prétend exprimer l'homme dans sa solitude le fait vivre devant un miroir. Le déchirement initial risque alors de devenir confortable. La plaie qu'on gratte avec tant de sollicitude finit par donner du plaisir.

Les grands aventuriers de l'absurde ne nous ont pas manqué. Mais, finalement, leur grandeur se mesure à ce qu'ils ont refusé les complaisances de l'absurde pour n'en garder que les exigences. Ils détruisent pour le plus, non pour le moins. « Ceux-là sont mes ennemis, dit Nietzsche, qui veulent renverser, et non pas se créer eux-mêmes. » Lui renverse, mais pour tenter de créer. Et il exalte la probité, fustigeant les jouisseurs « au groin de porc ». Pour fuir la complaisance, le raisonnement absurde trouve alors le renoncement. Il refuse la dispersion et débouche dans un dénuement arbitraire, un parti pris de silence, l'étrange ascèse de la révolte. Rimbaud, qui chante « le joli crime piaulant dans la boue de la rue », court à Harrar pour se plaindre seulement d'y vivre sans famille. La vie était pour lui « une farce à mener par tous ». Mais à l'heure de la mort, le voilà qui crie vers sa sœur : « J'irai sous la terre et, toi, tu marcheras dans le soleil ! »

* * *

L'absurde, considéré comme règle de vie, est donc contradictoire. Quoi d'étonnant à ce qu'il ne nous fournisse pas les valeurs qui décideraient pour nous de la légitimité du meurtre ? Il n'est pas possible, d'ailleurs, de fonder une attitude sur une émotion privilégiée. Le sentiment de l'absurde est un sentiment parmi d'autres. Qu'il ait donné sa couleur à tant de pensées et d'actions entre les deux guerres prouve seulement sa puissance et sa légitimité. Mais l'intensité d'un sentiment n'entraîne pas qu'il soit universel.

L'erreur de toute une époque a été d'énoncer, ou de supposer énoncées, des règles générales d'action à partir d'une émotion désespérée, dont le mouvement propre, en tant qu'émotion, était de se dépasser. Les grandes souffrances, comme les grands bonheurs, peuvent être au début d'un raisonnement. Ce sont des intercesseurs. Mais on ne saurait les retrouver et les maintenir tout au long de ces raisonnements. Si donc il était légitime de tenir compte de la sensibilité absurde, de faire le diagnostic d'un mal tel qu'on le trouve en soi et chez les autres, il est impossible de voir dans cette sensibilité, et dans le nihilisme qu'elle suppose, rien d'autre qu'un point de départ, une critique vécue, l'équivalent, sur le plan de l'existence, du doute systématique. Après quoi, il faut briser les jeux fixes du miroir et entrer dans le mouvement irrésistible par lequel l'absurde se dépasse lui-même.

Le miroir brisé, il ne reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle. L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche. Le raisonnement se poursuit alors de la même façon. Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. Privé de toute science, pressé de tuer ou de consentir qu'on tue, je ne dispose que de cette évidence qui se renforce encore du déchirement où je me trouve. La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse et

que se fixe enfin ce qui jusqu'ici s'écrivait sans trêve sur la mer. Son souci est de transformer. Mais transformer, c'est agir, et agir, demain, sera tuer, alors qu'elle ne sait pas si le meurtre est légitime. Elle engendre justement les actions qu'on lui demande de légitimer. Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de rien d'autre. Il faut qu'elle consente à s'examiner pour apprendre à se conduire.

Deux siècles de révolte, métaphysique ou historique, s'offrent justement à notre réflexion. Un historien, seul, pourrait prétendre à exposer en détail les doctrines et les mouvements qui s'y succèdent. Du moins, il doit être possible d'y chercher un fil conducteur. Les pages qui suivent proposent seulement quelques repères historiques et une hypothèse de lecture. Cette hypothèse n'est pas la seule possible; elle est loin, d'ailleurs, de tout éclairer. Mais elle explique, en partie, la direction et, presque entièrement, la démesure de notre temps. L'histoire prodigieuse qui est évoquée ici est l'histoire de l'orgueil européen.

La révolte, en tout cas, ne pouvait nous fournir ses raisons qu'au terme d'une enquête sur ses attitudes, ses prétentions et ses conquêtes. Dans ses œuvres se trouvent peut-être la règle d'action que l'absurde n'a pu nous donner, une indication au moins sur le droit ou le devoir de tuer, l'espoir enfin d'une création. L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable.

manière, il oppose à l'ordre qui l'opprime une sorte de droit à ne pas être opprimé au delà de ce qu'il peut admettre.

En même temps que la répulsion à l'égard de l'intrus, il y a dans toute révolte une adhésion entière et instantanée de l'homme à une certaine part de lui-même. Il fait donc intervenir implicitement un jugement de valeur, et si peu gratuit, qu'il le maintient au milieu des périls. Jusque-là, il se taisait au moins, abandonné à ce désespoir où une condition, même si on la juge injuste, est acceptée. Se taire, c'est laisser croire qu'on ne juge et ne désire rien et, dans certains cas, c'est ne désirer rien en effet. Le désespoir, comme l'absurde, juge et désire tout, en général, et rien, en particulier. Le silence le traduit bien. Mais à partir du moment où il parle, même en disant non, il désire et juge. Le révolté, au sens étymologique, fait volte-face. Il marchait sous le fouet du maître. Le voilà qui fait face. Il oppose ce qui est préférable à ce qui ne l'est pas. Toute valeur n'entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur. S'agit-il au moins d'une valeur?

Si confusément que ce soit, une prise de conscience naît du mouvement de révolte : la perception, soudain éclatante, qu'il y a dans l'homme quelque chose à quoi l'homme peut s'identifier, fût-ce pour un temps. Cette identification jusqu'ici n'était pas sentie réellement. Toutes les exactions antérieures au mouvement d'insurrection, l'esclave les souffrait. Souvent même, il avait reçu sans réagir des ordres plus révoltants que celui qui déclenche son refus. Il y apportait de la patience, les rejetant peut-être en lui-même, mais, puisqu'il se taisait, plus soucieux de son intérêt immédiat que conscient encore de son droit. Avec la perte de la patience, avec l'impatience, commence au contraire un mou-

que cela soit ». Mais plus encore, peut-être, cette notion du dépassement de l'individu dans un bien désormais commun. Le surgissement du Tout ou Rien montre que la révolte, contrairement à l'opinion courante, et bien qu'elle naisse dans ce que l'homme a de plus strictement individuel, met en cause la notion même d'individu. Si l'individu, en effet, accepte de mourir, et meurt à l'occasion, dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'un bien dont il estime qu'il déborde sa propre destinée. S'il préfère la chance de la mort à la négation de ce droit qu'il défend, c'est qu'il place ce dernier au-dessus de lui-même. Il agit donc au nom d'une valeur, encore confuse, mais dont il a le sentiment, au moins, qu'elle lui est commune avec tous les hommes. On voit que l'affirmation impliquée dans tout acte de révolte s'étend à quelque chose qui déborde l'individu dans la mesure où elle le tire de sa solitude supposée et le fournit d'une raison d'agir. Mais il importe de remarquer déjà que cette valeur qui préexiste à toute action contredit les philosophies purement historiques, dans lesquelles la valeur est conquise (si elle se conquiert) au bout de l'action. L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver? C'est pour toutes les existences en même temps que l'esclave se dresse, lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté prête¹.

Deux observations appuieront ce raisonnement.

1. La communauté des victimes est la même que celle qui unit la victime au bourreau. Mais le bourreau ne le sait pas.

On notera d'abord que le mouvement de révolte n'est pas, dans son essence, un mouvement égoïste. Il peut avoir sans doute des déterminations égoïstes. Mais on se révoltera aussi bien contre le mensonge que contre l'oppression. En outre, à partir de ces déterminations, et dans son élan le plus profond, le révolté ne préserve rien puisqu'il met tout en jeu. Il exige sans doute pour lui-même le respect, mais dans la mesure où il s'identifie avec une communauté naturelle.

Remarquons ensuite que la révolte ne naît pas seulement, et forcément, chez l'opprimé, mais qu'elle peut naître aussi au spectacle de l'oppression dont un autre est victime. Il y a donc, dans ce cas, identification à l'autre individu. Et il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une identification psychologique, subterfuge par lequel l'individu sentirait en imagination que c'est à lui que l'offense s'adresse. Il peut arriver au contraire qu'on ne supporte pas de voir infliger à d'autres des offenses que nous-mêmes avons subies sans révolte. Les suicides de protestation, au bain, parmi les terroristes russes dont on fouettait les camarades, illustrent ce grand mouvement. Il ne s'agit pas non plus du sentiment de la communauté des intérêts. Nous pouvons trouver révoltante, en effet, l'injustice imposée à des hommes que nous considérons comme des adversaires. Il y a seulement identification de destinées et prise de parti. L'individu n'est donc pas, à lui seul, cette valeur qu'il veut défendre. Il faut, au moins, tous les hommes pour la composer. Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique. Simplement, il ne s'agit pour le moment que de cette sorte de solidarité qui naît dans les chaînes.

On peut encore préciser l'aspect positif de la valeur présumée par toute révolte en la comparant

à une notion toute négative comme celle du ressentiment, telle que l'a définie Scheler¹. En effet, le mouvement de révolte est plus qu'un acte de revendication, au sens fort du mot. Le ressentiment est très bien défini par Scheler comme une auto-intoxication, la sécrétion néfaste, en vase clos, d'une impuissance prolongée. La révolte au contraire fracture l'être et l'aide à déborder. Elle libère des flots qui, de stagnants, deviennent furieux. Scheler lui-même met l'accent sur l'aspect passif du ressentiment, en remarquant la grande place qu'il tient dans la psychologie des femmes, vouées au désir et à la possession. A la source de la révolte, il y a au contraire un principe d'activité surabondante et d'énergie. Scheler a raison aussi de dire que l'envie colore fortement le ressentiment. Mais on envie ce qu'on n'a pas, tandis que le révolté défend ce qu'il est. Il ne réclame pas seulement un bien qu'il ne possède pas ou dont on l'aurait frustré. Il vise à faire reconnaître quelque chose qu'il a, et qui a déjà été reconnu par lui, dans presque tous les cas, comme plus important que ce qu'il pourrait envier. La révolte n'est pas réaliste. Toujours selon Scheler, le ressentiment, selon qu'il croît dans une âme forte ou faible, devient arrivisme ou aigreur. Mais, dans les deux cas, on veut être autre qu'on est. Le ressentiment est toujours ressentiment contre soi. Le révolté, au contraire, dans son premier mouvement, refuse qu'on touche à ce qu'il est. Il lutte pour l'intégrité d'une partie de son être. Il ne cherche pas d'abord à conquérir, mais à imposer.

Il semble enfin que le ressentiment se délecte d'avance d'une douleur qu'il voudrait voir ressentie par l'objet de sa rancune. Nietzsche et Scheler ont raison de voir une belle illustration de cette sensibi-

1. *L'Homme du ressentiment*. N. R. F.

proposition était vraie, le désespoir vertigineux qu'elle suppose mériterait autre chose que le dédain. En fait, elle méconnaît le caractère déchiré de la révolte de Karamazov. Le drame d'Ivan, au contraire, naît de ce qu'il y a trop d'amour sans objet. Cet amour devenu sans emploi, Dieu étant nié, on décide alors de le reporter sur l'être humain au nom d'une généreuse complicité.

Au demeurant, dans le mouvement de révolte tel que nous l'avons envisagé jusqu'ici, on n'élit pas un idéal abstrait, par pauvreté de cœur, et dans un but de revendication stérile. On exige que soit considéré ce qui, dans l'homme, ne peut se réduire à l'idée, cette part chaleureuse qui ne peut servir à rien d'autre qu'à être. Est-ce à dire qu'aucune révolte ne soit chargée de ressentiment? Non, et nous le savons assez au siècle des rancunes. Mais nous devons prendre cette notion dans sa compréhension la plus large sous peine de la trahir et, à cet égard, la révolte déborde le ressentiment de tous côtés. Lorsque, dans les *Hauts de Hurlevent*, Heathcliff préfère son amour à Dieu et demande l'enfer pour être réuni à celle qu'il aime, ce n'est pas seulement sa jeunesse humiliée qui parle, mais l'expérience brûlante de toute une vie. Le même mouvement fait dire à maître Eckart, dans un accès surprenant d'hérésie, qu'il préfère l'enfer avec Jésus que le ciel sans lui. C'est le mouvement même de l'amour. Contre Scheler, on ne saurait donc trop insister sur l'affirmation passionnée qui court dans le mouvement de révolte et qui le distingue du ressentiment. Apparemment négative, puisqu'elle ne crée rien, la révolte est profondément positive puisqu'elle révèle ce qui, en l'homme, est toujours à défendre.

Mais, pour finir, cette révolte et la valeur qu'elle véhicule ne sont-elles point relatives? Avec les

époques et les civilisations, en effet, les raisons pour lesquelles on se révolte semblent changer. Il est évident qu'un paria hindou, un guerrier de l'empire Inca, un primitif de l'Afrique centrale, ou un membre des premières communautés chrétiennes n'avaient pas la même idée de la révolte. On pourrait même établir, avec une probabilité extrêmement grande, que la notion de révolte n'a pas de sens dans ces cas précis. Cependant un esclave grec, un serf, un condottiere de la Renaissance, un bourgeois parisien de la Régence, un intellectuel russe des années 1900 et un ouvrier contemporain, s'ils pouvaient différer sur les raisons de la révolte, s'accorderaient sans aucun doute sur sa légitimité. Autrement dit, le problème de la révolte semble ne prendre de sens précis qu'à l'intérieur de la pensée occidentale. On pourrait être plus explicite encore en remarquant, avec Scheler, que l'esprit de révolte s'exprime difficilement dans les sociétés où les inégalités sont très grandes (régime des castes hindoues) ou, au contraire, dans celles où l'égalité est absolue (certaines sociétés primitives). En société, l'esprit de révolte n'est possible que dans les groupes où une égalité théorique recouvre de grandes inégalités de fait. Le problème de la révolte n'a donc de sens qu'à l'intérieur de notre société occidentale. On pourrait être tenté alors d'affirmer qu'il est relatif au développement de l'individualisme si les remarques précédentes ne nous avaient mis en garde contre cette conclusion.

Sur le plan de l'évidence, tout ce qu'on peut tirer de la remarque de Scheler, en effet, c'est que, par la théorie de la liberté politique, il y a, au sein de nos sociétés, accroissement dans l'homme de la notion d'homme et, par la pratique de cette même liberté, insatisfaction correspondante. La liberté de fait ne s'est pas accrue proportionnellement à la conscience que l'homme en a prise. De cette observation, on ne

peut déduire que ceci : la révolte est le fait de l'homme informé, qui possède la conscience de ses droits. Mais rien ne nous permet de dire qu'il s'agit seulement des droits de l'individu. Au contraire, il semble bien, par la solidarité déjà signalée, qu'il s'agisse d'une conscience de plus en plus élargie que l'espèce humaine prend d'elle-même au long de son aventure. En fait, le sujet de l'Inca ou le paria ne se posent pas le problème de la révolte, parce qu'il a été résolu pour eux dans une tradition, et avant qu'ils aient pu se le poser, la réponse étant le sacré. Si, dans le monde sacré, on ne trouve pas le problème de la révolte, c'est qu'en vérité on n'y trouve aucune problématique réelle, toutes les réponses étant données en une fois. La métaphysique est remplacée par le mythe. Il n'y a plus d'interrogations, il n'y a que des réponses et des commentaires éternels, qui peuvent alors être métaphysiques. Mais avant que l'homme entre dans le sacré, et pour qu'il y entre aussi bien, ou dès qu'il en sort, et pour qu'il en sorte aussi bien, il est interrogation et révolte. L'homme révolté est l'homme situé avant ou après le sacré, et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées. Dès ce moment, toute interrogation, toute parole, est révolte, alors que, dans le monde du sacré, toute parole est action de grâces. Il serait possible de montrer ainsi qu'il ne peut y avoir pour un esprit humain que deux univers possibles, celui du sacré (ou, pour parler le langage chrétien, de la grâce ¹), et celui de la révolte. La disparition de l'un équivaut à l'apparition de l'autre quoique cette apparition puisse se faire sous des

1. Bien entendu, il y a une révolte métaphysique au début du christianisme, mais la résurrection du Christ, l'annonce de la parousie et le royaume de Dieu interprété comme une promesse de vie éternelle, sont les réponses qui la rendent inutile.

formes déconcertantes. Là encore, nous retrouvons le *Tout ou Rien*. L'actualité du problème de la révolte tient seulement au fait que des sociétés entières ont voulu prendre aujourd'hui leur distance par rapport au sacré. Nous vivons dans une histoire désacralisée. L'homme, certes, ne se résume pas à l'insurrection. Mais l'histoire d'aujourd'hui, par ses contestations, nous force à dire que la révolte est l'une des dimensions essentielles de l'homme. Elle est notre réalité historique. A moins de fuir la réalité, il nous faut trouver en elle nos valeurs. Peut-on, loin du sacré, et de ses valeurs absolues, trouver la règle d'une conduite? telle est la question posée par la révolte.

Nous avons pu déjà enregistrer la valeur confuse qui naît à cette limite où se tient la révolte. Nous avons maintenant à nous demander si cette valeur se retrouve dans les formes contemporaines de la pensée et de l'action révoltées, et, si elle s'y trouve, à préciser son contenu. Mais, remarquons-le avant de poursuivre, le fondement de cette valeur est la révolte elle-même. La solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité. Nous serons donc en droit de dire que toute révolte qui s'autorise à nier ou à détruire cette solidarité perd du même coup le nom de révolte et coïncide en réalité avec un consentement meurtrier. De même cette solidarité, hors du sacré, ne prend vie qu'au niveau de la révolte. Le vrai drame de la pensée révoltée est alors annoncé. Pour être, l'homme doit se révolter, mais sa révolte doit respecter la limite qu'elle découvre en elle-même et où les hommes, en se rejoignant, commencent d'être. La pensée révoltée ne peut donc se passer de mémoire : elle est une tension perpétuelle. En la suivant dans ses œuvres et

dans ses actes, nous aurons à dire, chaque fois, si elle reste fidèle à sa noblesse première ou si, par lassitude et folie, elle l'oublie au contraire, dans une ivresse de tyrannie ou de servitude.

En attendant, voici le premier progrès que l'esprit de révolte fait faire à une réflexion d'abord pénétrée de l'absurdité et de l'apparente stérilité du monde. Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. A partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le « cogito » dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.

La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création. L'esclave proteste contre la condition qui lui est faite à l'intérieur de son état; le révolté métaphysique contre la condition qui lui est faite en tant qu'homme. L'esclave rebelle affirme qu'il y a quelque chose en lui qui n'accepte pas la manière dont son maître le traite; le révolté métaphysique se déclare frustré par la création. Pour l'un et l'autre, il ne s'agit pas seulement d'une négation pure et simple. Dans les deux cas, en effet, nous trouvons un jugement de valeur au nom duquel le révolté refuse son approbation à la condition qui est la sienne.

L'esclave dressé contre son maître ne se préoccupe pas, remarquons-le, de nier ce maître en tant qu'être. Il le nie en tant que maître. Il nie qu'il ait le droit de le nier, lui, esclave, en tant qu'exigence. Le maître est déchu dans la mesure même où il ne répond pas à une exigence qu'il néglige. Si les hommes ne peuvent pas se référer à une valeur commune, reconnue par tous en chacun, alors l'homme est incompréhensible à l'homme. Le rebelle exige que cette valeur soit clairement reconnue en lui-même parce qu'il soupçonne ou sait que, sans ce principe, le désordre et le crime régneraient sur le monde. Le

mouvement de révolte apparaît chez lui comme une revendication de clarté et d'unité. La rébellion la plus élémentaire exprime, paradoxalement, l'aspiration à un ordre.

Ligne à ligne, cette description convient au révolté métaphysique. Celui-ci se dresse sur un monde brisé pour en réclamer l'unité. Il oppose le principe de justice qui est en lui au principe d'injustice qu'il voit à l'œuvre dans le monde. Il ne veut donc rien d'autre, primitivement, que résoudre cette contradiction, instaurer le règne unitaire de la justice, s'il le peut, ou de l'injustice, si on le pousse à bout. En attendant, il dénonce la contradiction. Protestant contre la condition dans ce qu'elle a d'inachevé, par la mort, et de dispersé, par le mal, la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir. Si la peine de mort généralisée définit la condition des hommes, la révolte, en un sens, lui est contemporaine. En même temps qu'il refuse sa condition mortelle, le révolté refuse de reconnaître la puissance qui le fait vivre dans cette condition. Le révolté métaphysique n'est donc pas sûrement athée, comme on pourrait le croire, mais il est forcément blasphémateur. Simple-ment, il blasphème d'abord au nom de l'ordre, dénonçant en Dieu le père de la mort et le suprême scandale.

Revenons à l'esclave révolté pour éclairer ce point. Celui-ci établissait, dans sa protestation, l'existence du maître contre lequel il se révoltait. Mais, en même temps, il démontrait qu'il tenait dans sa dépendance le pouvoir de ce dernier et il affirmait son propre pouvoir : celui de remettre continuellement en question la supériorité qui le dominait jusqu'ici. À cet égard, maître et esclave sont vraiment dans la même histoire : la royauté temporaire de l'un est aussi relative que la soumission de l'autre. Les deux forces

s'affirment alternativement, dans l'instant de la rébellion, jusqu'au moment où elles s'affronteront pour se détruire, l'une des deux disparaissant alors, provisoirement.

De la même manière, si le révolté métaphysique se dresse contre une puissance dont, simultanément, il affirme l'existence, il ne pose cette existence qu'à l'instant même où il la conteste. Il entraîne alors cet être supérieur dans la même aventure humiliée que l'homme, son vain pouvoir équivalant à notre vaine condition. Il le soumet à notre force de refus, l'incline, à son tour, devant la part de l'homme qui ne s'incline pas, l'intègre de force dans une existence absurde par rapport à nous, le tire enfin de son refuge intemporel pour l'engager dans l'histoire, très loin d'une stabilité éternelle qu'il ne pourrait trouver que dans le consentement unanime des hommes. La révolte affirme ainsi qu'à son niveau toute existence supérieure est au moins contradictoire.

L'histoire de la révolte métaphysique ne peut donc se confondre avec celle de l'athéisme. Sous un certain angle, elle se confond même avec l'histoire contemporaine du sentiment religieux. Le révolté défie plus qu'il ne nie. Primitivement, au moins, il ne supprime pas Dieu, il lui parle simplement d'égal à égal. Mais il ne s'agit pas d'un dialogue courtois. Il s'agit d'une polémique qu'anime le désir de vaincre. L'esclave commence par réclamer justice et finit par vouloir la royauté. Il lui faut dominer à son tour. Le soulèvement contre la condition s'ordonne en une expédition démesurée contre le ciel pour en ramener un roi prisonnier dont on prononcera la déchéance d'abord, la condamnation à mort ensuite. La rébellion humaine finit en révolution métaphysique. Elle marche du paraître au faire, du dandy au révolutionnaire. Le trône de Dieu ren-

versé, le rebelle reconnaîtra que cette justice, cet ordre, cette unité qu'il cherchait en vain dans sa condition, il lui revient maintenant de les créer de ses propres mains et, par là, de justifier la déchéance divine. Alors commencera un effort désespéré pour fonder, au prix du crime s'il le faut, l'empire des hommes. Ceci n'ira pas sans de terribles conséquences, dont nous ne connaissons encore que quelques-unes. Mais ces conséquences ne sont point dues à la révolte elle-même, ou, du moins, elles ne viennent au jour que dans la mesure où le révolté oublie ses origines, se lasse de la dure tension entre oui et non et s'abandonne enfin à la négation de toute chose ou à la soumission totale. L'insurrection métaphysique nous offre dans son premier mouvement le même contenu positif que la rébellion de l'esclave. Notre tâche sera d'examiner ce que devient ce contenu de la révolte dans les œuvres qui s'en réclament, et de dire où mènent l'infidélité, et la fidélité, du révolté à ses origines.

un camp retranché. La révolte, après tout, ne s' imagine que contre quelqu'un. La notion du dieu personnel, créateur et donc responsable de toutes choses, donne seule son sens à la protestation humaine. On peut dire ainsi et, sans paradoxe, que l'histoire de la révolte est, dans le monde occidental, inséparable de celle du christianisme. Il faut attendre en effet les derniers moments de la pensée antique pour voir la révolte commencer à trouver son langage, chez des penseurs de transition, et chez personne plus profondément que chez Epicure et Lucrèce.

L'affreuse tristesse d'Epicure rend déjà un son nouveau. Elle naît, sans doute, d'une angoisse de la mort qui n'est pas étrangère à l'esprit grec. Mais l'accent pathétique que prend cette angoisse est révélateur. « On peut s'assurer contre toutes sortes de choses; mais en ce qui concerne la mort, nous demeurons tous comme les habitants d'une citadelle démantelée. » Lucrèce précise : « La substance de ce vaste monde est réservée à la mort et à la ruine. » Pourquoi donc remettre la jouissance à plus tard? « D'attente en attente, dit Epicure, nous consumons notre vie et nous mourons tous à la peine. » Il faut donc jouir. Mais quelle étrange jouissance! Elle consiste à aveugler les murs de la citadelle, à s'assurer le pain et l'eau, dans l'ombre silencieuse. Puisque la mort nous menace, il faut démontrer que la mort n'est rien. Comme Epictète et Marc-Aurèle, Epicure exile la mort de l'être. « La mort n'est rien à notre égard, car ce qui est dissous est incapable de sentir, et ce qui ne sent point n'est rien pour nous. » Est-ce le néant? Non, car tout est matière en ce monde et mourir signifie seulement retourner à l'élément. L'être, c'est la pierre. La singulière volupté dont parle Epicure réside surtout dans l'absence de douleur; c'est le bonheur des pierres. Pour échapper au destin, dans un admirable

mouvement qu'on retrouvera chez nos grands classiques, Epicure tue la sensibilité; et d'abord le premier cri de la sensibilité qui est l'espérance. Ce que le philosophe grec dit des dieux ne s'entend pas autrement. Tout le malheur des hommes vient de l'espérance qui les arrache au silence de la citadelle, qui les jette sur les remparts dans l'attente du salut. Ces mouvements déraisonnables n'ont d'autre effet que de rouvrir des plaies soigneusement bandées. C'est pourquoi Epicure ne nie pas les dieux, il les éloigne, mais si vertigineusement, que l'âme n'a plus d'autre issue que de s'emmurier à nouveau. « L'être bienheureux et immortel n'a point d'affaire et n'en crée à personne. » Et Lucrèce, renchéissant : « Il est incontestable que les dieux, par leur nature même, jouissent de l'immortalité au milieu de la paix la plus profonde, étrangers à nos affaires dont ils sont tout à fait détachés. » Oublions donc les dieux, n'y pensons jamais et « ni vos pensées du jour ni vos songes de la nuit ne vous causeront de troubles ».

On retrouvera plus tard, mais avec des nuances importantes, ce thème éternel de la révolte. Un dieu sans récompense ni châtement, un dieu sourd est la seule imagination religieuse des révoltés. Mais alors que Vigny maudira le silence de la divinité, Epicure juge que, puisqu'il faut mourir, le silence de l'homme prépare mieux à ce destin que les paroles divines. Le long effort de ce curieux esprit s'épuise à élever des murailles autour de l'homme, à remanteler la citadelle et à étouffer sans merci l'irrépressible cri de l'espoir humain. Alors, ce repli stratégique étant accompli, alors seulement, Epicure, comme un dieu au milieu des hommes, chantera victoire dans un chant qui marque bien le caractère défensif de sa révolte. « J'ai déjoué tes embûches, ô destin, j'ai fermé toutes les voies par

lesquelles tu pouvais m'atteindre. Nous ne nous laisserons vaincre ni par toi, ni par aucune force mauvaise. Et quand l'heure de l'inévitable départ aura sonné, notre mépris pour ceux qui s'agrippent vainement à l'existence éclatera dans ce beau chant : Ah ! que dignement nous avons vécu ! »

Lucrèce, seul de son temps, va pousser beaucoup plus loin cette logique et la faire déboucher dans la revendication moderne. Il n'ajoute rien, sur le fond, à Epicure. Il refuse, lui aussi, tout principe d'explication qui ne tombe pas sous le sens. L'atome n'est que le dernier refuge où l'être, rendu à ses éléments premiers, poursuivra une sorte d'immortalité sourde et aveugle, de mort immortelle, qui, pour Lucrèce, comme pour Epicure, figure le seul bonheur possible. Il lui faut cependant admettre que les atomes ne s'agrègent pas seuls et, plutôt que de consentir à une loi supérieure et, pour finir, au destin qu'il veut nier, il admet un mouvement fortuit, le clinamen, selon lequel les atomes se rencontrent et s'accrochent. Déjà, remarquons-le, se pose le grand problème des temps modernes, où l'intelligence découvre que soustraire l'homme au destin revient à le livrer au hasard. C'est pourquoi elle s'efforce de lui redonner un destin, historique cette fois. Lucrèce n'en est pas là. Sa haine du destin et de la mort se satisfait de cette terre ivre où les atomes font l'être par accident, et où l'être, par accident, se dissipe en atomes. Mais son vocabulaire témoigne pourtant d'une sensibilité nouvelle. La citadelle aveugle devient camp retranché. *Mœnia mundi*, les remparts du monde, sont une des expressions-clés de la rhétorique de Lucrèce. Certes, la grande affaire dans ce camp est de faire taire l'espérance. Mais le renoncement méthodique d'Epicure se transforme en une ascèse frémissante qui se couronne parfois de malédictions. La piété, pour Lucrèce, est sans doute de « pouvoir tout regarder

saire. En un certain sens, l'amère intuition du christianisme, et son pessimisme légitime quant au cœur humain, c'est que l'injustice généralisée est aussi satisfaisante pour l'homme que la justice totale. Seul le sacrifice d'un dieu innocent pouvait justifier la longue et universelle torture de l'innocence. Seule la souffrance de Dieu, et la plus misérable, pouvait alléger l'agonie des hommes. Si tout, sans exception, du ciel à la terre, est livré à la douleur, un étrange bonheur est alors possible.

Mais à partir du moment où le christianisme, au sortir de sa période triomphante, s'est trouvé soumis à la critique de la raison, dans la mesure exacte où la divinité du Christ a été niée, la douleur est redevenue le lot des hommes. Jésus frustré n'est qu'un innocent de plus, que les représentants du Dieu d'Abraham ont supplicié spectaculairement. L'abîme qui sépare le maître des esclaves s'ouvre de nouveau et la révolte crie toujours devant la face murée d'un Dieu jaloux. Les penseurs et les artistes libertins ont préparé ce nouveau divorce en attaquant, avec les précautions d'usage, la morale et la divinité du Christ. L'univers de Callot figure assez bien ce monde de gueux hallucinants dont le ricanement, d'abord sous cape, finira par s'élever jusqu'au ciel avec le Don Juan de Molière. Pendant les deux siècles qui préparent les bouleversements, à la fois révolutionnaires et sacrilèges, de la fin du XVIII^e siècle, tout l'effort de la pensée libertine sera de faire du Christ un innocent, ou un niais, pour l'annexer au monde des hommes, dans ce qu'ils ont de noble ou de dérisoire. Ainsi se trouvera déblayé le terrain pour la grande offensive contre un ciel ennemi.

LA NÉGATION ABSOLUE

Historiquement, la première offensive cohérente est celle de Sade, qui rassemble, en une seule et énorme machine de guerre les arguments de la pensée libertine jusqu'au curé Meslier et Voltaire. Sa négation est aussi, cela va de soi, la plus extrême. De la révolte, Sade ne tire que le non absolu. Vingt-sept années de prison ne font pas en effet une intelligence conciliante. Une si longue claustration engendre des valets ou des tueurs et parfois, dans le même homme, les deux. Si l'âme est assez forte pour édifier, au cœur du bagne, une morale qui ne soit pas celle de la soumission, il s'agira, la plupart du temps, d'une morale de domination. Toute éthique de la solitude suppose la puissance. A ce titre, dans la mesure où traité de façon atroce par la société, il y répondit d'atroce façon, Sade est exemplaire. L'écrivain, malgré quelques cris heureux, et les louanges inconsidérées de nos contemporains, est secondaire. Il est admiré aujourd'hui, avec tant d'ingénuité, pour des raisons où la littérature n'a rien à voir.

On exalte en lui le philosophe aux fers, et le premier théoricien de la révolte absolue. Il pouvait l'être en effet. Au fond des prisons, le rêve est sans limites, la réalité ne freine rien. L'intelligence dans les chaînes perd en lucidité ce qu'elle gagne en fureur. Sade n'a connu qu'une logique, celle des sentiments. Il n'a pas fondé une philosophie, mais poursuivi

le rêve monstrueux d'un persécuté. Il se trouve seulement que ce rêve est prophétique. La revendication exaspérée de la liberté a mené Sade dans l'empire de la servitude; sa soif démesurée d'une vie désormais interdite s'est assouvie, de fureur en fureur, dans un rêve de destruction universelle. En ceci au moins, Sade est notre contemporain. Suivons-le dans ses négations successives.

Un homme de lettres.

Sade est-il athée? Il le dit, on le croit, avant la prison, dans le *Dialogue entre un prêtre et un moribond*; on hésite ensuite devant sa fureur de sacrilège. L'un de ses plus cruels personnages, Saint-Fond, ne nie nullement Dieu. Il se borne à développer une théorie gnostique du méchant démiurge et à en tirer les conséquences qui conviennent. Saint-Fond, dit-on, n'est pas Sade. Non, sans doute. Un personnage n'est jamais le romancier qui l'a créé. Il y a des chances, cependant, pour que le romancier soit tous ses personnages à la fois. Or, tous les athées de Sade posent en principe l'inexistence de Dieu pour cette raison claire que son existence supposerait chez lui indifférence, méchanceté ou cruauté. La plus grande œuvre de Sade se termine sur une démonstration de la stupidité et de la haine divines. L'innocente Justine court sous l'orage et le criminel Noirceuil jure qu'il se convertira si elle est épargnée par la foudre céleste. La foudre poignarde Justine, Noirceuil triomphe, et le crime de l'homme continuera de répondre au crime divin. Il y a ainsi un pari libertin qui est la réplique du pari pascalien.

L'idée, au moins, que Sade se fait de Dieu est donc celle d'une divinité criminelle qui écrase

Sade niera Dieu au nom de la nature — le matériel idéologique de son temps le fournit alors en discours mécanistes — et il fera de la nature une puissance de destruction. La nature, pour lui, c'est le sexe; sa logique le conduit dans un univers sans loi où le seul maître sera l'énergie démesurée du désir. Là est son royaume enfiévré, où il trouve ses plus beaux cris : « Que sont toutes les créatures de la terre vis-à-vis d'un seul de nos désirs ! » Les longs raisonnements où les héros de Sade démontrent que la nature a besoin du crime, qu'il lui faut détruire pour créer, qu'on l'aide donc à créer dès l'instant où l'on détruit soi-même, ne visent qu'à fonder la liberté absolue du prisonnier Sade, trop injustement comprimé pour ne pas désirer l'explosion qui fera tout sauter. En cela, il s'oppose à son temps : la liberté qu'il réclame n'est pas celle des principes, mais des instincts.

Sade a rêvé sans doute d'une république universelle dont il nous fait exposer le plan par un sage réformateur, Zamé. Il nous montre ainsi qu'une des directions de la révolte dans la mesure où, son mouvement s'accéléralant, elle supporte de moins en moins de limites, est la libération du monde entier. Mais tout en lui contredit ce rêve pieux. Il n'est pas l'ami du genre humain, il hait les philanthropes. L'égalité dont il parle parfois est une notion mathématique : l'équivalence des objets que sont les hommes, l'abjecte égalité des victimes. Celui qui pousse son désir jusqu'au bout, il lui faut tout dominer, son véritable accomplissement est dans la haine. La république de Sade n'a pas la liberté pour principe, mais le libertinage. « La justice, écrit ce singulier démocrate, n'a pas d'existence réelle. Elle est la divinité de toutes les passions. »

Rien de plus révélateur à cet égard que le fameux libelle, lu par Dolmancé dans la *Philosophie du Bou-*

doir, et qui porte un titre curieux : *Français, encore un effort si vous voulez être républicains*. Pierre Klossowski¹ a raison de le souligner, ce libelle démontre aux révolutionnaires que leur république repose sur le meurtre du roi de droit divin et qu'en guillotinant Dieu le 21 janvier 1793, ils se sont interdit à jamais la proscription du crime et la censure des instincts malfaisants. La monarchie, en même temps qu'elle-même, maintenait l'idée de Dieu qui fondait les lois. La République, elle, se tient debout toute seule et les mœurs doivent y être sans commandements. Il est pourtant douteux que Sade, comme le veut Klossowski, ait eu le sentiment profond d'un sacrilège et que cette horreur quasi religieuse l'ait conduit aux conséquences qu'il énonce. Bien plutôt tenait-il ses conséquences d'abord et a-t-il aperçu ensuite l'argument propre à justifier la licence absolue des mœurs qu'il voulait demander au gouvernement de son temps. La logique des passions renverse l'ordre traditionnel du raisonnement et place la conclusion avant les prémisses. Il suffit pour s'en convaincre d'apprécier l'admirable succession de sophismes par lesquels Sade, dans ce texte, justifie la calomnie, le vol et le meurtre, et demande qu'ils soient tolérés dans la cité nouvelle.

Pourtant, c'est alors que sa pensée est la plus profonde. Il refuse, avec une clairvoyance exceptionnelle en son temps, l'alliance présomptueuse de la liberté et de la vertu. La liberté, surtout quand elle est le rêve du prisonnier, ne peut supporter de limites. Elle est le crime ou elle n'est plus la liberté. Sur ce point essentiel, Sade n'a jamais varié. Cet homme qui n'a prêché que des contradictions ne retrouve une cohérence, et la plus absolue, qu'en ce qui concerne la peine capitale. Amateur

1. *Sade, mon prochain*. Éditions du Seuil.

première émeute, par une coïncidence significative, avait brûlé le manuscrit des *Cent vingt journées de Sodome*, ne pouvait manquer de dénoncer cette liberté hérétique et jeter à nouveau entre quatre murs un partisan si compromettant. Elle lui donnait, du même coup, l'affreuse occasion de pousser plus loin sa logique révoltée.

La république universelle a pu être un rêve pour Sade, jamais une tentation. En politique, sa vraie position est le cynisme. Dans sa *Société des Amis du crime*, on se déclare ostensiblement pour le gouvernement et ses lois, qu'on se dispose pourtant à violer. Ainsi, les souteneurs votent pour le député conservateur. Le projet que Sade médite suppose la neutralité bienveillante de l'autorité. La république du crime ne peut être, provisoirement du moins, universelle. Elle doit faire mine d'obéir à la loi. Pourtant, dans un monde sans autre règle que celle du meurtre, sous le ciel du crime, au nom d'une criminelle nature, Sade n'obéit en réalité qu'à la loi inlassable du désir. Mais désirer sans limites revient aussi à accepter d'être désiré sans limites. La licence de détruire suppose qu'on puisse être soi-même détruit. Il faudra donc lutter et dominer. La loi de ce monde n'est rien d'autre que celle de la force; son moteur, la volonté de puissance.

L'ami du crime ne respecte réellement que deux sortes de puissances, celle, fondée sur le hasard de la naissance, qu'il trouve dans sa société, et celle où se hisse l'opprimé, quand, à force de scélératesse, il parvient à égaler les grands seigneurs libertins dont Sade fait ses héros ordinaires. Ce petit groupe de puissants, ces initiés, savent qu'ils ont tous les droits. Qui doute, même une seconde, de ce redoutable privilège est aussitôt rejeté du troupeau, et redevient victime. On aboutit alors à une sorte de blanquisme moral où un petit groupe d'hommes et de femmes,

parce qu'ils détiennent un étrange savoir, se placent résolument au-dessus d'une caste d'esclaves. Le seul problème, pour eux, consiste à s'organiser pour exercer, dans leur plénitude, des droits qui ont l'étendue terrifiante du désir.

Ils ne peuvent espérer s'imposer à tout l'univers tant que l'univers n'aura pas accepté la loi du crime. Sade n'a même jamais cru que sa nation consentirait l'effort supplémentaire qui la ferait « républicaine ». Mais si le crime et le désir ne sont pas la loi de tout l'univers, s'ils ne règnent pas au moins sur un territoire défini, ils ne sont plus principes d'unité, mais ferments de conflit. Ils ne sont plus la loi et l'homme retourne à la dispersion et au hasard. Il faut donc créer de toutes pièces un monde qui soit à la mesure exacte de la nouvelle loi. L'exigence d'unité, déçue par la Création, se satisfait à toute force dans un microcosme. La loi de la puissance n'a jamais la patience d'atteindre l'empire du monde. Il lui faut délimiter sans tarder le terrain où elle s'exerce, même s'il faut l'entourer de barbelés et de miradors.

Chez Sade, elle crée des lieux clos, des châteaux à septuple enceinte, dont il est impossible de s'évader, et où la société du désir et du crime fonctionne sans heurts, selon un règlement implacable. La révolte la plus débridée, la revendication totale de la liberté aboutit à l'asservissement de la majorité. L'émancipation de l'homme s'achève, pour Sade, dans ces casemates de la débauche où une sorte de bureau politique du vice règle la vie et la mort d'hommes et de femmes entrés à tout jamais dans l'enfer de la nécessité. Son œuvre abonde en descriptions de ces lieux privilégiés où, chaque fois, les libertins féodaux, démontrant aux victimes assemblées leur impuissance et leur servitude absolues, reprennent le discours du duc de Blangis au petit peuple des *Cent*

vingt journées de Sodome : « Vous êtes déjà mortes au monde. »

Sade habitait de même la tour de la Liberté, mais dans la Bastille. La révolte absolue s'enfouit avec lui dans une forteresse sordide d'où personne, persécutés ni persécuteurs, ne peut sortir. Pour fonder sa liberté, il est obligé d'organiser la nécessité absolue. La liberté illimitée du désir signifie la négation de l'autre, et la suppression de la pitié. Il faut tuer le cœur, cette « faiblesse de l'esprit »; le lieu clos et le règlement y pourvoient. Le règlement, qui joue un rôle capital dans les châteaux fabuleux de Sade, consacre un univers de méfiance. Il aide à tout prévoir afin qu'une tendresse ou une pitié imprévue ne viennent déranger les plans du bon plaisir. Curieux plaisir, sans doute, qui s'exerce au commandement. « On se lèvera tous les jours à dix heures du matin... » Mais il faut empêcher que la jouissance dégénère en attachement, il faut la mettre entre parenthèses et la durcir. Il faut encore que les objets de jouissance n'apparaissent jamais comme des personnes. Si l'homme est « une espèce de plante absolument matérielle », il ne peut être traité qu'en objet, et en objet d'expérience. Dans la république barbelée de Sade, il n'y a que des mécaniques et des mécaniciens. Le règlement, mode d'emploi de la mécanique, donne sa place à tout. Ces couvents infâmes ont leur règle, significativement copiée sur celle des communautés religieuses. Le libertin se livrera ainsi à la confession publique. Mais l'indice change : « Si sa conduite est pure, il est blâmé. »

Sade, comme il est d'usage en son temps, bâtit ainsi des sociétés idéales. Mais à l'inverse de son temps, il codifie la méchanceté naturelle de l'homme. Il construit méticuleusement la cité de la puissance et de la haine, en précurseur qu'il est, jusqu'à mettre en chiffres la liberté qu'il a conquise. Il résume alors

sa philosophie dans la froide comptabilité du crime : « Massacrés avant le 1^{er} mars : 10. Depuis le 1^{er} mars : 20. S'en retournent : 16. Total : 46. » Précurseur sans doute, mais encore modeste, on le voit.

Si tout s'arrêtait là, Sade ne mériterait que l'intérêt qui s'attache aux précurseurs méconnus. Mais une fois tiré le pont-levis, il faut vivre dans le château. Aussi méticuleux que soit le règlement, il ne parvient à tout prévoir. Il peut détruire, non créer. Les maîtres de ces communautés torturées n'y trouveront pas la satisfaction qu'ils convoient. Sade évoque souvent la « douce habitude du crime ». Rien ici, pourtant qui ressemble à la douceur; plutôt une rage d'homme dans les fers. Il s'agit en effet de jouir, et le maximum de jouissance coïncide avec le maximum de destruction. Posséder ce qu'on tue, s'accoupler avec la souffrance, voilà l'instant de la liberté totale vers lequel s'oriente toute l'organisation des châteaux. Mais dès l'instant où le crime sexuel supprime l'objet de volupté, il supprime la volupté qui n'existe qu'au moment précis de la suppression. Il faut alors se soumettre un autre objet et le tuer à nouveau, un autre encore, et après lui l'infinité de tous les objets possibles. On obtient ainsi ces mornes accumulations de scènes érotiques et criminelles dont l'aspect figé, dans les romans de Sade, laisse paradoxalement au lecteur le souvenir d'une hideuse chasteté.

Que viendrait faire, dans cet univers, la jouissance, la grande joie fleurie des corps consentants et complices? Il s'agit d'une quête impossible pour échapper au désespoir et qui finit pourtant en désespoir, d'une course de la servitude à la servitude, et de la prison à la prison. Si la nature seule est vraie, si, dans la nature, seuls le désir et la destruction sont légitimes, alors de destruction en destruction, le règne humain lui-même ne suffisant plus à la soif du sang, il faut courir à l'anéantissement universel. Il

faut se faire, selon la formule de Sade, le bourreau de la nature. Mais cela même ne s'obtient pas si facilement. Quand la comptabilité est close, quand toutes les victimes ont été massacrées, les bourreaux restent face à face, dans le château solitaire. Quelque chose leur manque encore. Les corps torturés retournent par leurs éléments à la nature d'où renaîtra la vie. Le meurtre lui-même n'est pas achevé : « Le meurtre n'ôte que la première vie à l'individu que nous frappons; il faudrait pouvoir lui arracher la seconde... » Sade médite l'attentat contre la création : « J'abhore la nature... Je voudrais déranger ses plans, contrecarrer sa marche, arrêter la roue des astres, bouleverser les globes qui flottent dans l'espace, détruire ce qui la sert, protéger ce qui lui nuit, l'insulter en un mot dans ses œuvres, et je n'y puis réussir. » Il a beau imaginer un mécanicien qui puisse pulvériser l'univers, il sait que, dans la poussière des globes, la vie continuera. L'attentat contre la création est impossible. On ne peut tout détruire, il y a toujours un reste. « Je n'y puis réussir... », cet univers implacable et glacé se détend soudain dans l'atroce mélancolie par laquelle, enfin, Sade nous touche quand il ne le voudrait pas. « Lorsque le crime de l'amour n'est plus à la mesure de notre intensité, nous pourrions peut-être attaquer le soleil, en priver l'univers ou nous en servir pour embraser le monde, ce serait des crimes, cela... » Oui, ce serait des crimes, mais non le crime définitif. Il faut marcher encore; les bourreaux se mesurent du regard.

Ils sont seuls, et une seule loi les régit, celle de la puissance. Puisqu'ils l'ont acceptée alors qu'ils étaient les maîtres, ils ne peuvent plus la récuser si elle se retourne contre eux. Toute puissance tend à être unique et solitaire. Il faut encore tuer : à leur tour les maîtres se déchireront. Sade aperçoit cette conséquence et ne recule pas. Un curieux stoïcisme

du vice vient éclairer un peu ces bas-fonds de la révolte. Il ne cherchera pas à rejoindre le monde de la tendresse et du compromis. Le pont-levis ne sera pas baissé, il acceptera l'anéantissement personnel. La force déchaînée du refus rejoint à son extrémité une acceptation inconditionnelle qui n'est pas sans grandeur. Le maître accepte d'être à son tour esclave et peut-être même le désire. « L'échafaud aussi serait pour moi le trône des voluptés. »

La plus grande destruction coïncide alors avec la plus grande affirmation. Les maîtres se jettent les uns sur les autres et cette œuvre érigée à la gloire du libertinage se trouve « parsemée de cadavres de libertins frappés au sommet de leur génie¹ ». Le plus puissant, qui survivra, sera le solitaire, l'Unique, dont Sade a entrepris la glorification, lui-même en définitive. Le voilà qui règne enfin, maître et Dieu. Mais à l'instant de sa plus haute victoire, le rêve se dissipe. L'Unique se retourne vers le prisonnier dont les imaginations démesurées lui ont donné naissance; il se confond avec lui. Il est seul en effet, emprisonné dans une Bastille ensanglantée, tout entière bâtie autour d'une jouissance encore inapaisée, mais désormais sans objet. Il n'a triomphé qu'en rêve et ces dizaines de volumes, bourrés d'atrocités et de philosophie, résumant une ascèse malheureuse, une marche hallucinante du non total au oui absolu, un consentement à la mort enfin, qui transfigure le meurtre de tout et de tous en suicide collectif.

On a exécuté Sade en effigie; il n'a tué de même qu'en imagination. Prométhée finit dans Onan. Il achèvera sa vie, toujours prisonnier, mais cette fois dans un asile, jouant des pièces sur une estrade de fortune, au milieu d'hallucinés. La satisfaction que l'ordre du monde ne lui donnait pas, le rêve et la

1. Maurice Blanchot. *Lautréamont et Sade*. Éditions de Minuit.

création lui en ont fourni un équivalent dérisoire. L'écrivain, bien entendu, n'a rien à se refuser. Pour lui, du moins, les limites s'écroulent et le désir peut aller jusqu'au bout. En ceci, Sade est l'homme de lettres parfait. Il a bâti une fiction pour se donner l'illusion d'être. Il a mis au-dessus de tout « le crime moral auquel on parvient par écrit ». Son mérite, incontestable, est d'avoir illustré du premier coup, dans la clairvoyance malheureuse d'une rage accumulée, les conséquences extrêmes d'une logique révoltée, quand elle oublie du moins la vérité de ses origines. Ces conséquences sont la totalité close, le crime universel, l'aristocratie du cynisme et la volonté d'apocalypse. Elles se retrouveront bien des années après lui. Mais les ayant savourées, il semble qu'il ait étouffé dans ses propres impasses, et qu'il se soit seulement délivré dans la littérature. Curieusement, c'est Sade qui a orienté la révolte sur les chemins de l'art où le romantisme l'engagera encore plus avant. Il sera de ces écrivains dont il dit que « la corruption est si dangereuse, si active, qu'ils n'ont pour but en imprimant leur affreux système que d'étendre au delà de leurs vies la somme de leurs crimes; ils n'en peuvent plus faire, mais leurs maudits écrits en feront commettre, et cette douce idée qu'ils emportent au tombeau les console de l'obligation où les met la mort de renoncer à ce qui est ». Son œuvre révoltée témoigne ainsi de sa soif de survie. Même si l'immortalité qu'il convoite est celle de Caïn, il la convoite au moins, et témoigne malgré lui pour le plus vrai de la révolte métaphysique.

Au reste, sa postérité même oblige à lui rendre hommage. Ses héritiers ne sont pas tous écrivains. Assurément, il a souffert et il est mort pour échauffer l'imagination des beaux quartiers et des cafés littéraires. Mais ce n'est pas tout. Le succès de Sade à notre époque s'explique par un rêve qui lui est

commun avec la sensibilité contemporaine : la revendication de la liberté totale, et la déshumanisation opérée à froid par l'intelligence. La réduction de l'homme en objet d'expérience, le règlement qui précise les rapports de la volonté de puissance et de l'homme objet, le champ clos de cette monstrueuse expérience, sont des leçons que les théoriciens de la puissance retrouveront, lorsqu'ils auront à organiser le temps des esclaves.

Deux siècles à l'avance, sur une échelle réduite, Sade a exalté les sociétés totalitaires au nom de la liberté frénétique que la révolte en réalité ne réclame pas. Avec lui commencent réellement l'histoire et la tragédie contemporaines. Il a seulement cru qu'une société basée sur la liberté du crime devait aller avec la liberté des mœurs, comme si la servitude avait ses limites. Notre temps s'est borné à fondre curieusement son rêve de république universelle et sa technique d'avilissement. Finalement ce qu'il haïssait le plus, le meurtre légal, a pris à son compte les découvertes qu'il voulait mettre au service du meurtre d'instinct. Le crime, dont il voulait qu'il fût le fruit exceptionnel et délicieux du vice déchaîné, n'est plus aujourd'hui que la morne habitude d'une vertu devenue policière. Ce sont les surprises de la littérature.

La révolte des dandys.

Mais l'heure est encore aux gens de lettres. Le romantisme avec sa révolte luciférienne ne servira vraiment que les aventures de l'imagination. Comme Sade, il se séparera de la révolte antique par la préférence accordée au mal et à l'individu. En mettant l'accent sur sa force de défi et de refus, la révolte, à ce stade, oublie son contenu positif. Puisque Dieu

revendique ce qu'il y a de bien en l'homme, il faut tourner ce bien en dérision et choisir le mal. La haine de la mort et de l'injustice conduira donc, sinon à l'exercice, du moins à l'apologie du mal et du meurtre.

La lutte de Satan et de la mort dans le *Paradis perdu*, poème préféré des romantiques, symbolise ce drame, mais d'autant plus profondément que la mort est (avec le péché) l'enfant de Satan. Pour combattre le mal, le révolté, parce qu'il se juge innocent, renonce au bien et enfante à nouveau le mal. Le héros romantique opère d'abord la confusion profonde, et pour ainsi dire religieuse, du bien et du mal. Ce héros est « fatal », parce que la fatalité confond le bien et le mal sans que l'homme puisse s'en défendre. La fatalité exclut les jugements de valeur. Elle les remplace par un « C'est ainsi » qui excuse tout, sauf le Créateur, responsable unique de ce scandaleux état de fait. Le héros romantique est « fatal » aussi, parce qu'à mesure qu'il grandit en force et en génie la puissance du mal grandit en lui. Toute puissance, tout excès se couvre alors du « C'est ainsi. » Que l'artiste, le poète en particulier, soit démoniaque, cette idée très ancienne trouve une formulation provocante chez les romantiques. Il y a même, à cette époque, un impérialisme du démon qui vise à tout lui annexer, même les génies de l'orthodoxie. « Ce qui fit que Milton, observe Blake, écrivait dans la gêne lorsqu'il parlait des anges et de Dieu, dans l'audace lorsque des démons et de l'enfer, c'est qu'il était un vrai poète, et du parti des démons, sans le savoir. » Le poète, le génie, l'homme lui-même, dans son image la plus haute, s'écrie alors en même temps que Satan : « Adieu, l'espérance, mais avec l'espérance, adieu

1. Thème dominant chez William Blake, par exemple.

crainte, adieu remords... Mal, sois mon bien. » C'est le cri de l'innocence outragée.

Le héros romantique s'estime donc contraint de commettre le mal, par nostalgie d'un bien impossible. Satan s'élève contre son créateur, parce que celui-ci a employé la force pour le réduire. « Egalé en raison, dit le Satan de Milton, il s'est élevé au-dessus de ses égaux par la force. » La violence divine est ainsi condamnée explicitement. Le révolté s'éloignera de ce Dieu agresseur et indigne¹, « le plus loin de lui est le mieux », et régnera sur toutes les forces hostiles à l'ordre divin. Le prince du mal n'a choisi sa voie que parce que le bien est une notion définie et utilisée par Dieu pour des desseins injustes. L'innocence même irrite le Rebelle dans la mesure où elle suppose un aveuglement de dupe. Ce « noir esprit du mal qu'irrite l'innocence » suscitera ainsi une injustice humaine parallèle à l'injustice divine. Puisque la violence est à la racine de la création, une violence délibérée lui répondra. L'excès du désespoir ajoute encore aux causes du désespoir pour mener la révolte à cet état de haineuse atonie, qui suit la longue épreuve de l'injustice, et où disparaît définitivement la distinction du bien et du mal. Le Satan de Vigny

*...Ne peut plus sentir le mal ni les bienfaits.
Il est même sans joie aux malheurs qu'il a faits.*

Ceci définit le nihilisme et autorise le meurtre.

Le meurtre, en effet, va devenir aimable. Il suffit de comparer le Lucifer des imagiers du moyen âge

1. « Le Satan de Milton est moralement très supérieur à son Dieu comme celui qui persévère en dépit de l'adversité et de la fortune est supérieur à celui qui, dans la froide sécurité d'un triomphe certain, exerce la plus horrible vengeance sur ses ennemis. » Hermann Melville.

au Satan romantique. Un adolescent « jeune, triste et charmant » (Vigny) remplace la bête cornue. « Beau d'une beauté qui ignore la terre » (Lermontov), solitaire et puissant, douloureux et méprisant, il opprime avec négligence. Mais son excuse est la douleur. « Qui oserait envier, dit le Satan de Milton, celui que la plus haute place condamne à la plus forte part de souffrances sans terme. » Tant d'injustices souffertes, une douleur si continue, autorisent tous les excès. Le révolté se donne alors quelques avantages. Le meurtre sans doute n'est pas recommandé pour lui-même. Mais il est inscrit à l'intérieur de la valeur, suprême pour le romantique, de frénésie. La frénésie est l'envers de l'ennui : Lorenzaccio rêve de Han d'Islande. D'exquises sensibilités appellent les fureurs, élémentaires de la brute. Le héros byronien, incapable d'amour, ou capable seulement d'un amour impossible, souffre de spleen. Il est seul, languide, sa condition l'épuise. S'il veut se sentir vivre, il faut que ce soit dans la terrible exaltation d'une action brève et dévorante. Aimer ce que jamais on ne verra deux fois, c'est aimer dans la flamme et le cri pour s'abîmer ensuite. On ne vit plus que dans et par l'instant, pour

*cette union courte mais vivante
d'un cœur tourmenté uni à la tourmente (LERMONTOV).*

La menace mortelle qui plane sur notre condition stérilise tout. Seul le cri fait vivre; l'exaltation tient lieu de vérité. A ce degré, l'apocalypse devient une valeur où tout se confond, amour et mort, conscience et culpabilité. Dans un univers désorbité, il n'existe plus d'autre vie que celle des abîmes où, selon Alfred Le Poittevin, viennent rouler les humains « frémissant de rage et chérissant leurs crimes », pour y maudire le Créateur. La frénétique ivresse et, à

se pare de deuil et se fait admirer sur les planches. Bien plus que le culte de l'individu, le romantisme inaugure le culte du personnage. C'est alors qu'il est logique. N'espérant plus la règle ou l'unité de Dieu, obstiné à se rassembler contre un destin ennemi, impatient de maintenir tout ce qui peut l'être encore dans un monde voué à la mort, la révolte romantique cherche une solution dans l'attitude. L'attitude rassemble dans une unité esthétique l'homme livré au hasard et détruit par les violences divines. L'être qui doit mourir respire au moins avant de disparaître, et cette splendeur fait sa justification. Elle est un point fixe, le seul qu'on puisse opposer au visage désormais pétrifié du Dieu de haine. Le révolté immobile soutient sans faiblir le regard de Dieu. « Rien ne changera, dit Milton, cet esprit fixe, ce haut dédain né de la conscience offensée. » Tout bouge et court au néant, mais l'humilié s'obstine, et maintient au moins la fierté. Un baroque romantique, découvert par Raymond Queneau, prétend que le but de toute vie intellectuelle est de devenir Dieu. Ce romantique, au vrai, est un peu en avance sur son temps. Le but n'était alors que d'égaliser Dieu, et de se maintenir à son niveau. On ne le détruit pas, mais, par un effort incessant, on lui refuse toute soumission. Le dandysme est une forme dégradée de l'ascèse.

Le dandy crée sa propre unité par des moyens esthétiques. Mais c'est une esthétique de la singularité et de la négation. « Vivre et mourir devant un miroir », telle était, selon Baudelaire, la devise du dandy. Elle est cohérente, en effet. Le dandy est par fonction un oppositionnel. Il ne se maintient que dans le défi. La créature, jusque-là, recevait sa cohérence du créateur. A partir du moment où elle consacre sa rupture avec lui, la voilà livrée aux instants, aux jours qui passent, à la sensibilité dispersée.

Il faut donc qu'elle se reprenne en mains. Le dandy se rassemble, se forge une unité, par la force même du refus. Dissipé en tant que personne privée de règle, il sera cohérent en tant que personnage. Mais un personnage suppose un public; le dandy ne peut se poser qu'en s'opposant. Il ne peut s'assurer de son existence qu'en la retrouvant dans le visage des autres. Les autres sont le miroir. Miroir vite obscurci, il est vrai, car la capacité d'attention de l'homme est limitée. Elle doit être réveillée sans cesse, éperonnée par la provocation. Le dandy est donc forcé d'étonner toujours. Sa vocation est dans la singularité, son perfectionnement dans la surenchère. Toujours en rupture, en marge, il force les autres à le créer lui-même, en niant leurs valeurs. Il joue sa vie, faute de pouvoir la vivre. Il la joue jusqu'à la mort, sauf aux instants où il est seul et sans miroir. Etre seul pour le dandy revient à n'être rien. Les romantiques n'ont parlé si magnifiquement de la solitude que parce qu'elle était leur douleur réelle, celle qui ne peut se supporter. Leur révolte s'enracine à un niveau profond, mais du *Cleveland* de l'abbé Prévost, jusqu'aux dadaïstes, en passant par les frénétiques de 1830, Baudelaire et les décadents de 1880, plus d'un siècle de révolte s'assouvit à bon compte dans les audaces de « l'excentricité ». Si tous ont su parler de la douleur c'est que, désespérant de jamais la dépasser autrement que par de vaines parodies, ils éprouvaient instinctivement qu'elle demeurerait leur seule excuse, et leur vraie noblesse.

C'est pourquoi l'héritage du romantisme n'est pas pris en charge par Hugo, pair de France, mais par Baudelaire et Lacenaire, poètes du crime. « Tout en ce monde sue le crime, dit Baudelaire, le journal, la muraille et le visage de l'homme. » Que du moins ce crime, loi du monde, prenne figure distinguée. Lace-

naire, premier en date des gentilhommes criminels, s'y emploie effectivement; Baudelaire a moins de rigueur, mais du génie. Il créera le jardin du mal où le crime ne figurera qu'une espèce plus rare que d'autres. La terreur elle-même deviendra fine sensation et objet rare. « Non seulement je serais heureux d'être victime, mais je ne haïrais pas d'être bourreau pour *sentir* la révolution des deux manières. » Même son conformisme a, chez Baudelaire, l'odeur du crime. S'il a choisi Maistre pour maître à penser, c'est dans la mesure où ce conservateur va jusqu'au bout et centre sa doctrine autour de la mort et du bourreau. « Le vrai saint, feint de penser Baudelaire, est celui qui fouaille et tue le peuple pour le bien du peuple. » Il sera exaucé. La race des vrais saints commence à se répandre sur la terre pour consacrer ces curieuses conclusions de la révolte. Mais Baudelaire, malgré son arsenal satanique, son goût pour Sade, ses blasphèmes, restait trop théologien pour être un vrai révolté. Son vrai drame, qui l'a fait le plus grand poète de son temps, était ailleurs. Baudelaire ne peut être évoqué ici que dans la mesure où il a été le théoricien le plus profond du dandysme et donné des formules définitives à l'une des conclusions de la révolte romantique.

Le romantisme démontre en effet que la révolte a partie liée avec le dandysme; l'une de ses directions est le paraître. Dans ses formes conventionnelles, le dandysme avoue la nostalgie d'une morale. Il n'est qu'un honneur dégradé en point d'honneur. Mais il inaugure en même temps une esthétique qui règne encore sur notre monde, celle des créateurs solitaires, rivaux obstinés d'un Dieu qu'ils condamnent. A partir du romantisme, la tâche de l'artiste ne sera plus seulement de créer un monde, ni d'exalter la beauté pour elle seule, mais aussi de définir une attitude. L'artiste devient alors modèle, il se propose en

Ce blasphème est révérencieux puisque tout blasphème, finalement, est participation au sacré.

Avec Ivan, au contraire, le ton change. Dieu est jugé à son tour, et de haut. Si le mal est nécessaire à la création divine, alors cette création est inacceptable. Ivan ne s'en remettra plus à ce Dieu mystérieux, mais à un principe plus haut qui est la justice. Il inaugure l'entreprise essentielle de la révolte qui est de substituer au royaume de la grâce celui de la justice. Du même coup, il commence l'attaque contre le christianisme. Les révoltés romantiques rompaient avec Dieu lui-même, en tant que principe de haine. Ivan refuse explicitement le mystère et, par conséquent, Dieu en tant que principe d'amour. L'amour seul peut nous faire ratifier l'injustice faite à Marthe, aux ouvriers des dix heures, et plus loin encore, faire admettre la mort injustifiable des enfants. « Si la souffrance des enfants, dit Ivan, sert à parfaire la somme des douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix. » Ivan refuse la dépendance profonde que le christianisme a introduit entre la souffrance et la vérité. Le cri le plus profond d'Ivan, celui qui ouvre les abîmes les plus bouleversants sous les pas du révolté, est le *même si*. « Mon indignation persisterait même si j'avais tort. » Ce qui signifie que même si Dieu existait, même si le mystère recouvrait une vérité, même si le starets Zosime avait raison, Ivan n'accepterait pas que cette vérité fût payée par le mal, la souffrance, et la mort infligée à l'innocent. Ivan incarne le refus du salut. La foi mène à la vie immortelle. Mais la foi suppose l'acceptation du mystère et du mal, la résignation à l'injustice. Celui que la souffrance des enfants empêche d'accéder à la foi ne recevra donc pas la vie immortelle. Dans ces conditions, même si la vie immortelle existait, Ivan la refuserait. Il repousse ce marché. Il

n'accepterait la grâce qu'inconditionnelle et c'est pourquoi il pose lui-même ses conditions. La révolte veut tout, ou ne veut rien. « Toute la science du monde ne vaut pas les larmes des enfants. » Ivan ne dit pas qu'il n'y a pas de vérité. Il dit que s'il y a une vérité, elle ne peut qu'être inacceptable. Pourquoi? Parce qu'elle est injuste. La lutte de la justice contre la vérité est ouverte ici pour la première fois; elle n'aura plus de cesse. Ivan, solitaire, donc moraliste, se suffira d'une sorte de donquichottisme métaphysique. Mais quelques lustres encore et une immense conspiration politique visera à faire, de la justice, la vérité.

Par surcroît, Ivan incarne le refus d'être sauvé seul. Il se solidarise avec les damnés et, à cause d'eux, refuse le ciel. S'il croyait, en effet, il pourrait être sauvé, mais d'autres seraient damnés. La souffrance continuerait. Il n'est pas de salut possible pour qui souffre de la vraie compassion. Ivan continuera à mettre Dieu dans son tort en refusant doublement la foi comme on refuse l'injustice et le privilège. Un pas de plus et du *Tout ou rien*, nous passons au *Tous ou personne*.

Cette détermination extrême, et l'attitude qu'elle suppose, auraient suffi aux romantiques. Mais Ivan¹, bien qu'il cède aussi au dandysme, vit réellement ses problèmes, déchiré entre le oui et le non. A partir de ce moment, il entre dans la conséquence. S'il refuse l'immortalité, que lui reste-t-il? La vie dans ce qu'elle a d'élémentaire. Le sens de la vie supprimé, il reste encore la vie. « Je vis, dit Ivan, en dépit de la logique. » Et encore : « Si je n'avais plus foi en la vie, si je doutais d'une femme aimée, de l'ordre universel, persuadé au contraire que tout n'est qu'un chaos infernal et maudit, — même alors, je voudrais vivre

1. Faut-il rappeler qu'Ivan est, d'une certaine manière, Dostoïevski, plus à l'aise dans ce personnage que dans Aliocha.

quand même. » Ivan vivra donc, aimera aussi « sans savoir pourquoi ». Mais vivre, c'est aussi agir. Au nom de quoi? S'il n'y a pas d'immortalité, il n'y a ni récompense ni châtement, ni bien ni mal. « Je crois qu'il n'y a pas de vertu sans immortalité. » Et aussi : « Je sais seulement que la souffrance existe, qu'il n'y a pas de coupables, que tout s'enchaîne, que tout passe et s'équilibre. » Mais s'il n'y a pas de vertu, il n'y a pas plus de loi : « Tout est permis. »

A ce « tout est permis » commence vraiment l'histoire du nihilisme contemporain. La révolte romantique n'allait pas si loin. Elle se bornait à dire, en somme, que tout n'était pas permis, mais qu'elle se permettait, par insolence, ce qui était défendu. Avec les Karamazov, au contraire, la logique de l'indignation va retourner la révolte contre elle-même et la jeter dans une contradiction désespérée. La différence essentielle est que les romantiques se donnent des permissions de complaisance, tandis qu'Ivan se forcera à faire le mal par cohérence. Il ne se permettra pas d'être bon. Le nihilisme n'est pas seulement désespoir et négation, mais surtout volonté de désespérer et de nier. Le même homme qui prenait si farouchement le parti de l'innocence, qui tremblait devant la souffrance d'un enfant, qui voulait voir « de ses yeux » la biche dormir près du lion, la victime embrasser le meurtrier, à partir du moment où il refuse la cohérence divine et tente de trouver sa propre règle, reconnaît la légitimité du meurtre. Ivan se révolte contre un Dieu meurtrier; mais dès l'instant où il raisonne sa révolte, il en tire la loi du meurtre. Si tout est permis, il peut tuer son père, ou souffrir au moins qu'il soit tué. Une longue réflexion sur notre condition de condamnés à mort aboutit seulement à la justification du crime. Ivan, en même temps, hait la peine de mort (racontant une exécution, il dit férocelement : « Sa tête tomba, au

nom de la grâce divine ») et admet, en principe, le crime. Toutes les indulgences pour le meurtrier, aucune pour l'exécuteur. Cette contradiction, où Sade vivait à l'aise, étrangle au contraire Ivan Karamazov.

Il fait mine de raisonner, en effet, comme si l'immortalité n'existait pas, alors qu'il s'est borné à dire qu'il la refusait même si elle existait. Pour protester contre le mal et la mort, il choisit donc, délibérément, de dire que la vertu n'existe pas plus que l'immortalité et de laisser tuer son père. Il accepte sciemment son dilemme; être vertueux et illogique, ou logique et criminel. Son double, le diable, a raison quand il lui souffle : « Tu vas accomplir une action vertueuse et pourtant tu ne crois pas à la vertu, voilà ce qui t'irrite et te tourmente. » La question que se pose enfin Ivan, celle qui constitue le vrai progrès que Dostoïevski fait accomplir à l'esprit de révolte, est la seule qui nous intéresse ici : peut-on vivre et se maintenir dans la révolte?

Ivan laisse deviner sa réponse : on ne peut vivre dans la révolte qu'en la poussant jusqu'au bout. Qu'est-ce que l'extrémité de la révolte métaphysique? La révolution métaphysique. Le maître de ce monde, après avoir été contesté dans sa légitimité, doit être renversé. L'homme doit occuper sa place. « Comme Dieu et l'immortalité n'existent pas, il est permis à l'homme nouveau de devenir Dieu. » Mais qu'est-ce qu'être Dieu? Reconnaître justement que tout est permis; refuser toute autre loi que la sienne propre. Sans qu'il soit nécessaire de développer les raisonnements intermédiaires, on aperçoit ainsi que, devenir Dieu, c'est accepter le crime (idée favorite, aussi bien, des intellectuels de Dostoïevski). Le problème personnel d'Ivan est donc de savoir s'il sera fidèle à sa logique, et si, parti d'une protestation indignée devant la souffrance innocente, il acceptera le meurtre de son père avec l'indifférence des

L'AFFIRMATION ABSOLUE

Dès l'instant où l'homme soumet Dieu au jugement moral, il le tue en lui-même. Mais quel est alors le fondement de la morale? On nie Dieu au nom de la justice, mais l'idée de justice se comprend-elle sans l'idée de Dieu? Ne sommes-nous pas alors dans l'absurdité? C'est l'absurdité que Nietzsche aborde de front. Pour mieux la dépasser, il la pousse à bout : la morale est le dernier visage de Dieu qu'il faut détruire, avant de reconstruire. Dieu alors n'est plus et ne garantit plus notre être; l'homme doit se déterminer à faire, pour être.

L'Unique.

Stirner, déjà, avait voulu abattre en l'homme, après Dieu lui-même, toute idée de Dieu. Mais, au contraire de Nietzsche, son nihilisme est satisfait. Stirner rit dans l'impasse, Nietzsche se rue contre les murs. Dès 1845, date de parution de *L'Unique et sa propriété*, Stirner commence à faire place nette. L'homme, qui fréquentait la « Société des Affranchis » avec les jeunes hégéliens de gauche (dont Marx), n'avait pas seulement un compte à régler avec Dieu, mais encore avec l'Homme de Feuerbach, l'Esprit de Hegel et son incarnation historique, l'Etat. Toutes ces idoles pour lui sont nées du même « mon-

golisme », la croyance à des idées éternelles. Il a donc pu écrire : « Je n'ai fondé ma cause sur rien. » Le péché certes est un « fléau mongol », mais le droit aussi dont nous sommes les forçats. Dieu est l'ennemi; Stirner va aussi loin que possible dans le blasphème (« digère l'hostie et tu en es quitte »). Mais Dieu n'est qu'une des aliénations du moi, ou plus exactement de ce que je suis. Socrate, Jésus, Descartes, Hegel, tous les prophètes et les philosophes, n'ont jamais fait qu'inventer de nouvelles manières d'aliéner ce que je suis, ce moi que Stirner tient à distinguer du Moi absolu de Fichte en le réduisant à ce qu'il a de plus particulier et de plus fugitif. « Les noms ne le nomment pas », il est l'Unique.

L'histoire universelle jusqu'à Jésus n'est pour Stirner qu'un long effort pour idéaliser le réel. Cet effort s'incarne dans les pensées et les rites de purification propres aux anciens. A partir de Jésus, le but est atteint, un autre effort commence qui consiste, au contraire, à réaliser l'idéal. La rage de l'incarnation succède à la purification et, de plus en plus, dévaste le monde à mesure que le socialisme, héritier du Christ, étend son empire. Mais l'histoire universelle n'est qu'une longue offense au principe unique que je suis, principe vivant, concret, principe de victoire qu'on a voulu plier sous le joug d'abstractions successives, Dieu, l'Etat, la société, l'humanité. Pour Stirner, la philanthropie est une mystification. Les philosophies athées qui culminent dans le culte de l'Etat et de l'homme ne sont elles-mêmes que des « insurrections théologiques ». « Nos athées, dit Stirner, sont vraiment de pieuses gens. » Il n'y a eu qu'un culte tout au long de l'histoire, celui de l'éternité. Ce culte est mensonge. Seul est vrai l'Unique, ennemi de l'éternel, et de toute chose, en vérité, qui ne serve pas son désir de domination.

Avec Stirner, le mouvement de négation qui anime

l'anarchie) mais s'est visiblement grisé des perspectives qu'il ouvrirait ainsi. « Rompre avec le sacré, ou mieux, rompre le sacré, peut devenir général. Ce n'est pas une nouvelle révolution qui approche, mais puissant, orgueilleux, sans respect, sans honte, sans conscience, un crime ne grossit-il pas avec le tonnerre à l'horizon et ne vois-tu pas que le ciel, lourd de pressentiments, s'obscurcit et se tait? » On sent ici la joie sombre de ceux qui font naître des apocalypses dans un galetas. Rien ne peut plus freiner cette logique amère et impérieuse, rien qu'un moi dressé contre toutes les abstractions, devenu lui-même abstrait et innommable à force d'être séquestré et coupé de ses racines. Il n'y a plus de crimes ni de fautes, partant plus de pécheurs. Nous sommes tous parfaits. Puisque chaque moi est, en lui-même, foncièrement criminel envers l'Etat et le peuple, sachons reconnaître que vivre, c'est transgresser. A moins d'accepter de mourir, il faut accepter de tuer, pour être unique. « Vous n'êtes pas aussi grand qu'un criminel, vous qui ne profanez rien. » Encore timoré, Stirner précise d'ailleurs : « Les tuer, non les martyriser. »

Mais décréter la légitimité du meurtre, c'est décréter la mobilisation et la guerre des Uniques. Le meurtre coïncidera ainsi avec une sorte de suicide collectif. Stirner, qui n'en avoue ou n'en voit rien, ne reculera cependant devant aucune destruction. L'esprit de révolté trouve enfin l'une de ses satisfactions les plus amères dans le chaos. « On te (la nation allemande) portera en terre. Bientôt tes sœurs, les nations, te suivront; quand toutes seront parties à ta suite, l'humanité sera enterrée et, sur sa tombe, Moi, mon seul maître enfin, Moi, son héritier, je rirai. » Ainsi, sur les ruines du monde, le rire désolé de l'individu-roi illustre la victoire dernière de l'esprit de révolte. Mais à cette extrémité, plus rien

n'est possible que la mort ou la résurrection. Stirner, et avec lui, tous les révoltés nihilistes, courent aux confins, ivres de destruction. Après quoi, le désert découvert, il faut apprendre à y subsister. La quête exténuante de Nietzsche commence.

Nietzsche et le nihilisme.

« Nous nions Dieu, nous nions la responsabilité de Dieu, c'est ainsi seulement que nous délivrerons le monde. » Avec Nietzsche, le nihilisme semble devenir prophétique. Mais on ne peut rien tirer de Nietzsche, sinon la cruauté basse et médiocre qu'il haïssait de toutes ses forces, tant qu'on ne met pas au premier plan dans son œuvre, bien avant le prophète, le clinicien. Le caractère provisoire, méthodique, stratégique en un mot, de sa pensée ne peut être mis en doute. En lui le nihilisme, pour la première fois, devient conscient. Les chirurgiens ont ceci de commun avec les prophètes qu'ils pensent et opèrent en fonction de l'avenir. Nietzsche n'a jamais pensé qu'en fonction d'une apocalypse à venir, non pour l'exalter, car il devinait le visage sordide et calculateur que cette apocalypse finirait par prendre, mais pour l'éviter et la transformer en renaissance. Il a reconnu le nihilisme et l'a examiné comme un fait clinique. Il se disait le premier nihiliste accompli de l'Europe. Non par goût, mais par état, et parce qu'il était trop grand pour refuser l'héritage de son époque. Il a diagnostiqué en lui-même, et chez les autres, l'impuissance à croire et la disparition du fondement primitif de toute foi, c'est-à-dire la croyance à la vie. Le « peut-on vivre révolté? » est devenu chez lui « peut-on vivre sans rien croire? » Sa réponse est positive. Oui, si l'on

fait de l'absence de foi une méthode, si l'on pousse le nihilisme jusque dans ses conséquences dernières, et si, débouchant alors dans le désert et faisant confiance à ce qui va venir, on éprouve du même mouvement primitif la douleur et la joie.

Au lieu du doute méthodique, il a pratiqué la négation méthodique, la destruction appliquée de tout ce qui masque encore le nihilisme à lui-même, des idoles qui camouflent la mort de Dieu. « Pour élever un sanctuaire nouveau, il faut abattre un sanctuaire, telle est la loi. » Celui qui veut être créateur dans le bien et dans le mal, selon lui, doit d'abord être destructeur et briser les valeurs. « Ainsi le suprême mal fait partie du suprême bien, mais le suprême bien est créateur. » Il a écrit, à sa manière, le *Discours de la méthode* de son temps, sans la liberté et l'exactitude de ce XVII^e siècle français qu'il admirait tant, mais avec la folle lucidité qui caractérise le XX^e siècle, siècle du génie, selon lui. Cette méthode de la révolte, il nous revient de l'examiner¹.

La première démarche de Nietzsche est ainsi de consentir à ce qu'il sait. L'athéisme, pour lui, va de soi, il est « constructif et radical ». La vocation supérieure de Nietzsche, à l'en croire, est de provoquer une sorte de crise et d'arrêt décisif dans le problème de l'athéisme. Le monde marche à l'aventure, il n'a pas de finalité. Dieu est donc inutile, puisqu'il ne veut rien. S'il voulait quelque chose, et l'on reconnaît ici la formulation traditionnelle du problème du mal, il lui faudrait assumer « une somme de douleur et d'illogisme qui abaisserait la valeur totale du devenir ». On sait que Nietzsche envoyait publiquement à Stendhal sa formule : « la seule

1. C'est évidemment la dernière philosophie de Nietzsche, de 1880 à l'effondrement, qui nous occupera ici. Ce chapitre peut être considéré comme un commentaire à la *Volonté de Puissance*.

excuse de Dieu, c'est qu'il n'existe pas ». Privé de la volonté divine, le monde est privé également d'unité et de finalité. C'est pourquoi le monde ne peut être jugé. Tout jugement de valeur porté sur lui aboutit finalement à la calomnie de la vie. On juge alors de ce qui est, par référence à ce qui devrait être, royaume du ciel, idées éternelles, ou impératif moral. Mais ce qui devrait être n'est pas; ce monde ne peut être jugé au nom de rien. « Les avantages de ce temps : rien n'est vrai, tout est permis. » Ces formules qui se répercutent dans des milliers d'autres, somptueuses ou ironiques, suffisent en tout cas à démontrer que Nietzsche accepte le fardeau entier du nihilisme et de la révolte. Dans ses considérations, d'ailleurs puérides, sur « le dressage et la sélection », il a même formulé la logique extrême du raisonnement nihiliste : « Problème : par quels moyens obtiendrait-on une forme rigoureuse de grand nihilisme contagieux qui enseignerait et pratiquerait avec une conscience toute scientifique la mort volontaire? »

Mais Nietzsche colonise au profit du nihilisme les valeurs qui, traditionnellement, ont été considérées comme des freins au nihilisme. Principalement, la morale. La conduite morale, telle que Socrate l'a illustrée, ou telle que le christianisme la recommande, est en elle-même un signe de décadence. Elle veut substituer à l'homme de chair un homme reflet. Elle condamne l'univers des passions et des cris au nom d'un monde harmonieux, tout entier imaginaire. Si le nihilisme est l'impuissance à croire, son symptôme le plus grave ne se retrouve pas dans l'athéisme, mais dans l'impuissance à croire ce qui est, à voir ce qui se fait, à vivre ce qui s'offre. Cette infirmité est à la base de tout idéalisme. La morale n'a pas foi au monde. La vraie morale, pour Nietzsche, ne se sépare pas de la lucidité. Il est

sentiment total, la non résistance au mal. Il ne faut pas tuer, même pour empêcher de tuer. Il faut accepter le monde tel qu'il est, refuser d'ajouter à son malheur, mais consentir à souffrir personnellement du mal qu'il contient. Le royaume des cieux est immédiatement à notre portée. Il n'est qu'une disposition intérieure qui nous permet de mettre nos actes en rapport avec ces principes, et qui peut nous donner la béatitude immédiate. Non pas la foi, mais les œuvres, voilà, selon Nietzsche, le message du Christ. A partir de là, l'histoire du christianisme n'est qu'une longue trahison de ce message. Le Nouveau Testament est déjà corrompu, et, de Paul aux Conciles, le service de la foi fait oublier les œuvres.

Quelle est la corruption profonde que le christianisme ajoute au message de son maître ? L'idée du jugement, étrangère à l'enseignement du Christ, et les notions corrélatives de châtement et de récompense. Dès cet instant, la nature devient histoire, et histoire significative, l'idée de la totalité humaine est née. De la bonne nouvelle au jugement dernier, l'humanité n'a pas d'autre tâche que de se conformer aux fins expressément morales d'un récit écrit à l'avance. La seule différence est que les personnages, à l'épilogue, se partagent d'eux-mêmes en bons et en méchants. Alors que le seul jugement du Christ consiste à dire que le péché de nature est sans importance, le christianisme historique fera de toute la nature la source du péché. « Qu'est-ce que le Christ nie ? tout ce qui porte à présent le nom de chrétien. » Le christianisme croit lutter contre le nihilisme parce qu'il donne une direction au monde, alors qu'il est nihiliste lui-même dans la mesure où, imposant un sens imaginaire à la vie, il empêche de découvrir son vrai sens : « Toute Eglise est la pierre roulée sur le sépulcre d'un homme-dieu ; elle

cherche, par la force, à l'empêcher de ressusciter. » La conclusion paradoxale, mais significative, de Nietzsche est que Dieu est mort à cause du christianisme, dans la mesure où celui-ci a sécularisé le sacré. Il faut entendre ici le christianisme historique et « sa duplicité profonde et méprisable ».

Le même raisonnement dresse Nietzsche devant le socialisme et toutes les formes de l'humanitarisme. Le socialisme n'est qu'un christianisme dégénéré. Il maintient en effet cette croyance à la finalité de l'histoire qui trahit la vie et la nature, qui substitue des fins idéales aux fins réelles, et contribue à énerver les volontés et les imaginations. Le socialisme est nihiliste, au sens désormais précis que Nietzsche confère à ce mot. Le nihiliste n'est pas celui qui ne croit à rien, mais celui qui ne croit pas à ce qui est. En ce sens, toutes les formes de socialisme sont des manifestations encore dégradées de la décadence chrétienne. Pour le christianisme, récompense et châtement supposaient une histoire. Mais, par une logique inévitable, l'histoire tout entière finit par signifier récompense et châtement : de ce jour est né le messianisme collectiviste. Aussi bien, l'égalité des âmes devant Dieu amène, Dieu étant mort, à l'égalité tout court. Là encore, Nietzsche combat les doctrines socialistes en tant que doctrines morales. Le nihilisme, qu'il se manifeste dans la religion ou dans la prédication socialiste, est l'aboutissement logique de nos valeurs dites supérieures. L'esprit libre détruira ces valeurs, dénonçant les illusions sur lesquelles elles reposent, le marchandage qu'elles supposent, et le crime qu'elles commettent en empêchant l'intelligence lucide d'accomplir sa mission : transformer le nihilisme passif en nihilisme actif.

Dans ce monde débarrassé de Dieu et des idoles morales, l'homme est maintenant solitaire et sans

maître. Personne moins que Nietzsche, et il se distingue par là des romantiques, n'a laissé croire qu'une telle liberté pouvait être facile. Cette sauvage libération le mettait au rang de ceux dont il a dit lui-même qu'ils souffrent d'une nouvelle détresse et d'un nouveau bonheur. Mais, pour commencer, c'est la seule détresse qui crie : « Hélas, accordez-moi donc la folie... A moins d'être au-dessus de la loi, je suis le plus réprouvé d'entre les réprouvés. » Pour qui ne peut se maintenir au-dessus de la loi, il lui faut en effet trouver une autre loi, ou la démente. A partir du moment où l'homme ne croit plus en Dieu, ni dans la vie immortelle, il devient « responsable de tout ce qui vit, de tout ce qui, né de la douleur, est voué à souffrir de la vie ». C'est à lui, et à lui seul, qu'il revient de trouver l'ordre et la loi. Alors commencent le temps des réprouvés, la quête exténuante des justifications, la nostalgie sans but, « la question la plus douloureuse, la plus déchirante, celle du cœur qui se demande : où pourrais-je me sentir chez moi ? »

Parce qu'il était l'esprit libre, Nietzsche savait que la liberté de l'esprit n'est pas un confort, mais une grandeur que l'on veut et que l'on obtient, de loin en loin, par une lutte épuisante. Il savait que le risque est grand lorsqu'on veut se tenir au-dessus de la loi, de descendre au-dessous de cette loi. C'est pourquoi il a compris que l'esprit ne trouvait sa véritable émancipation que dans l'acceptation de nouveaux devoirs. L'essentiel de sa découverte consiste à dire que si la loi éternelle n'est pas la liberté, l'absence de loi l'est encore moins. Si rien n'est vrai, si le monde est sans règle, rien n'est défendu; pour interdire une action, il faut en effet une valeur et un but. Mais, en même temps, rien n'est autorisé; il faut aussi valeur et but pour élire une autre action. La domination absolue de la loi n'est pas la liberté, mais non plus l'absolue disponibilité. Tous les possibles additionnés ne font

pas la liberté, mais l'impossible est esclavage. Le chaos lui aussi est une servitude. Il n'y a de liberté que dans un monde où ce qui est possible se trouve défini en même temps que ce qui ne l'est pas. Sans loi, point de liberté. Si le destin n'est pas orienté par une valeur supérieure, si le hasard est roi, voici la marche dans les ténèbres, l'affreuse liberté de l'aveugle. Au terme de la plus grande libération, Nietzsche choisit donc la plus grande dépendance. « Si nous ne faisons pas de la mort de Dieu un grand renoncement et une perpétuelle victoire sur nous-mêmes, nous aurons à payer pour cette perte. » Autrement dit, avec Nietzsche, la révolte débouche dans l'ascèse. Une logique plus profonde remplace alors le « si rien n'est vrai, tout est permis » de Karamazov par un « si rien n'est vrai, rien n'est permis ». Nier qu'une seule chose soit défendue en ce monde revient à renoncer à ce qui est permis. Là où nul ne peut plus dire ce qui est noir et ce qui est blanc, la lumière s'éteint et la liberté devient prison volontaire.

Cette impasse où Nietzsche pousse méthodiquement son nihilisme, on peut dire qu'il s'y rue avec une sorte de joie affreuse. Son but avoué est de rendre à l'homme de son temps la situation intenable. Le seul espoir semble être pour lui de parvenir à l'extrémité de la contradiction. Si l'homme alors ne veut pas périr dans les nœuds qui l'étouffent, il lui faudra les trancher d'un coup, et créer ses propres valeurs. La mort de Dieu n'achève rien et ne peut se vivre qu'à la condition de préparer une résurrection. « Quand on ne trouve pas la grandeur en Dieu, dit Nietzsche, on ne la trouve nulle part; il faut la nier ou la créer. » La nier était la tâche du monde qui l'entourait et qu'il voyait courir au suicide. La créer fut la tâche surhumaine pour laquelle il a voulu mourir. Il savait en effet que la création n'est possible qu'à l'extrémité de la solitude et que l'homme ne se résoudrait à ce

vertigineux effort que si, dans la plus extrême misère de l'esprit, il lui fallait consentir ce geste ou mourir. Nietzsche lui crie donc que la terre est sa seule vérité, à laquelle il faut être fidèle, sur laquelle il faut vivre et faire son salut. Mais il lui enseigne en même temps que vivre sur une terre sans loi est impossible parce que vivre suppose précisément une loi. Comment vivre libre et sans loi? A cette énigme, l'homme doit répondre, sous peine de mort.

Nietzsche du moins ne se dérobe pas. Il répond et sa réponse est dans le risque : Damoclès ne danse jamais mieux que sous l'épée. Il faut accepter l'inacceptable et se tenir à l'intenable. A partir du moment où l'on reconnaît que le monde ne poursuit aucune fin, Nietzsche propose d'admettre son innocence, d'affirmer qu'il ne relève pas du jugement puisqu'on ne peut le juger sur aucune intention, et de remplacer par conséquent tous les jugements de valeur par un seul oui, une adhésion entière et exaltée à ce monde. Ainsi, du désespoir absolu jaillira la joie infinie, de la servitude aveugle, la liberté sans merci. Etre libre, c'est justement abolir les fins. L'innocence du devenir, dès qu'on y consent, figure le maximum de liberté. L'esprit libre aime ce qui est nécessaire. La pensée profonde de Nietzsche est que la nécessité des phénomènes, si elle est absolue, sans fissures, n'implique aucune sorte de contrainte. L'adhésion totale à une nécessité totale, telle est sa définition paradoxale de la liberté. La question « libre de quoi? » est alors remplacée par « libre pour quoi? » La liberté coïncide avec l'héroïsme. Elle est l'ascétisme du grand homme, « l'arc le plus tendu qui soit ».

Cette approbation supérieure, née de l'abondance et de la plénitude, est l'affirmation sans restrictions de la faute elle-même et de la souffrance, du mal et du meurtre, de tout ce que l'existence a de problé-

matique et d'étrange. Elle naît d'une volonté arrêtée d'être ce que l'on est dans un monde qui soit ce qu'il est. « Se considérer soi-même comme une fatalité, ne pas vouloir se faire autrement que l'on est... » Le mot est prononcé. L'ascèse nietzschéenne, partie de la reconnaissance de la fatalité, aboutit à une divinisation de la fatalité. Le destin devient d'autant plus adorable qu'il est plus implacable. Le dieu moral, la pitié, l'amour sont autant d'ennemis de la fatalité qu'ils essaient de compenser. Nietzsche ne veut pas de rachat. La joie du devenir est la joie de l'anéantissement. Mais l'individu seul est abîmé. Le mouvement de révolte où l'homme revendiquait son être propre disparaît dans la soumission absolue de l'individu au devenir. *L'amor fati* remplace ce qui était un *odium fati*. « Tout individu collabore à tout l'être cosmique, que nous le sachions ou non, que nous le voulions ou non. » L'individu se perd ainsi dans le destin de l'espèce et le mouvement éternel des mondes. « Tout ce qui a été est éternel, la mer le rejette au rivage. »

Nietzsche retourne alors aux origines de la pensée, aux présocratiques. Ces derniers supprimaient les causes finales pour laisser intacte l'éternité du principe qu'ils imaginaient. Seule est éternelle la force qui n'a pas de but, le « Jeu » d'Héraclite. Tout l'effort de Nietzsche est de démontrer la présence de la loi dans le devenir et du jeu dans la nécessité : « L'enfant c'est l'innocence et l'oubli, un recommencement, un jeu, une roue qui roule d'elle-même, un premier mouvement, le don sacré de dire oui. » Le monde est divin parce que le monde est gratuit. C'est pourquoi l'art seul, par son égale gratuité, est capable de l'appréhender. Aucun jugement ne rend compte du monde, mais l'art peut nous apprendre à le répéter, comme le monde se répète au long des retours éternels. Sur la même grève, la mer primordiale répète

inlassablement les mêmes paroles et rejette les mêmes êtres étonnés de vivre. Mais pour celui, du moins, qui consent à revenir et à ce que tout revienne, qui se fait écho et écho exalté, il participe de la divinité du monde.

Par ce biais, en effet, la divinité de l'homme finit par s'introduire. Le révolté qui, d'abord, nie Dieu vise ensuite à le remplacer. Mais le message de Nietzsche est que le révolté ne devient Dieu qu'en renonçant à toute révolte, même à celle qui produit les dieux pour corriger ce monde. « S'il y a un Dieu, comment supporter de ne l'être pas ? » Il y a un dieu, en effet, qui est le monde. Pour participer de sa divinité, il suffit de dire oui. « Ne plus prier, bénir », et la terre se couvrira d'hommes dieux. Dire oui au monde, le répéter, c'est à la fois recréer le monde et soi-même, c'est devenir le grand artiste, le créateur. Le message de Nietzsche se résume dans le mot de création, avec le sens ambigu qu'il a pris. Nietzsche n'a jamais exalté que l'égoïsme et la dureté propres à tout créateur. La transmutation des valeurs consiste seulement à remplacer la valeur du juge par celle du créateur : le respect et la passion de ce qui est. La divinité sans l'immortalité définit la liberté du créateur. Dionysos, dieu de la terre, hurle éternellement dans le démembrement. Mais il figure en même temps cette beauté bouleversée qui coïncide avec la douleur. Nietzsche a pensé que dire oui à la terre et à Dionysos était dire oui à ses souffrances. Accepter tout, et la suprême contradiction, et la douleur en même temps, c'était régner sur tout. Nietzsche acceptait de payer le prix pour ce royaume. Seule, la terre « grave et souffrante » est vraie. Seule, elle est la divinité. De même que cet Empédocle qui se précipitait dans l'Etna pour aller chercher la vérité où elle est, dans les entrailles de la terre, Nietzsche proposait à l'homme de s'abîmer dans le cosmos pour

retrouver sa divinité éternelle et devenir lui-même Dionysos. La *Volonté de Puissance* s'achève ainsi, comme les *Pensées* de Pascal, à quoi elle fait si souvent penser, par un pari. L'homme n'obtient pas encore la certitude, mais la volonté de certitude, ce qui n'est pas la même chose. Nietzsche, aussi bien, à cette extrémité vacillait : « Voilà ce qui est impardonnable en toi. Tu as les pouvoirs et tu refuses de signer. » Il devait pourtant signer. Mais le nom de Dionysos n'a immortalisé que les billets à Ariane, qu'il écrivit dans la folie.

Dans un certain sens, la révolte chez Nietzsche, aboutit encore à l'exaltation du mal. La différence est que le mal n'est plus alors une revanche. Il est accepté comme l'une des faces possibles du bien et, plus certainement encore, comme une fatalité. Il est donc pris pour être dépassé et, pour ainsi dire, comme un remède. Dans l'esprit de Nietzsche, il s'agissait seulement du fier consentement de l'âme devant ce qu'elle ne peut éviter. On connaît pourtant sa postérité et quelle politique devait s'autoriser de celui qui se disait le dernier allemand antipolitique. Il imaginait des tyrans artistes. Mais la tyrannie est plus naturelle que l'art aux médiocres. « Plutôt César Borgia que Parsifal », s'écriait-il. Il a eu et César et Borgia, mais privés de l'aristocratie du cœur qu'il attribuait aux grands individus de la Renaissance. Quand il demandait que l'individu s'inclinât devant l'éternité de l'espèce et s'abîmât dans le grand cycle du temps, on a fait de la race un cas particulier de l'espèce et on a plié l'individu devant ce dieu sordide. La vie dont il parlait avec crainte et tremblement a été dégradée en une biologie à l'usage domestique. Une race de seigneurs incultes annonçant la volonté de puissance a pris

enfin à son compte la « difformité antisémite » qu'il n'a cessé de mépriser.

Il avait cru au courage uni à l'intelligence, et c'est là ce qu'il appelait la force. On a tourné, en son nom, le courage contre l'intelligence; et cette vertu qui fut véritablement la sienne s'est ainsi transformée en son contraire : la violence aux yeux crevés. Il avait confondu liberté et solitude, selon la loi d'un esprit fier. Sa « solitude profonde de midi et de minuit » s'est pourtant perdue dans la foule mécanisée qui a fini par déferler sur l'Europe. Défenseur du goût classique, de l'ironie, de la frugale impertinence, aristocrate qui a su dire que l'aristocratie consiste à pratiquer la vertu sans se demander pourquoi, et qu'il faut douter d'un homme qui aurait besoin de raisons pour rester honnête, fou de droiture (« cette droiture devenue un instinct, une passion »), serviteur obstiné de cette « équité suprême de la suprême intelligence qui a pour ennemi mortel le fanatisme », son propre pays, trente-trois ans après sa mort, l'a érigé en instituteur de mensonge et de violence et a rendu haïssables des notions et des vertus que son sacrifice avait fait admirables. Dans l'histoire de l'intelligence, exception faite pour Marx, l'aventure de Nietzsche n'a pas d'équivalent; nous n'aurons jamais fini de réparer l'injustice qui lui a été faite. On connaît sans doute des philosophies qui ont été traduites, et trahies, dans l'histoire. Mais jusqu'à Nietzsche et le national socialisme, il était sans exemple qu'une pensée tout entière éclairée par la noblesse et les déchirements d'une âme exceptionnelle ait été illustrée aux yeux du monde par une parade de mensonges, et par l'affreux entassement des cadavres concentrationnaires. La prédication de la surhumanité aboutissant à la fabrication méthodique des sous-hommes, voilà le fait qui doit sans doute être dénoncé, mais qui

demande aussi à être interprété. Si l'aboutissement dernier du grand mouvement de révolte du XIX^e et du XX^e siècle devait être cet impitoyable asservissement, ne faudrait-il pas tourner alors le dos à la révolte et reprendre le cri désespéré de Nietzsche à son époque : « Ma conscience et la vôtre ne sont plus une même conscience. » ?

Reconnaissons d'abord qu'il nous sera toujours impossible de confondre Nietzsche et Rosenberg. Nous devons être les avocats de Nietzsche. Lui-même l'a dit, dénonçant par avance son impure descendance, « celui qui a libéré son esprit doit encore se purifier ». Mais la question est au moins de savoir si la libération de l'esprit, telle qu'il la concevait, n'exclut pas la purification. Le mouvement même qui aboutit à Nietzsche, et qui le porte, a ses lois et sa logique qui, peut-être, expliquent le sanglant travestissement dont on a revêtu sa philosophie. N'y a-t-il rien dans son œuvre qui puisse être utilisé dans le sens du meurtre définitif? Les tueurs, à condition de nier l'esprit pour la lettre et même ce qui, dans la lettre, demeure encore de l'esprit, ne pouvaient-ils trouver en lui leurs prétextes? Il faut répondre oui. A partir du moment où l'on néglige l'aspect méthodique de la pensée nietzschéenne (et il n'est pas sûr que lui-même s'y soit toujours tenu), sa logique révoltée ne connaît plus de limites.

On remarquera aussi bien que ce n'est pas dans le refus nietzschéen des idoles que le meurtre trouve sa justification, mais dans l'adhésion forcenée qui couronne l'œuvre de Nietzsche. Dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre. Il est d'ailleurs deux façons de consentir au meurtre. Si l'esclave dit oui à tout, il dit oui à l'existence du maître et à sa propre douleur; Jésus enseigne la non-résistance. Si le maître dit oui à tout, il dit oui à l'esclavage et

l'esprit » dans leur sens le plus extrême : la divinité de l'esprit individuel. Mais il ne pouvait empêcher que les libres-penseurs partissent du même fait historique que lui, la mort de Dieu, et que les conséquences fussent les mêmes. Nietzsche a bien vu que l'humanitarisme n'était qu'un christianisme privé de justification supérieure, qui conservait les causes finales en rejetant la cause première. Mais il n'a pas aperçu que les doctrines d'émancipation socialiste devaient prendre en charge, par une logique inévitable du nihilisme, ce dont lui-même avait rêvé : la surhumanité.

La philosophie sécularise l'idéal. Mais viennent les tyrans et ils sécularisent bientôt les philosophies qui leur en donnent le droit. Nietzsche avait déjà deviné cette colonisation à propos de Hegel dont l'originalité, selon lui, fut d'inventer un panthéisme dans lequel le mal, l'erreur et la souffrance ne puissent plus servir d'argument contre la divinité. « Mais l'État, les puissances établies ont immédiatement utilisé cette initiative grandiose. » Lui-même pourtant avait imaginé un système où le crime ne pouvait plus servir d'argument contre rien et où la seule valeur résidait dans la divinité de l'homme. Cette initiative grandiose demandait aussi à être utilisée. Le national socialisme à cet égard n'est qu'un héritier passager, l'aboutissement rageur et spectaculaire du nihilisme. Autrement logiques et ambitieux seront ceux qui, corrigeant Nietzsche par Marx, choisiront de ne dire oui qu'à l'histoire et non plus à la création tout entière. Le rebelle que Nietzsche agenouillait devant le cosmos sera dès lors agenouillé devant l'histoire. Quoi d'étonnant ? Nietzsche, du moins dans sa théorie de la surhumanité, Marx avant lui avec la société sans classes, remplacent tous deux l'au-delà par le plus tard. En cela, Nietzsche trahissait les Grecs et l'enseignement

de Jésus qui, selon lui, remplaçaient l'au-delà par le tout de suite. Marx comme Nietzsche pensait stratégiquement, comme lui haïssait la vertu formelle. Leurs deux révoltes qui finissent également par l'adhésion à un certain aspect de la réalité vont se fondre dans le marxisme-léninisme et s'incarner dans cette caste, dont parlait déjà Nietzsche, qui devait « remplacer le prêtre, l'éducateur, le médecin ». La différence, capitale, est que Nietzsche, en attendant le surhomme, proposait de dire oui à ce qui est et Marx à ce qui devrait. Pour Marx, la nature est ce qu'on subjugue pour obéir à l'histoire, pour Nietzsche ce à quoi on obéit, pour subjuguer l'histoire. C'est la différence du chrétien au grec. Nietzsche, du moins, a prévu ce qui allait arriver : « Le socialisme moderne tend à créer une forme de jésuitisme séculier, à faire de tous les hommes des instruments » et encore : « Ce qu'on désire, c'est le bien-être... Par suite on marche vers un esclavage spirituel tel qu'on n'en a jamais vu... Le césarisme intellectuel plane au-dessus de toute l'activité des négociants et des philosophes. » Passée au creuset de la philosophie nietzschéenne, la révolte, dans sa folie de liberté, aboutit au césarisme biologique ou historique. Le non absolu avait poussé Stirner à diviniser le crime en même temps que l'individu. Mais le oui absolu aboutit à universaliser le meurtre en même temps que l'homme lui-même. Le marxisme-léninisme a pris réellement en charge la volonté de Nietzsche, moyennant l'ignorance de quelques vertus nietzschéennes. Le grand rebelle crée alors de ses propres mains, et pour s'y enfermer, le règne implacable de la nécessité. Echappé à la prison de Dieu, son premier souci sera de construire la prison de l'histoire et de la raison, achevant ainsi le camouflage et la consécration de ce nihilisme que Nietzsche a prétendu vaincre.

cette raison qu'on y discute les principes et qu'il ne faut pas les discuter » (lettre à Darassé). Ces belles raisons résumant, en somme, la morale de l'enfant de chœur et du manuel d'instruction militaire. Mais le conformisme peut être forcené, et par là insolite. Quand on a exalté la victoire de l'aigle mal-faisant sur le dragon de l'espérance, on peut répéter obstinément qu'on ne chante plus que l'espoir, on peut écrire : « Avec ma voix et ma solennité des grands jours, je te rappelle dans mes foyers déserts, glorieux espoir », il faut encore convaincre. Consoler l'humanité, la traiter en frère, revenir à Confucius, Bouddha, Socrate, Jésus-Christ, « moralistes qui couraient les villages en mourant de faim » (ce qui est historiquement hasardé), ce sont encore les projets du désespoir. Ainsi, au cœur du vice, la vertu, la vie rangée, ont une odeur de nostalgie. Car Lautréamont refuse la prière et le Christ pour lui n'est qu'un moraliste. Ce qu'il propose, qu'il se propose plutôt, c'est l'agnosticisme et l'accomplissement du devoir. Un si beau programme suppose par malheur l'abandon, la douceur des soirs, un cœur sans amertume, une réflexion détendue. Lautréamont émeut lorsqu'il écrit soudain : « Je ne connais pas d'autre grâce que celle d'être né. » Mais on devine les dents serrées quand il ajoute : « Un esprit impartial la trouve complète. » Il n'y a pas d'esprit impartial devant la vie et la mort. Le révolté, avec Lautréamont, fuit au désert. Mais ce désert du conformisme est aussi lugubre qu'un Harrar. Le goût de l'absolu le stérilise encore et la fureur de l'anéantissement. Comme Maldoror voulait la révolte totale, Lautréamont, pour les mêmes raisons, décrète la banalité absolue. Le cri de la conscience qu'il cherchait à étouffer dans l'océan primitif, à confondre avec les hurlements de la bête, qu'à un autre moment il tentait de distraire dans l'adoration des mathéma-

tiques, il veut l'étouffer maintenant dans l'application d'un morne conformisme. Le révolté tente alors de se rendre sourd à cet appel vers l'être qui gît aussi au fond de sa révolte. Il s'agit de ne plus être, soit en refusant d'être quoi que ce soit, soit en acceptant d'être n'importe quoi¹. Dans les deux cas, il s'agit d'une rêveuse convention. La banalité aussi est une attitude.

Le conformisme est une des tentations nihilistes de la révolte qui domine une grande partie de notre histoire intellectuelle. Elle montre en tout cas comment le révolté qui passe à l'action, s'il oublie ses origines, est tenté par le plus grand conformisme. Elle explique donc le xx^e siècle. Lautréamont, salué ordinairement comme le chantre de la révolte pure, annonce au contraire le goût de l'asservissement intellectuel qui s'épanouit dans notre monde. Les *Poésies* ne sont qu'une préface à un « livre futur »; et tous de rêver sur ce livre futur, aboutissement idéal de la révolte littéraire. Mais il s'écrit aujourd'hui, contre Lautréamont, à des millions d'exemplaires, sur l'ordre des bureaux. Le génie, sans aucun doute, ne se sépare pas de la banalité. Mais il ne s'agit pas de la banalité des autres; celle que, vainement, on se propose de rejoindre et qui rejoint elle-même le créateur, quand il le faut, par les moyens de la police. Il s'agit, pour le créateur, de sa propre banalité, tout entière à créer. Chaque génie est à la fois étrange et banal. Il n'est rien s'il est seulement l'un ou l'autre. Nous devons nous en souvenir en ce qui concerne la révolte. Elle a ses dandys et ses valets, mais n'y reconnaît pas ses fils légitimes.

1. De même Fantasio veut être ce bourgeois qui passe.

coup dans la rigueur et l'intransigeance fière, qui supposent une morale. Dès ses origines, le surréalisme, évangile du désordre, s'est trouvé dans l'obligation de créer un ordre. Mais il n'a d'abord songé qu'à détruire, par la poésie d'abord sur le plan de l'imprécation, par des marteaux matériels ensuite. Le procès du monde réel est devenu logiquement le procès de la création.

L'antithéisme surréaliste est raisonné et méthodique. Il s'affermir d'abord sur une idée de la non-culpabilité absolue de l'homme à qui il convient de rendre « toute la puissance qu'il a été capable de mettre sur le mot Dieu ». Comme dans toute l'histoire de la révolte, cette idée de la non-culpabilité absolue, surgie du désespoir, s'est peu à peu transformée en folie de châtement. Les surréalistes, en même temps qu'ils exaltaient l'innocence humaine, ont cru pouvoir exalter le meurtre et le suicide. Ils ont parlé du suicide comme d'une solution et Crevel, qui estimait cette solution « la plus vraisemblablement juste et définitive », s'est tué, comme Rigaut et Vaché. Aragon a pu stigmatiser ensuite les bavards du suicide. Il n'empêche que célébrer l'anéantissement, et ne point s'y précipiter avec les autres, ne fait honneur à personne. Sur ce point, le surréalisme a gardé de la « littérature », qu'il abominait, les pires facilités, et justifié le cri bouleversant de Rigaut : « Vous êtes tous des poètes et, moi, je suis du côté de la mort. »

Le surréalisme ne s'en est pas tenu là. Il a choisi comme héros Violette Nozière ou le criminel anonyme de droit commun, affirmant ainsi, devant le crime lui-même, l'innocence de la créature. Mais il a osé dire aussi, et ceci est le mot que, depuis 1933, André Breton doit regretter, que l'acte surréaliste le plus simple consistait à descendre dans la rue, revolver au poing, et à tirer au hasard dans la foule.

A qui refuse toute autre détermination que celle de l'individu et de son désir, toute primauté, sinon celle de l'inconscient, il revient en effet de se révolter en même temps contre la société et la raison. La théorie de l'acte gratuit couronne la revendication de la liberté absolue. Qu'importe si, pour finir, cette liberté se résume dans la solitude que définit Jarry : « Lorsque j'aurai pris toute la phynance, je tuerai tout le monde et je m'en irai. » L'essentiel est que les entraves soient niées et l'irrationnel triomphant. Que signifie en effet cette apologie du meurtre, sinon que, dans un monde sans signification et sans honneur, seul le désir d'être, sous toutes ses formes, est légitime? L'élan de la vie, la poussée de l'inconscient, le cri de l'irrationnel sont les seules vérités pures qu'il faille favoriser. Tout ce qui s'oppose au désir, et principalement la société, doit donc être détruit sans merci. On comprend alors la remarque d'André Breton à propos de Sade : « Certes, l'homme ne consent plus ici à s'unir à la nature que dans le crime; resterait à savoir si ce n'est pas encore une des façons les plus folles, les plus indiscutables, d'aimer. » On sent bien qu'il s'agit de l'amour sans objet qui est celui des âmes déchirées. Mais cet amour vide et avide, cette folie de possession est celle que précisément la société entrave inévitablement. C'est pourquoi Breton, qui porte encore l'embarras de ces déclarations, a pu faire l'éloge de la trahison et déclarer (ce que les surréalistes ont essayé de prouver) que la violence est le seul mode adéquat d'expression.

Mais la société n'est pas faite que de personnes. Elle est aussi institution. Trop bien nés pour tuer tout le monde, les surréalistes, par la logique même de leur attitude, en sont venus à considérer que, pour libérer le désir, il fallait renverser d'abord la société. Ils ont choisi de servir la révolution de leur temps. De Walpole et de Sade, par une cohérence qui fait

le sujet de cet essai, les surréalistes sont passés à Helvétius et à Marx. Mais on sent bien que ce n'est pas l'étude du marxisme qui les a menés à la révolution ¹. Au contraire, l'effort incessant du surréalisme sera de concilier, avec le marxisme, les exigences qui l'ont amené à la révolution. On peut dire sans paradoxe que les surréalistes sont venus au marxisme à cause même de ce qu'ils détestent le plus en lui, aujourd'hui. On hésite, sachant le fond et la noblesse de son exigence, et quand on a partagé le même déchirement, à rappeler à André Breton que son mouvement a mis en principes l'établissement d'une « autorité impitoyable » et d'une dictature, le fanatisme politique, le refus de la libre discussion et la nécessité de la peine de mort. On s'étonne aussi devant l'étrange vocabulaire de cette époque (« sabotage », « indicateur », etc.) qui est celui de la révolution policière. Mais ces frénétiques voulaient une « révolution quelconque », n'importe quoi qui les sortît du monde de boutiquiers et de compromis où ils étaient forcés de vivre. Ne pouvant avoir le meilleur, ils préféreraient encore le pire. En cela, ils étaient nihilistes. Ils n'apercevaient pas que ceux d'entre eux qui devaient rester fidèles, désormais, au marxisme, étaient fidèles en même temps à leur nihilisme premier. La vraie destruction du langage, que le surréalisme a souhaitée avec tant d'obstination, ne réside pas dans l'incohérence ou l'automatisme. Elle réside dans le mot d'ordre. Aragon a eu beau commencer par une dénonciation de « la déshonorante attitude pragmatique », c'est en elle qu'il a fini par trouver la libération totale de la morale, même si cette libération a coïncidé avec une autre servitude. Celui des surréalistes qui réfléchissait le plus profondément

1. On compterait sur les doigts de la main les communistes qui sont venus à la révolution par l'étude du marxisme. On se convertit d'abord et on lit ensuite les Ecritures et les Pères.

Mais pour celui qui aime un être vivant, s'il l'aime vraiment, il ne peut accepter de mourir que pour celui-là. En réalité, la révolution n'était pour André Breton qu'un cas particulier de la révolte alors que pour les marxistes et, en général, pour toute pensée politique, seul le contraire est vrai. Breton ne cherchait pas à réaliser, par l'action, la cité heureuse qui devait couronner l'histoire. L'une des thèses fondamentales du surréalisme est en effet qu'il n'y a pas de salut. L'avantage de la révolution n'était pas de donner aux hommes le bonheur, « l'abominable confort terrestre ». Elle devait au contraire, dans l'esprit de Breton, purifier et éclairer leur tragique condition. La révolution mondiale et les terribles sacrifices qu'elle suppose ne devaient apporter qu'un bienfait : « empêcher que la précarité tout artificielle de la condition sociale ne voile la précarité réelle de la condition humaine ». Simplement, pour Breton, ce progrès était démesuré. Autant dire que la révolution devait être mise au service de l'ascèse intérieure par laquelle chaque homme peut transfigurer le réel en merveilleux, « revanche éclatante de l'imagination de l'homme ». Le merveilleux tient chez André Breton la place que tient le rationnel chez Hegel. On ne peut donc rêver opposition plus complète avec la philosophie politique du marxisme. Les longues hésitations de ceux qu'Artaud appelait les Amiel de la révolution s'expliquent sans peine. Les surréalistes étaient plus différents de Marx que ne le furent des réactionnaires comme Joseph de Maistre par exemple. Ceux-ci utilisent la tragédie de l'existence pour refuser la révolution, c'est-à-dire pour maintenir une situation historique. Les marxistes l'utilisent pour légitimer la révolution, c'est-à-dire pour créer une autre situation historique. Tous deux mettent la tragédie humaine au service de leurs fins pragmatiques. Breton, lui, utilisait la révo-

temps que de quelques-unes de ses premières pétitions.

André Breton n'a jamais varié, en effet, dans sa revendication du surréel, fusion du rêve et de la réalité, sublimation de la vieille contradiction entre l'idéal et le réel. On connaît la solution surréaliste : l'irrationnalité concrète, le hasard objectif. La poésie est une conquête, et la seule possible, du « point suprême ». « Un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur... cessent d'être perçus contradictoirement. » Qu'est donc ce point suprême qui doit marquer « l'avortement colossal du système hégélien » ? C'est la recherche du sommet-abîme, familier aux mystiques. En vérité, il s'agit d'un mysticisme sans Dieu qui apaise et illustre la soif d'absolu du révolté. L'ennemi essentiel du surréalisme est le rationalisme. La pensée de Breton offre d'ailleurs le curieux spectacle d'une pensée occidentale où le principe d'analogie est sans cesse favorisé au détriment des principes d'identité et de contradiction. Justement, il s'agit de fondre les contradictions au feu du désir et de l'amour, et de faire tomber les murs de la mort. La magie, les civilisations primitives ou naïves, l'alchimie, la rhétorique des fleurs de feu ou des nuits blanches, sont autant d'étapes merveilleuses sur le chemin de l'unité et de la pierre philosophale. Le surréalisme, s'il n'a pas changé le monde, l'a fourni de quelques mythes étranges qui justifient en partie Nietzsche lorsqu'il annonçait le retour des Grecs. En partie seulement, car il s'agit de la Grèce de l'ombre, celle des mystères et des dieux noirs. Finalement, comme l'expérience de Nietzsche se couronnait dans l'acceptation de midi, celle du surréalisme culmine dans l'exaltation de minuit, le culte obstiné et angoissé de l'orage. Breton, selon ses propres paroles, a compris que, malgré tout, la vie était donnée. Mais son adhésion ne pouvait être

et tragiques, n'est et ne peut être qu'une longue protestation contre la mort, une accusation enragée de cette condition régie par la peine de mort généralisée. Dans tous les cas que nous avons rencontrés, la protestation, chaque fois, s'adresse à tout ce qui, dans la création, est dissonance, opacité, solution de continuité. Il s'agit donc, pour l'essentiel, d'une interminable revendication d'unité. Le refus de la mort, le désir de durée et de transparence, sont les ressorts de toutes ces folies, sublimes ou puérides. Est-ce seulement le lâche et personnel refus de mourir? Non, puisque beaucoup de ces rebelles ont payé ce qu'il fallait pour être à la hauteur de leur exigence. Le révolté ne demande pas la vie, mais les raisons de la vie. Il refuse la conséquence que la mort apporte. Si rien ne dure, rien n'est justifié, ce qui meurt est privé de sens. Lutter contre la mort, revient à revendiquer le sens de la vie, à combattre pour la règle et pour l'unité.

La protestation contre le mal qui est au cœur même de la révolte métaphysique est significative à cet égard. Ce n'est pas la souffrance de l'enfant qui est révoltante en elle-même, mais le fait que cette souffrance ne soit pas justifiée. Après tout, la douleur, l'exil, la claustration, sont quelquefois acceptés quand la médecine ou le bon sens nous en persuadent. Aux yeux du révolté, ce qui manque à la douleur du monde, comme aux instants de son bonheur, c'est un principe d'explication. L'insurrection contre le mal demeure, avant tout, une revendication d'unité. Au monde des condamnés à mort, à la mortelle opacité de la condition, le révolté oppose inlassablement son exigence de vie et de transparence définitives. Il est à la recherche, sans le savoir, d'une morale ou d'un sacré. La révolte est une ascèse, quoique aveugle. Si le révolté blasphème alors, c'est dans l'espoir du nouveau dieu.

Il s'ébranle sous le choc du premier et du plus profond des mouvements religieux, mais il s'agit d'un mouvement religieux déçu. Ce n'est pas la révolte en elle-même qui est noble, mais ce qu'elle exige, même si ce qu'elle obtient est encore ignoble.

Du moins faut-il savoir reconnaître ce qu'elle obtient d'ignoble. Chaque fois qu'elle défie le refus total de ce qui est, le non absolu, elle tue. Chaque fois qu'elle accepte aveuglément ce qui est, et qu'elle crie le oui absolu, elle tue. La haine du créateur peut tourner en haine de la création ou en amour exclusif et provocant de ce qui est. Mais dans les deux cas, elle débouche sur le meurtre et perd le droit d'être appelée révolte. On peut être nihiliste de deux façons, et chaque fois par une intempérance d'absolu. Il y a apparemment les révoltés qui veulent mourir et ceux qui veulent faire mourir. Mais ce sont les mêmes, brûlés du désir de la vraie vie, frustrés de l'être et préférant alors l'injustice généralisée à une justice mutilée. A ce degré d'indignation, la raison devient fureur. S'il est vrai que la révolte instinctive du cœur humain marche peu à peu au long des siècles vers sa plus grande conscience, elle a grandi aussi, nous l'avons vu, en audace aveugle jusqu'au moment démesuré où elle a décidé de répondre au meurtre universel par l'assassinat métaphysique.

Le *même si*, dont nous avons reconnu qu'il marquait le moment capital de la révolte métaphysique, s'accomplit en tout cas dans la destruction absolue. Ce n'est pas la révolte ni sa noblesse qui rayonnent aujourd'hui sur le monde, mais le nihilisme. Et ce sont ses conséquences que nous devons retracer, sans perdre de vue la vérité de ses origines. Même si Dieu existait, Ivan ne se rendrait pas à lui devant l'injustice faite à l'homme. Mais une plus longue rumination de cette injustice, une flamme plus amère, ont transformé le « même si tu existes » en

« tu ne mérites pas d'exister », puis « tu n'existes pas ». Les victimes ont cherché la force et les raisons du crime dernier dans l'innocence qu'elles se reconnaissaient. Désespérant de leur immortalité, assurées de leur condamnation, elles ont décidé le meurtre de Dieu. S'il est faux de dire que, de ce jour, a commencé la tragédie de l'homme contemporain, il n'est pas vrai, non plus, qu'elle s'y soit achevée. Cet attentat marque au contraire le plus haut moment d'un drame commencé depuis la fin du monde antique et dont les dernières paroles n'ont pas encore retenti. De ce moment, l'homme décide de s'exclure de la grâce et de vivre par ses propres moyens. Le progrès, de Sade à nos jours, a consisté à élargir de plus en plus le lieu clos où, selon sa propre règle, régnait farouchement l'homme sans dieu. On a poussé de plus en plus les frontières du camp retranché, face à la divinité, jusqu'à faire de l'univers entier une forteresse contre le dieu déchu et exilé. L'homme, au bout de sa révolte, s'enfermait; sa grande liberté consistait seulement, du château tragique de Sade au camp de concentration, à bâtir la prison de ses crimes. Mais l'état de siège peu à peu se généralise, la revendication de liberté veut s'étendre à tous. Il faut bâtir alors le seul royaume qui s'oppose à celui de la grâce, celui de la justice, et réunir enfin la communauté humaine sur les débris de la communauté divine. Tuer Dieu et bâtir une Eglise, c'est le mouvement constant et contradictoire de la révolte. La liberté absolue devient enfin une prison de devoirs absolus, une ascèse collective, une histoire pour finir. Le XIX^e siècle qui est celui de la révolte débouche ainsi sur le XX^e, siècle de la justice et de la morale, où chacun se frappe la poitrine. Chamfort, moraliste de la révolte, en avait déjà donné la formule : « Il faut être juste avant d'être généreux, comme on a

prit révolutionnaire prend ainsi la défense de cette part de l'homme qui ne veut pas s'incliner. Simple-ment, il tente de lui donner son règne dans le temps. Refusant Dieu, il choisit l'histoire, par une logique apparemment inévitable.

En théorie, le mot révolution garde le sens qu'il a en astronomie. C'est un mouvement qui boucle la boucle, qui passe d'un gouvernement à l'autre après une translation complète. Un changement du régime de propriété sans changement de gouvernement correspondant n'est pas une révolution, mais une réforme. Il n'y a pas de révolution économique, que ses moyens soient sanglants ou pacifiques, qui n'apparaisse en même temps politique. La révolution, par là, se distingue déjà du mouvement de révolte. Le mot fameux : « Non, sire, ce n'est pas une révolte, c'est une révolution » met l'accent sur cette différence essentielle. Il signifie exactement « c'est la certitude d'un nouveau gouvernement ». Le mouvement de révolte, à l'origine, tourne court. Il n'est qu'un témoignage sans cohérence. La révolution commence au contraire à partir de l'idée. Précisément, elle est l'insertion de l'idée dans l'expérience historique quand la révolte est seulement le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée. Alors que l'histoire, même collective, d'un mouvement de révolte, est toujours celle d'un engagement sans issue dans les faits, d'une protestation obscure qui n'engage ni systèmes ni raisons, une révolution est une tentative pour modeler l'acte sur une idée, pour façonner le monde dans un cadre théorique. C'est pourquoi la révolte tue des hommes alors que la révolution détruit à la fois des hommes et des principes. Mais, pour les mêmes raisons, on peut dire qu'il n'y a pas encore eu de révolution dans l'histoire. Il ne peut y en avoir qu'une qui serait la révolution définitive. Le mouvement qui semble

achever la boucle en entame déjà une nouvelle à l'instant même où le gouvernement se constitue. Les anarchistes, Varlet en tête, ont bien vu que gouvernement et révolution sont incompatibles au sens direct. « Il implique contradiction, dit Proudhon, que le gouvernement puisse être jamais révolutionnaire et cela par la raison toute simple qu'il est gouvernement. » Expérience faite, ajoutons à cela que le gouvernement ne peut être révolutionnaire que contre d'autres gouvernements. Les gouvernements révolutionnaires s'obligent la plupart du temps à être des gouvernements de guerre. Plus la révolution est étendue et plus l'enjeu de la guerre qu'elle suppose est considérable. La société issue de 1789 veut se battre pour l'Europe. Celle qui est née de 1917 se bat pour la domination universelle. La révolution totale finit ainsi par revendiquer, nous verrons pourquoi, l'empire du monde.

En attendant cet accomplissement, s'il doit survenir, l'histoire des hommes, en un sens, est la somme de leurs révoltes successives. Autrement dit, le mouvement de translation qui trouve une expression claire dans l'espace n'est qu'une approximation dans le temps. Ce qu'on appelait dévotement au XIX^e siècle l'émancipation progressive du genre humain apparaît de l'extérieur comme une suite ininterrompue de révoltes qui se dépassent et tentent de trouver leur forme dans l'idée, mais qui ne sont pas encore arrivées à la révolution définitive, qui stabiliserait tout au ciel et sur la terre. Plutôt que d'une émancipation réelle, l'examen superficiel conclurait à une affirmation de l'homme par lui-même, affirmation de plus en plus élargie, mais toujours inachevée. S'il y avait une seule fois révolution, en effet, il n'y aurait plus d'histoire. Il y aurait unité heureuse et morte rassasiée. C'est pourquoi tous les révolutionnaires visent finalement à l'unité

du monde et agissent comme s'ils croyaient à l'achèvement de l'histoire. L'originalité de la révolution du xx^e siècle est que, pour la première fois, elle prétend ouvertement réaliser le vieux rêve d'Anarcharsis Cloots, l'unité du genre humain, et, en même temps, le couronnement définitif de l'histoire. Comme le mouvement de révolte débouchait dans le « tout ou rien », comme la révolte métaphysique voulait l'unité du monde, le mouvement révolutionnaire du xx^e siècle, arrivé aux conséquences les plus claires de sa logique, exige, les armes à la main, la totalité historique. La révolte est alors sommée, sous peine d'être futile ou périmée, de devenir révolutionnaire. Il ne s'agit plus pour le révolté de se défier lui-même comme Stirner ou de se sauver seul par l'attitude. Il s'agit de défier l'espèce comme Nietzsche et de prendre en charge son idéal de surhumanité afin d'assurer le salut de tous, selon le vœu d'Ivan Karamazov. Les Possédés entrent en scène pour la première fois et illustrent alors l'un des secrets de l'époque : l'identité de la raison et de la volonté de puissance. Dieu mort, il faut changer et organiser le monde par les forces de l'homme. La seule force de l'imprécation n'y suffisant plus, il faut des armes et la conquête de la totalité. La révolution, même et surtout celle qui prétend être matérialiste, n'est qu'une croisade métaphysique démesurée. Mais la totalité est-elle l'unité? C'est la question à laquelle cet essai doit répondre. On voit seulement que le propos de cette analyse n'est pas de faire la description, cent fois recommencée, du phénomène révolutionnaire, ni de recenser, une fois de plus, les causes historiques ou économiques des grandes révolutions. Il est de retrouver dans quelques faits révolutionnaires la suite logique, les illustrations et les thèmes constants de la révolte métaphysique.

La plupart des révolutions prennent leur forme

et leur originalité dans un meurtre. Toutes, ou presque, ont été homicides. Mais quelques-unes ont, de surcroît, pratiqué le régicide et le déicide. Comme l'histoire de la révolte métaphysique commençait avec Sade, notre sujet réel commence seulement avec les régicides, ses contemporains, qui attaquent l'incarnation divine sans oser encore tuer le principe éternel. Mais auparavant, l'histoire des hommes nous montre aussi l'équivalent du premier mouvement de révolte, celui de l'esclave.

Là où l'esclave se révolte contre le maître, il y a un homme dressé contre un autre, sur la terre cruelle, loin du ciel des principes. Le résultat est seulement le meurtre d'un homme. Les émeutes serviles, les jacqueries, les guerres des gueux, les révoltes des rustauds, mettent en avant un principe d'équivalence, vie contre vie, que, malgré toutes les audaces et toutes les mystifications, on retrouvera toujours dans les formes les plus pures de l'esprit révolutionnaire, le terrorisme russe de 1905, par exemple.

La révolte de Spartacus à la fin du monde antique, quelques dizaines d'années avant l'ère chrétienne, est à cet égard exemplaire. On notera d'abord qu'il s'agit d'une révolte de gladiateurs, c'est-à-dire d'esclaves voués aux combats d'homme à homme et condamnés, pour la délectation des maîtres, à tuer ou à être tués. Commencée avec soixante-dix hommes, cette révolte se termine avec une armée de soixante-dix mille insurgés qui écrasent les meilleures légions romaines et remontent l'Italie, pour marcher sur la ville éternelle elle-même. Pourtant, cette révolte n'a apporté, comme le remarque André Prudhommeaux¹, aucun principe nouveau dans la société

1. *La Tragédie de Spartacus*. Cahiers Spartacus.

LES RÉGICIDES

On a tué des rois bien avant le 21 janvier 1793, et avant les régicides du XIX^e siècle. Mais Ravailac, Damiens, et leurs émules, voulaient atteindre la personne du roi, non le principe. Ils souhaitaient un autre roi ou rien. Ils n'imaginaient pas que le trône pût rester toujours vide. 1789 se place à la charnière des temps modernes, parce que les hommes de ce temps ont voulu, entr'autres choses, renverser le principe de droit divin et faire entrer dans l'histoire la force de négation et de révolte qui s'était constituée dans les luttes intellectuelles des derniers siècles. Ils ont ajouté ainsi au tyrannicide traditionnel un déicide raisonné. La pensée dite libertine, celle des philosophes et des juristes, a servi de levier pour cette révolution¹. Pour que cette entreprise devienne possible et se sente légitimée, il a fallu d'abord que l'Eglise, dont c'est l'infinie responsabilité, par un mouvement qui s'épanouit dans l'Inquisition et se perpétue dans la complicité avec les puissances temporelles, se mette du côté des maîtres en prenant sur elle d'infliger la douleur. Michelet ne se trompe pas quand il ne veut voir que deux grands personnages dans l'épopée révolutionnaire : le christianisme et la Révolution. 1789 s'explique, pour lui, en effet, par la lutte de la grâce et de la justice. Bien que

1. Mais les rois y ont collaboré, imposant peu à peu la puissance politique à la puissance religieuse, et minant ainsi le principe même de leur légitimité.

de soumettre Dieu à la justice et d'ouvrir ainsi, avec la solennité un peu naïve du temps, l'histoire contemporaine.

A partir du moment, en effet, où la pensée libertine met Dieu en question, elle pousse le problème de la justice au premier plan. Simplement, la justice d'alors se confond avec l'égalité. Dieu chancelle et la justice, pour s'affirmer dans l'égalité, doit lui porter le dernier coup en s'attaquant directement à son représentant sur la terre. C'est déjà détruire le droit divin que de lui opposer le droit naturel et de le forcer à composer avec lui pendant trois ans, de 1789 à 1792. La grâce ne saurait composer, en dernier recours. Elle peut céder sur quelques points, jamais sur le dernier. Mais cela ne suffit pas. Louis XVI en prison, selon Michelet, voulait encore être roi. Quelque part, dans la France des nouveaux principes, le principe vaincu se perpétuait donc entre les murs d'une prison par la seule force de l'existence et de la foi. La justice a cela de commun, et cela seulement, avec la grâce, qu'elle veut être totale et régner absolument. A partir du moment où elles entrent en conflit, elles luttent à mort. « Nous ne voulons pas condamner le roi, dit Danton, qui n'a pas les bonnes manières du juriste, nous voulons le tuer. » Si on nie Dieu, en effet, il faut tuer le roi. Saint-Just, semble-t-il, fait mourir Louis XVI; mais quand il s'écrie : « Déterminer le principe en vertu duquel va peut-être mourir l'accusé, c'est déterminer le principe dont vit la société qui le juge », il démontre que ce sont les philosophes qui vont tuer le roi : le roi doit mourir au nom du contrat social¹. Mais ceci demande à être éclairé.

1. Rousseau, bien entendu, ne l'aurait pas voulu. Il faut mettre au début de cette analyse, pour lui donner ses limites, ce que Rousseau a déclaré fermement : « Rien ici-bas ne mérite d'être acheté au prix du sang humain. »

Autrement dit, il n'est plus ce qui est, mais ce qui devrait être. Par bonheur, selon Rousseau, ce qui est ne peut se séparer de ce qui doit être. Le peuple est souverain « par cela seul qu'il est toujours tout ce qu'il doit être ». Devant cette pétition de principe, on peut bien dire que la raison, invoquée obstinément en ce temps-là, ne s'y trouve pourtant pas bien traitée. Il est clair qu'avec le *Contrat social* nous assistons à la naissance d'une mystique, la volonté générale étant postulée comme Dieu lui-même. « Chacun de nous, dit Rousseau, met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en corps chaque membre, comme partie indivisible du tout. »

Cette personne politique, devenue souveraine, est aussi définie comme personne divine. De la personne divine, elle a d'ailleurs tous les attributs. Elle est infaillible, en effet, le souverain ne pouvant vouloir l'abus. « Sous la loi de raison, rien ne se fait sans cause. » Elle est totalement libre, s'il est vrai que la liberté absolue est la liberté à l'égard de soi-même. Rousseau déclare ainsi qu'il est contre la nature du corps politique que le souverain s'impose une loi qu'il ne puisse enfreindre. Elle est aussi inaliénable, indivisible et, pour finir, elle vise même à résoudre le grand problème théologique, la contradiction entre la toute puissance et l'innocence divine. La volonté générale contraint en effet; sa puissance est sans bornes. Mais le châtement qu'elle imposera à celui qui refuse de lui obéir n'est rien d'autre qu'une manière de le « forcer à être libre ». La déification est achevée lorsque Rousseau, détachant le souverain de ses origines mêmes, en arrive à distinguer la volonté générale de la volonté de tous. Cela peut se déduire logiquement des prémisses de Rousseau. Si l'homme est naturellement bon, si

la nature en lui s'identifie avec la raison¹, il exprimera l'excellence de la raison, à la seule condition qu'il s'exprime librement et naturellement. Il ne peut donc plus revenir sur sa décision, qui plane désormais au-dessus de lui. La volonté générale est d'abord l'expression de la raison universelle, qui est catégorique. Le nouveau Dieu est né.

Voilà pourquoi les mots que l'on retrouve le plus souvent dans le *Contrat social* sont les mots « absolu », « sacré », « inviolable ». Le corps politique ainsi défini, dont la loi est commandement sacré, n'est qu'un produit de remplacement du corps mystique de la chrétienté temporelle. Le *Contrat social* s'achève d'ailleurs dans la description d'une religion civile et fait de Rousseau un précurseur des sociétés contemporaines, qui excluent non seulement l'opposition, mais encore la neutralité. Le premier, en effet, dans les temps modernes, Rousseau institue la profession de foi civile. Le premier, il justifie la peine de mort dans une société civile et la soumission absolue du sujet à la royauté du souverain. « C'est pour n'être pas la victime d'un assassin qu'on consent à mourir si on le devient. » Curieuse justification, mais qui établit fermement qu'il faut savoir mourir si le souverain l'ordonne et qu'on doit, s'il le faut, lui donner raison contre soi-même. Cette notion mystique justifie le silence de Saint-Just depuis son arrestation jusqu'à l'échafaud. Convenablement développée, aussi bien, elle expliquera les accusés enthousiastes des procès staliniens.

Nous sommes ici à l'aube d'une religion avec ses martyrs, ses ascètes et ses saints. Pour bien juger de l'influence prise par cet évangile, il faut avoir une idée du ton inspiré des proclamations de 1789. Fauchet, devant les ossements mis à jour dans la

1. Toute idéologie se constitue contre la psychologie.

Bastille, s'écrie : « Le jour de la révélation est arrivé... Les os se sont levés à la voix de la liberté française; ils déposent contre les siècles de l'oppression et de la mort, prophétisent la régénération de la nature humaine et de la vie des nations. » Il vaticine alors : « Nous avons atteint le milieu des temps. Les tyrans sont mûrs. » C'est le moment de la foi émerveillée et généreuse, celui où un peuple admirable renverse à Versailles l'échafaud et la roue¹. Les échafauds apparaissent comme les autels de la religion et de l'injustice. La nouvelle foi ne peut les tolérer. Mais un moment arrive où la foi, si elle devient dogmatique, érige ses propres autels et exige l'adoration inconditionnelle. Alors les échafauds reparaissent et malgré les autels, la liberté, les serments et les fêtes de la Raison, les messes de la nouvelle foi devront se célébrer dans le sang. Dans tous les cas, pour que 1789 marque le début du règne de « l'humanité sainte² » et de « Notre-Seigneur genre humain³ », il faut que disparaisse d'abord le souverain déchu. Le meurtre du roi-prêtre va sanctionner le nouvel âge, qui dure encore.

La mise à mort du roi.

Saint-Just a fait entrer dans l'histoire les idées de Rousseau. Au procès du roi, l'essentiel de sa démonstration consiste à dire que le roi n'est pas inviolable et doit être jugé par l'assemblée, non par un tribunal. Quant à ses arguments, il les doit à

1. Même idylle en Russie, en 1905, où le Soviet de Saint-Pétersbourg défile avec des pancartes demandant l'abolition de la peine de mort, et en 1917.

2. Vergniaud.

3. Anacharsis Cloots.

Rousseau. Un tribunal ne peut être juge entre le roi et le souverain. La volonté générale ne peut être citée devant des juges ordinaires. Elle est au-dessus de toutes choses. L'inviolabilité et la transcendance de cette volonté sont donc proclamées. On sait que le grand thème du procès était au contraire l'inviolabilité de la personne royale. La lutte entre la grâce et la justice trouve son illustration la plus provocante en 1793 où s'opposent alors, jusqu'à la mort, deux conceptions de la transcendance. Au reste, Saint-Just aperçoit parfaitement la grandeur de l'enjeu : « L'esprit avec lequel on jugera le roi sera le même que celui avec lequel on établira la République. »

Le fameux discours de Saint-Just a ainsi tous les airs d'une étude théologique. « Louis étranger parmi nous », voilà la thèse de l'adolescent accusateur. Si un contrat, naturel ou civil, pouvait encore lier le roi et son peuple, il y aurait obligation mutuelle; la volonté du peuple ne pourrait s'ériger en juge absolu pour prononcer le jugement absolu. Il s'agit donc de démontrer qu'aucun rapport ne lie le peuple et le roi. Pour prouver que le peuple est en lui-même la vérité éternelle, il faut montrer que la royauté est en elle-même crime éternel. Saint-Just pose donc en axiome que tout roi est rebelle ou usurpateur. Il est rebelle contre le peuple dont il usurpe la souveraineté absolue. La monarchie n'est point un roi, « elle est le crime ». Non pas un crime, mais le crime, dit Saint-Just, c'est-à-dire la profanation absolue. C'est le sens précis, et extrême en même temps, du mot de Saint-Just dont on a trop étendu la signification¹ : « Nul ne peut régner innocemment. » Tout roi est coupable et par le fait qu'un homme se veut roi, le voilà voué à la mort. Saint-Just dit

1. Ou du moins dont on a anticipé la signification. Quand Saint-Just prononce ce mot, il ne sait pas encore qu'il parle déjà pour lui-même.

exactement la même chose lorsqu'il démontre ensuite que la souveraineté du peuple est « chose sacrée ». Les citoyens sont entre eux inviolables et sacrés et ne peuvent se contraindre que par la loi, expression de leur volonté commune. Louis, seul, ne bénéficie pas de cette inviolabilité particulière et du secours de la loi, car il est placé hors du contrat. Il n'est point partie de la volonté générale, étant au contraire, par son existence même, blasphémateur de cette volonté toute-puissante. Il n'est pas « citoyen », seule manière de participer à la jeune divinité. « Qu'est-ce qu'un roi près d'un Français? » Il doit donc être jugé et seulement cela.

Mais qui interprétera cette volonté et prononcera le jugement? L'Assemblée, qui détient par ses origines une délégation de cette volonté et qui participe, concile inspiré, de la nouvelle divinité. Fera-t-on ensuite ratifier le jugement par le peuple? On sait que l'effort des monarchistes à l'Assemblée finit par porter sur ce point. La vie du roi pouvait ainsi être soustraite à la logique des juristes-bourgeois pour être confiée, du moins, aux passions spontanées et aux compassions du peuple. Mais Saint-Just, ici encore, pousse sa logique au bout et se sert de l'opposition inventée par Rousseau entre la volonté générale et la volonté de tous. Quand tous pardonneraient, la volonté générale ne le peut pas. Le peuple même ne peut effacer le crime de tyrannie. La victime, en droit, ne peut-elle retirer sa plainte? Nous ne sommes pas en droit, nous sommes en théologie. Le crime du roi est en même temps péché contre l'ordre suprême. Un crime se commet, puis se pardonne, se punit ou s'oublie. Mais le crime de royauté est permanent, il est lié à la personne du roi, à son existence. Le Christ lui-même, s'il peut pardonner aux coupables, ne peut absoudre les faux dieux. Ils doivent disparaître ou vaincre. Le peuple, s'il

pardonne aujourd'hui, retrouvera demain le crime intact, même si le criminel dort dans la paix des prisons. Il n'y a donc qu'une seule issue : « Venger le meurtre du peuple par la mort du roi. »

Le discours de Saint-Just ne vise qu'à fermer, une à une, toutes les issues au roi, sauf celle qui mène à l'échafaud. Si les prémisses du *Contrat social* sont acceptées, en effet, cet exemple est logiquement inévitable. Après lui, enfin, « les rois fuiront dans le désert et la nature reprendra ses droits ». La Convention eut beau voter une réserve et dire qu'elle ne préjugait pas si elle jugeait Louis XVI ou si elle prononçait une mesure de sûreté. Elle se déroba alors devant ses propres principes et tenta de camoufler, par une hypocrisie choquante, sa véritable entreprise qui était de fonder le nouvel absolutisme. Jacques Roux, du moins, était dans la vérité du moment en appelant le roi Louis le dernier, marquant ainsi que la vraie révolution, déjà faite au niveau de l'économie, s'accomplissait alors à celui de la philosophie et qu'elle était un crépuscule des dieux. La théocratie a été attaquée en 1789 dans son principe, et tuée en 1793 dans son incarnation. Brissot a raison de dire : « Le monument le plus ferme de notre révolution, est la philosophie¹. »

Le 21 janvier, avec le meurtre du roi-prêtre, s'achève ce qu'on a appelé significativement la passion de Louis XVI. Certes, c'est un répugnant scandale d'avoir présenté comme un grand moment de notre histoire l'assassinat public d'un homme faible et bon. Cet échafaud ne marque pas un sommet, il s'en faut. Il reste au moins que, par ses attendus et ses conséquences, le jugement du roi est à la charnière de notre histoire contemporaine. Il symbolise la désacralisation de cette histoire et la désin-

1. La Vendée, guerre religieuse, lui donne encore raison.

carnation du dieu chrétien. Dieu jusqu'ici se mêlait à l'histoire par les rois. Mais on tue son représentant historique, il n'y a plus de roi. Il n'y a donc plus qu'une apparence de Dieu relégué dans le ciel des principes¹.

Les révolutionnaires peuvent se réclamer de l'Évangile. En fait, ils portent au christianisme un coup terrible dont il ne s'est pas encore relevé. Il semble vraiment que l'exécution du roi, suivie, on le sait, de scènes convulsives de suicides ou de folie, s'est déroulée tout entière dans la conscience de ce qui s'accomplissait. Louis XVI semble avoir, parfois, douté de son droit divin, quoiqu'il ait refusé systématiquement tous les projets de loi qui portaient atteinte à sa foi. Mais à partir du moment où il soupçonne ou connaît son sort, il semble s'identifier, son langage le montre, à sa mission divine, pour qu'il soit bien dit que l'attentat contre sa personne vise le roi-christ, l'incarnation divine, et non la chair effrayée de l'homme. Son livre de chevet, au Temple, est l'*Imitation*. La douceur, la perfection que cet homme, de sensibilité pourtant moyenne, apporte à ses derniers moments, ses remarques indifférentes sur tout ce qui est du monde extérieur et pour finir, sa brève défaillance sur l'échafaud solitaire, devant ce terrible tambour qui couvrait sa voix, si loin de ce peuple dont il espérait se faire entendre, tout cela laisse imaginer que ce n'est pas Capet qui meurt, mais Louis de droit divin, et avec lui, d'une certaine manière, la chrétienté temporelle. Pour mieux affirmer encore ce lien sacré, son confesseur le soutient dans sa défaillance en lui rappelant sa « ressemblance » avec le dieu de douleur. Et Louis XVI alors se reprend, en reprenant le langage de ce dieu : « Je boirai, dit-il, le calice

1. Ce sera le dieu de Kant, Jacobi et Fichte.

jusqu'à la lie. » Puis il se laisse aller, frémissant, aux mains ignobles du bourreau.

La religion de la vertu.

Mais la religion qui exécute ainsi le vieux souverain doit bâtir maintenant la puissance du nouveau; elle ferme l'église, ce qui la conduit à essayer de bâtir un temple. Le sang des dieux, qui éclabousse une seconde le prêtre de Louis XVI, annonce un nouveau baptême. Joseph de Maistre qualifiait la Révolution de satanique. On voit pourquoi, et dans quel sens. Michelet, cependant, était plus près de la vérité en l'appelant un purgatoire. Dans ce tunnel, une époque s'engage aveuglément pour découvrir une nouvelle lumière, un nouveau bonheur, et la face du vrai dieu. Mais quel sera ce nouveau dieu? Demandons-le encore à Saint-Just.

1789 n'affirme pas encore la divinité de l'homme, mais celle du peuple, dans la mesure où sa volonté coïncide avec celle de la nature et de la raison. Si la volonté générale s'exprime librement, elle ne peut être que l'expression universelle de la raison. Si le peuple est libre, il est infaillible. Le roi mort, les chaînes du vieux despotisme dénouées, le peuple va donc exprimer ce qui, de tous temps et en tous lieux est, a été, et sera la vérité. Il est l'oracle qu'il faut consulter pour savoir ce qu'exige l'ordre éternel du monde. *Vox populi, vox naturae*. Des principes éternels commandent notre conduite : la Vérité, la Justice, la Raison enfin. C'est là le nouveau dieu. L'Être suprême que des cohortes de jeunes filles viennent adorer en fêtant la Raison n'est que l'ancien dieu, désincarné, coupé brusquement de toute attache avec la terre et renvoyé, tel un ballon, dans le

ciel vide des grands principes. Privé de ses représentants, de tout intercesseur, le dieu des philosophes et des avocats n'a que la valeur d'une démonstration. Il est bien faible, en vérité, et l'on comprend que Rousseau, qui prêchait la tolérance, ait cru cependant qu'il fallait condamner les athées à mort. Pour adorer longtemps un théorème, la foi ne suffit pas, il faut encore une police. Mais cela ne devait venir que plus tard. En 1793, la nouvelle foi est encore intacte et il suffira, si l'on en croit Saint-Just, de gouverner selon la raison. L'art de gouverner, d'après lui, n'a produit que des monstres parce que, jusqu'à lui, on n'a pas voulu gouverner selon la nature. Le temps des monstres est fini avec celui de la violence. « Le cœur humain marche de la nature à la violence, de la violence à la morale. » La morale n'est donc qu'une nature enfin recouverte après des siècles d'aliénation. Que l'on donne seulement à l'homme des lois « selon la nature et son cœur », il cessera d'être malheureux et corrompu. Le suffrage universel, fondement des nouvelles lois, doit amener forcément une morale universelle. « Notre but est de créer un ordre de choses tel qu'une pente universelle vers le bien s'établisse. »

La religion de la raison établit tout naturellement la république des lois. La volonté générale s'exprime en lois codifiées par ses représentants. « Le peuple fait la révolution, le législateur fait la république. » Les institutions « immortelles, impassibles et à l'abri de la témérité des hommes » régiront, à leur tour, la vie de tous dans un accord universel et sans contradiction possible puisque tous, obéissant aux lois, n'obéissent qu'à eux-mêmes. « Hors des lois, dit Saint-Just, tout est stérile et mort. » C'est la république romaine, formelle et légaliste. On sait la passion de Saint-Just et de ses contemporains pour l'antiquité romaine. Le jeune homme déca-

dent qui, à Reims, passait des heures, volets fermés, dans une chambre à tentures noires, ornées de larmes blanches, rêvait de la république spartiate. L'auteur d'*Organt*, long et licencieux poème, ressentait d'autant plus le besoin de frugalité et de vertu. Dans ses institutions, Saint-Just refusait la viande à l'enfant jusqu'à l'âge de seize ans, et rêvait d'une nation végétarienne et révolutionnaire. « Le monde est vide depuis les Romains », s'écriait-il. Mais des temps héroïques s'annonçaient, Caton, Brutus, Scaevola redevenaient possibles. La rhétorique des moralistes latins reflourissait. « Vice, vertu, corruption », ces termes reviennent constamment dans la rhétorique du temps et, plus encore, dans les discours de Saint-Just qu'ils alourdissent sans cesse. La raison en est simple. Ce bel édifice, Montesquieu l'avait déjà vu, ne pouvait se passer de la vertu. La Révolution française, en prétendant bâtir l'histoire sur un principe de pureté absolue, ouvre les temps modernes en même temps que l'ère de la morale formelle.

Qu'est-ce que la vertu, en effet? Pour le philosophe bourgeois d'alors, c'est la conformité à la nature¹ et, en politique, la conformité à la loi qui exprime la volonté générale. « La morale, dit Saint-Just, est plus forte que les tyrans. » Elle vient en effet de tuer Louis XVI. Toute désobéissance à la loi ne vient donc pas d'une imperfection, supposée impossible, de cette loi, mais d'un manque de vertu chez le citoyen réfractaire. C'est pourquoi la république n'est pas seulement un sénat, comme le dit fortement Saint-Just, elle est la vertu. Chaque corruption morale est en même temps corruption politique, et réciproquement. Venu de la doctrine elle-même, un principe de répression infinie s'installe alors.

1. Mais la nature, telle qu'on la rencontre chez Bernardin de Saint-Pierre, est elle-même conforme à une vertu préétablie. La nature aussi est un principe abstrait.

Saint-Just était sans doute sincère dans son désir d'idylle universelle. Il a vraiment rêvé d'une république d'ascètes, d'une humanité réconciliée et abandonnée aux chastes jeux de l'innocence première, sous la garde de ces sages vieillards qu'il décorait d'avance d'une écharpe tricolore et d'un panache blanc. On sait aussi que, dès le début de la Révolution, Saint-Just se prononçait, en même temps que Robespierre, contre la peine de mort. Il demandait seulement que les meurtriers fussent vêtus de noir tout le temps de leur vie. Il voulait une justice qui ne cherchât pas « à trouver l'accusé coupable, mais à le trouver faible », et ceci est admirable. Il rêvait aussi d'une république du pardon qui reconnût que si l'arbre du crime était dur, la racine en était tendre. Un de ses cris au moins vient du cœur et ne se laisse pas oublier : « C'est une chose affreuse de tourmenter le peuple. » Oui, cela est affreux. Mais un cœur peut le sentir et se soumettre pourtant à des principes qui supposent, pour finir, le tourment du peuple.

La morale, quand elle est formelle, dévore. Pour paraphraser Saint-Just, nul n'est vertueux innocemment. A partir du moment où les lois ne font pas régner la concorde, où l'unité que les principes devaient créer se disloque, qui est coupable? Les factions. Qui sont les factieux? Ceux qui nient par leur activité même l'unité nécessaire. La faction divise le souverain. Elle est donc blasphématoire et criminelle. Il faut la combattre, et elle seule. Mais s'il y a beaucoup de factions? Toutes seront combattues, sans rémission. Saint-Just s'écrie : « Ou les vertus ou la Terreur. » Il faut bronzer la liberté et le projet de constitution à la Convention mentionne alors la peine de mort. La vertu absolue est impossible, la république du pardon amène par une logique implacable la république des guillotines. Montes-

quieu avait déjà dénoncé cette logique comme l'une des causes de la décadence des sociétés, disant que l'abus de pouvoir est plus grand lorsque les lois ne le prévoient pas. La loi pure de Saint-Just n'avait pas tenu compte de cette vérité, vieille comme l'histoire elle-même, que la loi, dans son essence, est vouée à être violée.

La Terreur.

Saint-Just, contemporain de Sade, aboutit à la justification du crime, bien qu'il parte de principes différents. Saint-Just, sans doute, est l'anti-Sade. Si la formule du marquis pouvait être : « Ouvrez les prisons ou prouvez votre vertu », celle du conventionnel serait : « Prouvez votre vertu ou entrez dans les prisons. » Tous deux pourtant légitiment un terrorisme, individuel chez le libertin, étatique chez le prêtre de la vertu. Le bien absolu ou le mal absolu, si l'on y met la logique qu'il faut, exigent la même fureur. Certes, il y a de l'ambiguïté dans le cas de Saint-Just. La lettre, qu'il écrivit à Vilain d'Aubigny, en 1792, a quelque chose d'insensé. Cette profession de foi d'un persécuté persécuteur se termine par un aveu convulsé : « Si Brutus ne tue point les autres, il se tuera lui-même. » Un personnage si obstinément grave, si volontairement froid, logique, imperturbable, laisse imaginer tous les déséquilibres et tous les désordres. Saint-Just a inventé la sorte de sérieux qui fait de l'histoire des deux derniers siècles un si ennuyeux roman noir. « Celui qui plaisante à la tête du gouvernement, dit-il, tend à la tyrannie. » Maxime étonnante, surtout si l'on songe de quoi se payait alors la simple accusation de tyrannie, et qui prépare en tout cas le temps

des Césars pédants. Saint-Just donne l'exemple; son ton même est définitif. Cette cascade d'affirmations péremptoires, ce style axiomatique et sentencieux, le peignent mieux que les portraits les plus fidèles. Les sentences ronronnent, comme la sagesse même de la nation, les définitions, qui font la science, se succèdent comme des commandements froids et clairs. « Les principes doivent être modérés, les lois implacables, les principes sans retour. » C'est le style guillotine.

Un tel endurcissement dans la logique suppose cependant une passion profonde. Là comme ailleurs, nous retrouvons la passion de l'unité. Toute révolte suppose une unité. Celle de 1789 exige l'unité de la patrie. Saint-Just rêve de la cité idéale où les mœurs, enfin conformes aux lois, feront éclater l'innocence de l'homme et l'identité de sa nature avec la raison. Et si les factions viennent à entraver ce rêve, la passion va exagérer sa logique. On n'imaginera pas alors que, puisque les factions existent, les principes ont peut-être tort. Les factions seront criminelles parce que les principes restent intangibles. « Il est temps que tout le monde retourne à la morale et l'aristocratie à la Terreur. » Mais les factions aristocrates ne sont pas les seules, on doit compter avec les républicaines, et avec tous ceux, en général, qui critiquent l'action de la Législative et de la Convention. Ceux-là aussi sont coupables puisqu'ils menacent l'unité. Saint-Just proclame alors le grand principe des tyrannies du ^{XX}^e siècle. « Un patriote est celui qui soutient la république en masse; quiconque la combat en détail est un traître. » Qui critique est un traître, qui ne soutient pas ostensiblement la république est un suspect. Quand la raison, ni la libre expression des individus, ne parviennent à fonder systématiquement l'unité, il faut se résoudre à retrancher les corps étrangers.

Le couperet devient ainsi raisonneur, sa fonction est de réfuter. « Un fripon que le tribunal a condamné à mort dit qu'il veut résister à l'oppression parce qu'il veut résister à l'échafaud! » Cette indignation de Saint-Just se comprend mal puisqu'en somme, jusqu'à lui, l'échafaud n'était justement que l'un des symboles les plus évidents de l'oppression. Mais à l'intérieur de ce délire logique, au bout de cette morale de vertu, l'échafaud est liberté. Il assure l'unité rationnelle, l'harmonie de la cité. Il épure, le mot est juste, la république, élimine les malfaçons qui viennent contredire la volonté générale et la raison universelle. « On me conteste le titre de philanthrope, s'écrie Marat, dans un tout autre style. Ah! quelle injustice! Qui ne voit que je veux couper un petit nombre de têtes pour en sauver un grand nombre? » Un petit nombre, une faction? Sans doute, et toute action historique est à ce prix. Mais Marat, faisant ses derniers calculs, réclamait deux cent soixante-treize mille têtes. Mais il compromettait l'aspect thérapeutique de l'opération en hurlant au massacre : « Marquez-les d'un fer chaud, coupez-leur les pouces, fendez-leur la langue. » Le philanthrope écrivait ainsi dans le vocabulaire le plus monotone qui soit, jour et nuit, sur la nécessité de tuer pour créer. Il écrivait encore dans les nuits de septembre, au fond de sa cave, à la lueur d'une chandelle, pendant que les massacreurs installaient dans la cour de nos prisons les bancs des spectateurs, les hommes à droite, les femmes à gauche, pour leur donner, en gracieux exemple de philanthropie, l'égorgement de nos aristocrates.

Ne mêlons point, fût-ce une seconde, la personne grandiose d'un Saint-Just, au triste Marat, singe de Rousseau, comme dit justement Michelet. Mais le drame de Saint-Just est d'avoir, pour des raisons supérieures, et par une exigence plus profonde, fait chœur,

et on s'aperçoit que la vertu a besoin de justification pour n'être point abstraite. Du même coup, les juristes bourgeois du XVIII^e siècle, en écrasant sous leurs principes les justes et vivantes conquêtes de leur peuple, ont préparé les deux nihilismes contemporains : celui de l'individu et celui de l'Etat.

La loi peut régner, en effet, tant qu'elle est la loi de la Raison universelle¹. Mais elle ne l'est jamais et sa justification se perd si l'homme n'est pas bon naturellement. Un jour vient où l'idéologie se heurte à la psychologie. Il n'y a plus alors de pouvoir légitime. La loi évolue donc jusqu'à se confondre avec le législateur et un nouveau bon plaisir. Où se tourner alors ? La voici déboussolée ; perdant de sa précision, elle devient de plus en plus imprécise jusqu'à faire crime de tout. La loi règne toujours, mais elle n'a plus de bornes fixes. Saint-Just avait prévu cette tyrannie au nom du peuple silencieux. « Le crime adroit s'érigerait en une sorte de religion et les fripons seraient dans l'arche sacrée. » Mais cela est inévitable. Si les grands principes ne sont pas fondés, si la loi n'exprime rien qu'une disposition provisoire, elle n'est plus faite que pour être tournée, ou pour être imposée. Sade ou la dictature, le terrorisme individuel ou le terrorisme d'Etat, tous deux justifiés par la même absence de justification, c'est, dès l'instant où la révolte se coupe de ses racines et se prive de toute morale concrète, l'une des alternatives du XX^e siècle.

Le mouvement d'insurrection qui naît en 1789 ne peut pourtant s'arrêter là. Dieu n'est pas tout à fait mort pour les Jacobins, pas plus que pour les hommes du romantisme. Ils conservent encore l'Être suprême. La Raison, d'une certaine manière, est

1. Hegel a bien vu que la philosophie des lumières a voulu délivrer l'homme de l'irrationnel. La raison rassemble les hommes que l'irrationnel divise.

encore médiatrice. Elle suppose un ordre pré-existant. Mais Dieu est du moins désincarné et réduit à l'existence théorique d'un principe moral. La bourgeoisie n'a régné pendant tout le XIX^e siècle qu'en se référant à ces principes abstraits. Simple-ment, moins digne que Saint-Just, elle a usé de cette référence comme d'un alibi, pratiquant, en toute occasion, les valeurs contraires. Par sa corruption essentielle et sa décourageante hypocrisie, elle a aidé ainsi à discréditer définitivement les principes dont elle se réclamait. Sa culpabilité, à cet égard, est infinie. Dès l'instant où les principes éternels seront mis en doute en même temps que la vertu formelle, où toute valeur sera discréditée, la raison se mettra en mouvement, ne se référant plus à rien qu'à ses succès. Elle voudra régner, niant tout ce qui a été, affirmant tout ce qui sera. Elle deviendra conquérante. Le communisme russe, par sa critique violente de toute vertu formelle, achève l'œuvre révoltée du XIX^e siècle en niant tout principe supérieur. Aux régicides du XIX^e siècle succèdent les déicides du XX^e siècle qui vont jusqu'au bout de la logique révoltée et veulent faire de la terre le royaume où l'homme sera dieu. Le règne de l'histoire commence et s'identifiant à sa seule histoire, l'homme, infidèle à sa vraie révolte, se vouera désormais aux révolutions nihilistes du XX^e siècle qui, niant toute morale, cherchent désespérément l'unité du genre humain à travers une épuisante accumulation de crimes et de guerres. A la révolution jacobine qui essayait d'instituer la religion de la vertu, afin d'y fonder l'unité, succéderont les révolutions cyniques, qu'elles soient de droite ou de gauche, qui vont tenter de conquérir l'unité du monde pour fonder enfin la religion de l'homme. Tout ce qui était à Dieu sera désormais rendu à César.

jusqu'à l'irrationnel. Mais, en même temps, il donnait à la raison un frémissement déraisonnable, il y introduisait une démesure dont les résultats sont devant nos yeux. Dans la pensée fixe de son temps la pensée allemande a introduit tout d'un coup un mouvement irrésistible. La vérité, la raison et la justice se sont brusquement incarnées dans le devenir du monde. Mais, en les jetant dans une accélération perpétuelle, l'idéologie allemande confondait leur être avec leur mouvement et fixait l'achèvement de cet être à la fin du devenir historique, s'il en était une. Ces valeurs ont cessé d'être des repères pour devenir des buts. Quant aux moyens d'atteindre ces buts, c'est-à-dire la vie et l'histoire, aucune valeur préexistante ne pouvait les guider. Au contraire, une grande partie de la démonstration hégélienne consiste à prouver que la conscience morale, dans sa banalité, celle qui obéit à la justice et à la vérité comme si ces valeurs existaient hors du monde, compromet, précisément, l'avènement de ces valeurs. La règle de l'action est donc devenue l'action elle-même qui doit se dérouler dans les ténèbres en attendant l'illumination finale. La raison, annexée par ce romantisme, n'est plus qu'une passion inflexible.

Les buts sont restés les mêmes, l'ambition seule a grandi; la pensée est devenue dynamique, la raison devenir et conquête. L'action n'est plus qu'un calcul en fonction des résultats, non des principes. Elle se confond, par conséquent, avec un mouvement perpétuel. De la même manière, toutes les disciplines, au XIX^e siècle, se sont détournées de la fixité et de la classification qui caractérisaient la pensée du XVIII^e siècle. Comme Darwin a remplacé Linné, les philosophes de la dialectique incessante ont remplacé les harmonieux et stériles constructeurs de la raison. De ce moment date l'idée (hostile

à toute la pensée antique qui, au contraire, se retrouvait en partie dans l'esprit révolutionnaire français) que l'homme n'a pas de nature humaine donnée une fois pour toutes, qu'il n'est pas une créature achevée, mais une aventure dont il peut être en partie le créateur. Avec Napoléon et Hegel, philosophe napoléonien, commencent les temps de l'efficacité. Jusqu'à Napoléon, les hommes ont découvert l'espace de l'univers, à partir de lui, le temps du monde et l'avenir. L'esprit révolté va s'en trouver profondément transformé.

Il est singulier en tout cas de trouver l'œuvre de Hegel à cette nouvelle étape de l'esprit de révolte. Dans un sens, en effet, toute son œuvre respire l'horreur de la dissidence : il a voulu être l'esprit de la réconciliation. Mais ce n'est qu'une des faces d'un système qui, par sa méthode, est le plus ambigu de la littérature philosophique. Dans la mesure où, pour lui, ce qui est réel est rationnel, il justifie toutes les entreprises de l'idéologue sur le réel. Ce qu'on a appelé le panlogisme de Hegel est une justification de l'état de fait. Mais son pantragisme exalte aussi la destruction en elle-même. Tout est réconcilié sans doute dans la dialectique et l'on ne peut poser un extrême sans que l'autre surgisse; il y a dans Hegel, comme dans toute grande pensée, de quoi corriger Hegel. Mais les philosophes sont rarement lus avec la seule intelligence, souvent avec le cœur et ses passions qui, elles, ne réconcilient rien.

De Hegel, en tout cas, les révolutionnaires du *xx^e* siècle ont tiré l'arsenal qui a détruit définitivement les principes formels de la vertu. Ils en ont gardé la vision d'une histoire sans transcendance, résumée à une contestation perpétuelle et à la lutte des volontés de puissance. Sous son aspect critique, le mouvement révolutionnaire de notre temps est d'abord une dénonciation violente de l'hypocrisie

formelle qui préside à la société bourgeoise. La prétention, fondée en partie, du communisme moderne, comme celle, plus frivole, du fascisme, est de dénoncer la mystification qui pourrait la démocratie de type bourgeois, ses principes et ses vertus. La transcendance divine, jusqu'en 1789, servait à justifier l'arbitraire royal. Après la Révolution française, la transcendance des principes formels, raison ou justice, sert à justifier une domination qui n'est ni juste ni raisonnable. Cette transcendance est donc un masque qu'il faut arracher. Dieu est mort, mais comme l'avait prédit Stirner, il faut tuer la morale des principes où se retrouve encore le souvenir de Dieu. La haine de la vertu formelle, témoin dégradé de la divinité, faux témoin au service de l'injustice, est restée un des ressorts de l'histoire d'aujourd'hui. Rien n'est pur, ce cri convulse le siècle. L'impur, donc l'histoire, va devenir la règle et la terre déserte sera livrée à la force toute nue qui décidera ou non de la divinité de l'homme. On entre alors en mensonge et en violence comme on entre en religion, et du même mouvement pathétique.

Mais la première critique fondamentale de la bonne conscience, la dénonciation de la belle âme et des attitudes inefficaces, nous la devons à Hegel pour qui l'idéologie du vrai, du beau et du bien est la religion de ceux qui n'en ont pas. Alors que l'existence des factions surprend Saint-Just, contrevient à l'ordre idéal qu'il affirme, Hegel non seulement n'est pas surpris, mais affirme au contraire que la faction est au début de l'esprit. Tout le monde est vertueux pour le Jacobin. Le mouvement qui part de Hegel, et qui triomphe aujourd'hui, suppose au contraire que personne ne l'est, mais que tout le monde le sera. Au commencement, tout est idylle selon Saint-Just, tout est tragédie selon Hegel. Mais à la fin, cela revient au même. Il faut détruire ceux

qui détruisent l'idylle ou détruire pour créer l'idylle. La violence recouvre tout, dans les deux cas. Le dépassement de la Terreur, entrepris par Hegel, aboutit seulement à un élargissement de la Terreur.

Ce n'est pas tout. Le monde d'aujourd'hui ne peut plus être, apparemment, qu'un monde de maîtres et d'esclaves parce que les idéologies contemporaines, celles qui modifient la face du monde, ont appris de Hegel à penser l'histoire en fonction de la dialectique maîtrise et servitude. Si, sous le ciel désert, au premier matin du monde, il n'y a qu'un maître et un esclave; si même, du dieu transcendant aux hommes il n'y a qu'un lien de maître à esclave, il ne peut y avoir d'autre loi au monde que celle de la force. Seuls un dieu, ou un principe au-dessus du maître et de l'esclave, pouvaient s'interposer jusque-là et faire que l'histoire des hommes ne se résume pas seulement à l'histoire de leurs victoires ou de leurs défaites. L'effort de Hegel, puis des hégéliens, a été au contraire de détruire de plus en plus toute transcendance et toute nostalgie de la transcendance. Bien qu'il y ait infiniment plus chez Hegel que chez les hégéliens de gauche qui, finalement, ont triomphé de lui, il fournit cependant, au niveau de la dialectique du maître et de l'esclave, la justification décisive de l'esprit de puissance au xx^e siècle. Le vainqueur a toujours raison, c'est là une des leçons que l'on peut tirer du plus grand système allemand du xix^e siècle. Bien entendu, il y a dans le prodigieux édifice hégélien de quoi contredire, en partie, ces données. Mais l'idéologie du xx^e siècle ne se rattache pas à ce qu'on appelle improprement l'idéalisme du maître d'Iéna. Le visage de Hegel, qui réapparaît dans le communisme russe, a été remodelé successivement par David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marx et toute la gauche hégélienne. Lui seul nous intéresse ici, puisque lui

seul a pesé sur l'histoire de notre temps. Si Nietzsche et Hegel servent d'alibis aux maîtres de Dachau et de Karaganda¹, cela ne condamne pas toute leur philosophie. Mais cela laisse soupçonner qu'un aspect de leurs pensées, ou de leur logique, pouvait mener à ces terribles confins.

Le nihilisme nietzschéen est méthodique. La *Phénoménologie de l'Esprit* a aussi un caractère pédagogique. A la charnière de deux siècles, elle décrit, dans ses étapes, l'éducation de la conscience, cheminant vers la vérité absolue. C'est un *Emile* métaphysique². Chaque étape est une erreur et d'ailleurs s'accompagne de sanctions historiques presque toujours fatales, soit à la conscience, soit à la civilisation où elle se reflète. Hegel se propose de montrer la nécessité de ces étapes douloureuses. La *Phénoménologie* est, sous un de ses aspects, une méditation sur le désespoir et la mort. Simplement, ce désespoir se veut méthodique puisqu'il doit se transfigurer à la fin de l'histoire dans la satisfaction et la sagesse absolues. Cette pédagogie a cependant le défaut de ne supposer que des élèves supérieurs et elle a été prise au mot alors que, par le mot, elle voulait seulement annoncer l'esprit. Il en est ainsi de la célèbre analyse de la maîtrise et de la servitude³.

1. Qui ont trouvé des modèles moins philosophiques dans les polices prussienne, napoléonienne, tsariste ou dans les camps anglais d'Afrique du Sud.

2. Le rapprochement de Hegel et de Rousseau a un sens. La fortune de la *Phénoménologie* a été de même sorte, dans ses conséquences, que celle du *Contrat social*. Elle a modelé la pensée politique de son temps. La théorie de la volonté générale de Rousseau se retrouve d'ailleurs dans le système hégélien.

3. Ce qui suit est un exposé schématique de la dialectique maître-esclave. Seules les conséquences de cette analyse nous intéressent ici. C'est pourquoi un nouvel exposé, qui fasse ressortir certaines tendances plutôt que d'autres, nous a paru nécessaire. En même temps, cela excluait tout exposé critique. Il ne sera pas difficile, cependant, de voir que si le raisonne-

distingue de cette nature est précisément la conscience de soi. Il faut donc que le désir porte sur un autre désir, que la conscience de soi s'assouvisse d'une autre conscience de soi. En langage simple, l'homme n'est pas reconnu et ne se reconnaît pas comme homme tant qu'il se borne à subsister animallement. Il lui faut être reconnu par les autres hommes. Toute conscience est, dans son principe, désir d'être reconnue et saluée comme telle par les autres consciences. Ce sont les autres qui nous engendrent. En société, seulement, nous recevons une valeur humaine, supérieure à la valeur animale.

La valeur suprême pour l'animal étant la conservation de la vie, la conscience doit s'élever au-dessus de cet instinct pour recevoir la valeur humaine. Elle doit être capable de mettre sa vie en jeu. Pour être reconnue par une autre conscience, l'homme doit être prêt à risquer sa vie et accepter la chance de la mort. Les relations humaines fondamentales sont ainsi des relations de pur prestige, une lutte perpétuelle, qui se paie de la mort, pour la reconnaissance de l'un par l'autre.

A la première étape de sa dialectique, Hegel affirme que la mort étant le lieu commun de l'homme et de l'animal, c'est en l'acceptant et même en la voulant que le premier se distinguera du second. Au cœur de cette lutte primordiale pour la reconnaissance, l'homme est alors identifié avec la mort violente. « Meurs et deviens », la devise traditionnelle est reprise par Hegel. Mais le « deviens ce que tu es » cède la place à un « deviens ce que tu n'es pas encore ». Ce désir primitif et forcené de la reconnaissance, qui se confond avec la volonté d'être, ne se satisfera que d'une reconnaissance étendue peu à peu jusqu'à la reconnaissance de tous. Chacun, aussi bien, voulant être reconnu par tous, la lutte pour la vie ne cessera qu'à la reconnaissance de tous

par tous qui marquera la fin de l'histoire. L'être que cherche à obtenir la conscience hégélienne naît dans la gloire, durement conquise, d'une approbation collective. Il n'est pas indifférent de noter que, dans la pensée qui inspirera nos révolutions, le bien suprême ne coïncide donc pas réellement avec l'être, mais avec un paraître absolu. L'histoire entière des hommes n'est en tout cas qu'une longue lutte à mort, pour la conquête du prestige universel et de la puissance absolue. Elle est, par elle-même, impérialiste. Nous sommes loin du bon sauvage du XVIII^e siècle et du *Contrat social*. Dans le bruit et la fureur des siècles, chaque conscience, pour être, veut désormais la mort de l'autre. De surcroît, cette tragédie implacable est absurde, puisque dans le cas où l'une des consciences est anéantie, la conscience victorieuse n'en est pas pour autant reconnue puisqu'elle ne peut pas l'être par ce qui n'existe plus. En réalité, la philosophie du paraître trouve ici sa limite.

Aucune réalité humaine ne serait donc engendrée, si, par une disposition qu'on peut trouver heureuse pour le système de Hegel, il ne s'était trouvé, dès l'origine, deux sortes de consciences dont l'une n'a pas le courage de renoncer à la vie, et accepte donc de reconnaître l'autre conscience sans être reconnue par elle. Elle consent, en somme, à être considérée comme une chose. Cette conscience qui, pour conserver la vie animale, renonce à la vie indépendante, est celle de l'esclave. Celle qui, reconnue, obtient l'indépendance, est celle du maître. Elles se distinguent l'une de l'autre dans le moment où elles s'affrontent et où l'une s'incline avant l'autre. Le dilemme à ce stade n'est plus être libre ou mourir, mais tuer ou asservir. Ce dilemme retentira sur la suite de l'histoire, bien que l'absurdité, à ce moment, ne soit pas réduite encore.

conciliation universelle de tout ce qui a été sous le soleil. A ce moment, « où coïncident les yeux de l'esprit et ceux du corps » chaque conscience ne sera plus alors qu'un miroir réfléchissant d'autres miroirs, lui-même réfléchi à l'infini dans des images répercutées. La cité humaine coïncidera avec celle de Dieu; l'histoire universelle, tribunal du monde, rendra sa sentence où le bien et le mal seront justifiés. L'Etat sera Destin et l'approbation de toute réalité proclamée dans « le jour spirituel de la Présence ».

Ceci résume les idées essentielles qui, en dépit, ou à cause, de l'extrême abstraction de l'exposé, ont littéralement soulevé l'esprit révolutionnaire dans des directions apparemment différentes et qu'il nous revient maintenant de retrouver dans l'idéologie de notre temps. L'immoralisme, le matérialisme scientifique et l'athéisme remplaçant définitivement l'antithéisme des anciens révoltés, ont fait corps, sous l'influence paradoxale de Hegel, avec un mouvement révolutionnaire qui, jusqu'à lui, ne s'était jamais séparé réellement de ses origines morales, évangéliques et idéalistes. Ces tendances, si elles sont très loin, parfois, d'appartenir en propre à Hegel, ont trouvé leur source dans l'ambiguïté de sa pensée et dans sa critique de la transcendance. Hegel détruit définitivement toute transcendance verticale, et surtout celle des principes, voilà son originalité incontestable. Il restaure, sans doute, dans le devenir du monde, l'immanence de l'esprit. Mais cette immanence n'est pas fixe, elle n'a rien de commun avec le panthéisme ancien. L'esprit est, et n'est pas, dans le monde; il s'y fait et il y sera. La valeur est donc reportée à la fin de l'histoire. Jusque-là, point de critère propre à fonder un jugement de valeur. Il faut agir et vivre en fonction de

l'avenir. Toute morale devient provisoire. Le XIX^e et le XX^e siècles, dans leur tendance la plus profonde, sont des siècles qui ont essayé de vivre sans transcendance.

Un commentateur¹, hégélien de gauche il est vrai, mais orthodoxe en ce point précis, note d'ailleurs l'hostilité de Hegel aux moralistes et remarque que son seul axiome est de vivre conformément aux mœurs et aux coutumes de sa nation. Maxime de conformisme social dont Hegel, en effet, a donné les preuves les plus cyniques. Kojève ajoute, toutefois, que ce conformisme n'est légitime qu'autant que les mœurs de cette nation correspondent à l'esprit du temps, c'est-à-dire tant qu'elles sont solides et résistent aux critiques et aux attaques révolutionnaires. Mais qui décidera de cette solidité, qui jugera de la légitimité? Depuis cent ans, le régime capitaliste de l'Occident a résisté à de rudes assauts. Doit-on pour cela le tenir pour légitime? Inversement, ceux qui étaient fidèles à la république de Weimar devaient-ils s'en détourner et promettre leur foi à Hitler, en 1933, parce que la première s'était effondrée sous les coups du second? La république espagnole devait-elle être trahie à l'instant même où le régime du général Franco a triomphé? Ce sont là des conclusions que la pensée réactionnaire traditionnelle aurait justifiées dans ses propres perspectives. La nouveauté, incalculable dans ses conséquences, est que la pensée révolutionnaire les ait assimilées. La suppression de toute valeur morale et des principes, leur remplacement par le fait, roi provisoire, mais roi réel, n'a pu conduire, on l'a bien vu, qu'au cynisme politique, qu'il soit le fait de l'individu ou, plus gravement, celui de l'Etat. Les mouvements politiques,

1. Alexandre Kojève.

Le nihiliste pour Hegel était seulement le sceptique qui n'avait d'autre issue que la contradiction ou le suicide philosophique. Mais il donnait lui-même naissance à une autre sorte de nihilistes qui, faisant de l'ennui un principe d'action, identifieront leur suicide avec le meurtre philosophique¹. Ici naissent les terroristes qui ont décidé qu'il fallait tuer et mourir pour être, puisque l'homme et l'histoire ne peuvent se créer que par le sacrifice et le meurtre. Cette grande idée que tout idéalisme est creux, s'il ne se paie par le risque de la vie, devait être poussée à bout par des jeunes gens qui ne l'enseignaient pas du haut d'une chaire universitaire avant de mourir dans leur lit, mais à travers le tumulte des bombes, jusque sous les potences. Ce faisant, dans leurs erreurs mêmes, ils corrigeaient leur maître et montraient contre lui qu'une aristocratie, au moins, est supérieure à la hideuse aristocratie de la réussite exaltée par Hegel : celle du sacrifice.

Une autre sorte d'héritiers, qui lira Hegel plus sérieusement, choisira le second terme du dilemme et prononcera que l'esclave ne s'affranchit qu'en asservissant à son tour. Les doctrines post-hégéliennes, oubliant l'aspect mystique de certaines tendances du maître, ont conduit ces héritiers à l'athéisme absolu et au matérialisme scientifique. Mais cette évolution ne peut s'imaginer sans la disparition absolue de tout principe d'explication transcendant, et sans la ruine complète de l'idéal jacobin. Immanence sans doute n'est pas athéisme. Mais l'immanence en mouvement est, si l'on peut dire, athéisme provisoire². La vague figure de Dieu qui, chez

1. Ce nihilisme, malgré les apparences, est encore nihilisme au sens nietzschéen, dans la mesure où il est calomnie de la vie présente au profit d'un au-delà historique auquel on s'efforce de croire.

2. De toute manière, la critique de Kierkegaard est valable. Fonder la divinité sur l'histoire est fonder paradoxalement une

pourquoi le mouvement révolutionnaire s'est-il identifié avec le matérialisme plutôt qu'avec l'idéalisme? Parce qu'asservir Dieu, le faire servir, revient à tuer la transcendance qui maintient les anciens maîtres et à préparer, avec l'ascension des nouveaux, les temps de l'homme roi. Quand la misère aura vécu, quand les contradictions historiques seront résolues, « le vrai dieu, le dieu humain sera l'Etat ». *L'homo homini lupus* devient alors *homo homini deus*. Cette pensée est aux origines du monde contemporain. On assiste, avec Feuerbach, à la naissance d'un terrible optimisme que nous voyons encore à l'œuvre aujourd'hui, et qui semble aux antipodes du désespoir nihiliste. Mais ce n'est qu'une apparence. Il faut connaître les conclusions dernières de Feuerbach dans sa *Théogonie* pour apercevoir la source profondément nihiliste de ces pensées enflammées. Contre Hegel lui-même, Feuerbach affirmera, en effet, que l'homme n'est que ce qu'il mange et il résumera ainsi sa pensée et l'avenir : « La véritable philosophie est la négation de la philosophie. Nulle religion est ma religion. Nulle philosophie est ma philosophie. »

Le cynisme, la divinisation de l'histoire et de la matière, la terreur individuelle ou le crime d'Etat, ces conséquences démesurées vont alors naître, toutes armées, d'une équivoque conception du monde qui remet à la seule histoire le soin de produire les valeurs et la vérité. Si rien ne peut se concevoir clairement avant que la vérité, à la fin des temps, ait été mise au jour, toute action est arbitraire, la force finit par régner. « Si la réalité est inconcevable, s'écriait Hegel, il nous faut forger des concepts inconcevables. » Un concept qu'on ne peut concevoir a besoin, en effet, comme l'erreur, d'être forgé. Mais pour être reçu, il ne peut compter sur la persuasion qui est de l'ordre de la vérité, il doit finalement être

imposé. L'attitude de Hegel consiste à dire : « Ceci est la vérité, qui nous paraît pourtant l'erreur, mais qui est vraie, justement parce qu'il lui arrive d'être l'erreur. Quant à la preuve, ce n'est pas moi, mais l'histoire, à son achèvement, qui l'administrera. » Une pareille prétention ne peut entraîner que deux attitudes : ou la suspension de toute affirmation jusqu'à l'administration de la preuve, ou l'affirmation de tout ce qui, dans l'histoire, semble voué au succès, la force en premier lieu. Dans les deux cas, un nihilisme. On ne comprend pas en tout cas la pensée révolutionnaire du *xx^e* siècle si on néglige le fait que, par une fortune malheureuse, elle a puisé une grande partie de son inspiration dans une philosophie du conformisme et de l'opportunisme. La vraie révolte n'est pas mise en cause par les perversions de cette pensée.

Au reste, ce qui autorisait la prétention de Hegel est ce qui le rend intellectuellement, et à jamais, suspect. Il a cru que l'histoire en 1807, avec Napoléon et lui-même, était achevée, que l'affirmation était possible et le nihilisme vaincu. La *Phénoménologie*, Bible qui n'aurait prophétisé que le passé, mettait une borne aux temps. En 1807, tous les péchés étaient pardonnés, et les âges révolus. Mais l'histoire a continué. D'autres péchés, depuis, crient à la face du monde et font éclater le scandale des anciens crimes, absous à jamais par le philosophe allemand. La divinisation de Hegel par lui-même, après celle de Napoléon, innocent désormais puisqu'il avait réussi à stabiliser l'histoire, n'a duré que sept ans. Au lieu de l'affirmation totale, le nihilisme a recouvert le monde. La philosophie, même servile, a aussi ses Waterloo.

Mais rien ne peut décourager l'appétit de divinité au cœur de l'homme. D'autres sont venus et viennent encore qui, oubliant Waterloo, prétendent toujours

LE TERRORISME INDIVIDUEL

Pisarev, théoricien du nihilisme russe, constate que les plus grands fanatiques sont les enfants et les jeunes gens. Cela est vrai aussi des nations. La Russie est, à cette époque, une nation adolescente accouchée au forceps, depuis un siècle à peine, par un tsar encore assez naïf pour couper lui-même les têtes des révoltés. Il n'est pas étonnant qu'elle ait poussé l'idéologie allemande jusqu'aux extrémités de sacrifice et de destruction dont les professeurs allemands n'avaient été capables qu'en pensée. Stendhal voyait une première différence des Allemands avec les autres peuples en ce qu'ils s'exaltent par la méditation au lieu de se calmer. Cela est vrai, mais plus encore de la Russie. Dans ce pays jeune, sans tradition philosophique ¹, de très jeunes gens, frères des lycéens tragiques de Lautreámont, se sont emparés de la pensée allemande et en ont incarné, dans le sang, les conséquences. Un « prolétariat de bacheliers ² » a pris alors le relais du grand mouvement d'émancipation de l'homme, pour lui donner son visage le plus convulsé. Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, ces bacheliers n'ont jamais été plus de quelques milliers. A eux seuls pourtant, face à l'absolutisme le plus compact du temps, ils ont pré-

1. Le même Pisarev note que la civilisation, dans son matériel idéologique, a toujours été, en Russie, importée. Voir Armand Coquart : *Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe*.

2. Dostolevski.

tendu libérer et, provisoirement, ont contribué à libérer, en effet, quarante millions de moujicks. La presque totalité d'entr'eux ont payé cette liberté par le suicide, l'exécution, le bagne ou la folie. L'histoire entière du terrorisme russe peut se résumer à la lutte d'une poignée d'intellectuels contre la tyrannie, en présence du peuple silencieux. Leur victoire exténuée a été finalement trahie. Mais par leur sacrifice, et jusque dans leurs négations les plus extrêmes, ils ont donné corps à une valeur, ou une vertu nouvelle, qui n'a pas fini, même aujourd'hui, de faire face à la tyrannie et d'aider à la vraie libération.

La germanisation de la Russie au XIX^e siècle n'est pas un phénomène isolé. L'influence de l'idéologie allemande à ce moment était prépondérante et l'on sait assez, par exemple, que le XIX^e siècle en France, avec Michelet, Quinet, est celui des études germaniques. Mais cette idéologie n'a pas rencontré en Russie une pensée déjà constituée, alors qu'en France elle a dû lutter et s'équilibrer avec le socialisme libertaire. En Russie, elle était en terrain conquis. La première université russe, celle de Moscou, fondée en 1750, est allemande. La lente colonisation de la Russie par les éducateurs, les bureaucrates et les militaires allemands, commencée sous Pierre le Grand, se transforme par les soins de Nicolas I^{er}, en germanisation systématique. L'intelligentzia se passionne pour Schelling en même temps que pour les Français dans les années 30, pour Hegel dans les années 40 et, dans la deuxième moitié du siècle, pour le socialisme allemand issu de Hegel¹. La jeunesse russe verse alors dans ces pensées abstraites la force passionnelle démesurée qui est la sienne et vit authentiquement ces idées

1. *Le Capital* est traduit en 1872.

mortes. La religion de l'homme, mise déjà en formules par ses docteurs allemands, manquait encore d'apôtres et de martyrs. Les chrétiens russes, détournés de leur vocation originelle, ont joué ce rôle. Pour cela, ils ont dû accepter de vivre sans transcendance et sans vertu.

L'abandon de la vertu.

Dans les années 1820, chez les premiers révolutionnaires russes, les décembristes, la vertu existe encore. L'idéalisme jacobin n'a pas encore été corrigé chez ces gentilshommes. Il s'agit même d'une vertu consciente : « Nos pères étaient des sybarites, nous sommes des Caton », dit l'un d'eux, Pierre Viasemski. Il s'y ajoute seulement le sentiment, qu'on retrouvera jusque chez Bakounine et les socialistes révolutionnaires de 1905, que la souffrance est régénératrice. Les décembristes font penser à ces nobles français qui s'allièrent au tiers état et renoncèrent à leurs privilèges. Patriens idéalistes, ils ont fait leur nuit du 4 août et ont choisi, pour la libération du peuple, de se sacrifier eux-mêmes. Bien que leur chef, Pestel, ait eu une pensée politique et sociale, leur conspiration avortée n'avait pas de programme ferme; il n'est même pas sûr qu'ils aient cru au succès. « Oui, nous mourrons, disait l'un d'eux à la veille de l'insurrection, mais ce sera une belle mort. » Ce fut en effet une belle mort. En décembre 1825, le carré des insurgés fut détruit au canon sur la place du Sénat, à Saint-Petersbourg. On déporta les survivants, non sans en pendre cinq, mais avec tant de maladresse qu'il fallut s'y reprendre à deux fois. On comprend sans peine que ces victimes, ostensiblement inefficaces, aient été vénérées dans un

sentiment d'exaltation et d'horreur par toute la Russie révolutionnaire. Elles étaient exemplaires, sinon efficaces. Elles marquaient, au début de cette histoire révolutionnaire, les droits et la grandeur de ce que Hegel appelait ironiquement la belle âme et par rapport à qui, pourtant, la pensée révolutionnaire russe devra se définir.

Dans ce climat d'exaltation, la pensée allemande vint combattre l'influence française et imposer ses prestiges à des esprits déchirés entre leur désir de vengeance et de justice, et le sentiment de leur solitude impuissante. Elle fut accueillie d'abord comme la révélation elle-même, célébrée et commentée comme elle. Une folie de philosophie embrasa les meilleurs esprits. On alla jusqu'à mettre en vers la *Logique* de Hegel. Pour la plupart, les intellectuels russes tirèrent d'abord du système hégélien la justification d'un quiétisme social. Prendre conscience de la rationalité du monde suffisait, l'Esprit se réaliserait dans tous les cas à la fin des temps. Telle est la première réaction de Stankevitch¹, de Bakounine et de Bielinski, par exemple. Ensuite la passion russe recula devant cette complicité de fait, sinon d'intention, avec l'absolutisme et, aussitôt, se jeta vers l'autre extrême.

Rien de plus révélateur à cet égard que l'évolution de Bielinski, l'un des esprits les plus remarquables et les plus influents des années 30 et 40. Parti d'un assez vague idéalisme libertaire, Bielinski rencontre soudainement Hegel. Dans sa chambre, à minuit, sous le choc de la révélation, il fond en larmes comme Pascal, et dépouille d'un seul coup le vieil homme : « Il n'y a pas d'arbitraire ni de hasard, j'ai fait mes adieux aux Français. » En même temps, le voilà

1. « Le monde est réglé par l'esprit de raison, cela me tranquillise sur tout le reste. »

conservateur et partisan du quiétisme social. Il l'écrit sans une hésitation, il défend sa position, comme il la sent, courageusement. Mais ce cœur généreux se voit alors aux côtés de ce qu'il a le plus détesté en ce monde, l'injustice. Si tout est logique, tout est justifié. Il faut dire oui au fouet, au servage et à la Sibérie. Accepter le monde et ses souffrances lui avait paru, un moment, le parti de la grandeur parce qu'il imaginait seulement de supporter ses propres souffrances et ses contradictions. Mais s'il s'agit aussi de dire oui aux souffrances des autres, tout d'un coup, le cœur lui manque. Il repart en sens inverse. Si l'on ne peut accepter la souffrance des autres, quelque chose au monde n'est pas justifié et l'histoire, en un de ses points au moins, ne coïncide plus avec la raison. Mais il faut qu'elle soit tout entière raisonnable ou elle ne l'est pas du tout. La protestation solitaire de l'homme, apaisé un moment par l'idée que tout peut se justifier, va éclater de nouveau en termes véhéments. Bielinski s'adresse à Hegel lui-même : « Avec toute l'estime qui convient à votre philosophie philistine, j'ai l'honneur de vous faire savoir que si j'avais la chance de grimper au plus haut degré de l'échelle de l'évolution, je vous demanderais compte de toutes les victimes de la vie et de l'histoire. Je ne veux pas du bonheur, même gratuit, si je ne suis pas tranquille pour tous mes frères de sang¹. »

Bielinski a compris que ce qu'il désirait n'était pas l'absolu de la raison, mais la plénitude de l'être. Il se refuse à les identifier. Il veut l'immortalité de l'homme entier, dressé dans sa personne vivante, non l'abstraite immortalité de l'espèce devenue Esprit. Il plaide, avec la même passion, contre de

1. Cité par Hepner. *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*. Rivière.

nouveaux adversaires, et de ce grand débat intérieur, il tire des conclusions qu'il doit à Hegel, mais qu'il tourne contre lui.

Ces conclusions seront celles de l'individualisme révolté. L'individu ne peut accepter l'histoire telle qu'elle va. Il doit détruire la réalité pour affirmer ce qu'il est, non collaborer avec elle. « La négation est mon dieu, comme la réalité naguère. Mes héros sont les destructeurs du vieux : Luther, Voltaire, les encyclopédistes, les terroristes, Byron dans *Cain*. » Nous retrouvons ainsi, et d'un seul coup, tous les thèmes de la révolte métaphysique. Certes, la tradition française du socialisme individualiste restait toujours vivante en Russie. Saint-Simon et Fourier qui sont lus dans les années 30, Proudhon, importé dans les années 40, inspirent la grande pensée de Herzen et, bien plus tard encore, celle de Pierre Lavrov. Mais cette pensée qui restait attachée aux valeurs éthiques a fini par succomber, au moins provisoirement, dans son grand débat avec les pensées cyniques. Bielski retrouve, au contraire, avec et contre Hegel, les mêmes tendances de l'individualisme social, mais sous l'angle de la négation, dans le refus des valeurs transcendantes. Quand il mourra, en 1848, sa pensée sera d'ailleurs très proche de celle de Herzen. Mais, dans sa confrontation avec Hegel, il définit avec précision une attitude qui sera celle des nihilistes et, pour une part au moins, des terroristes. Il fournit ainsi un type de transition entre les grands seigneurs idéalistes de 1825 et les étudiants « rienistes » de 1860.

Trois possédés.

Lorsque Herzen, en effet, faisant l'apologie du mouvement nihiliste, dans la seule mesure, il est

gatchev, c'est que ces hommes se sont battus, sans doctrine et sans principes, pour un idéal de liberté pure. Bakounine introduit au cœur de la révolution le principe nu de la révolte. « La tempête et la vie, voilà ce qu'il nous faut. Un monde nouveau, sans lois, et par conséquent libre. »

Mais un monde sans lois est-il un monde libre, telle est la question que pose toute révolte. S'il fallait en demander la réponse à Bakounine, elle ne serait pas douteuse. Bien qu'il se soit opposé en toutes circonstances, et avec la plus extrême lucidité, au socialisme autoritaire, dès l'instant où il définit lui-même la société de l'avenir, il la présente, sans se soucier de la contradiction, comme une dictature. Les statuts de la Fraternité Internationale (1864-1867), qu'il rédigea lui-même, établissent déjà la subordination absolue de l'individu au comité central, pendant le temps de l'action. Il en est de même pour le temps qui suivra la révolution. Il espère pour la Russie libérée « un fort pouvoir dictatorial... un pouvoir entouré de partisans, éclairé de leurs conseils, raffermi par leur libre collaboration, mais qui ne soit limité par rien ni par personne ». Bakounine autant que son ennemi Marx a contribué à la doctrine léniniste. Le rêve de l'empire slave révolutionnaire, d'ailleurs, tel qu'il est évoqué par Bakounine devant le tsar, est celui-là même, jusque dans les détails de frontière, qui a été réalisé par Staline. Venues d'un homme qui avait su dire que le moteur essentiel de la Russie tsariste était la peur et qui refusait la théorie marxiste d'une dictature de parti, ces conceptions peuvent paraître contradictoires. Mais cette contradiction montre que les origines des doctrines autoritaires sont en partie nihilistes. Pisarev justifie Bakounine. Celui-ci voulait certes la liberté totale. Mais il la cherchait à travers une totale destruction. Tout détruire, c'est se vouer

à construire sans fondations; il faut ensuite tenir les murs debout, à bout de bras. Celui qui rejette tout le passé, sans en rien garder de ce qui peut servir à vivifier la révolution, celui-là se condamne à ne trouver de justification que dans l'avenir et, en attendant, charge la police de justifier le provisoire. Bakounine annonçait la dictature, non contre son désir de destruction, mais en conformité avec lui. Rien ne pouvait l'arrêter, en effet, sur ce chemin, puisque dans le brasier de la négation totale les valeurs éthiques avaient aussi fondu. Par sa *Confession* au tsar, ouvertement obséquieuse, mais qu'il écrivit pour être libéré, il introduit spectaculairement le double jeu dans la politique révolutionnaire. Par ce *Catéchisme révolutionnaire*, dont on suppose qu'il le rédigea en Suisse, avec Netchaïev, il donne une forme, même s'il devait ensuite le renier, à ce cynisme politique qui ne devait plus cesser de peser sur le mouvement révolutionnaire et que Netchaïev lui-même a illustré de façon provocante.

Figure moins connue que celle de Bakounine, plus mystérieuse encore, mais plus significative pour notre propos, Netchaïev a poussé la cohérence du nihilisme aussi loin qu'il se pouvait. Cet esprit est presque sans contradiction. Il apparaît vers 1866 dans les milieux de l'intelligentzia révolutionnaire et meurt obscurément en janvier 1882. Dans ce court espace de temps, il n'a jamais cessé de séduire : les étudiants autour de lui, Bakounine lui-même et les révolutionnaires émigrés, les gardiens de sa prison, enfin, qu'il réussit à faire entrer dans une folle conspiration. Quand il apparaît, il est déjà ferme sur ce qu'il pense. Si Bakounine a été à ce point fasciné par lui qu'il a consenti à le charger de mandats imaginaires, c'est qu'il reconnaissait dans cette figure implacable ce qu'il avait recommandé d'être et, d'une certaine manière, ce qu'il eût été lui-même

s'il avait pu guérir de son cœur. Netchaïev ne s'était pas contenté de dire qu'il fallait s'unir « au monde sauvage des bandits, ce véritable et unique milieu révolutionnaire de la Russie », ni d'écrire une fois de plus, comme Bakounine, que désormais la politique serait la religion et la religion la politique. Il s'était fait le moine cruel d'une révolution désespérée; son rêve le plus évident était de fonder l'ordre meurtrier qui permettrait de propager et de faire triompher enfin la divinité noire qu'il avait décidé de servir.

Il n'a pas seulement disserté sur la destruction universelle, son originalité a été de revendiquer froidement, pour ceux qui se donnent à la révolution, le « Tout est permis », et de se permettre tout en effet. « Le révolutionnaire est un homme condamné d'avance. Il ne doit avoir ni relations passionnelles, ni choses ou être aimés. Il devrait se dépouiller même de son nom. Tout en lui doit se concentrer dans une seule passion : la révolution. » Si, en effet, l'histoire, hors de tout principe, n'est faite que de la lutte entre la révolution et la contre-révolution, il n'est pas d'autre issue que d'épouser entièrement une de ces deux valeurs, pour y mourir ou y ressusciter. Netchaïev pousse cette logique à bout. Pour la première fois avec lui, la révolution va se séparer explicitement de l'amour et de l'amitié.

On aperçoit chez lui les conséquences de la psychologie arbitraire véhiculée par la pensée de Hegel. Celui-ci avait pourtant admis que la reconnaissance des consciences l'une par l'autre peut se faire dans l'affrontement de l'amour¹. Il s'était pourtant refusé à mettre au premier plan de son analyse ce « phénomène » qui, selon lui, « n'avait pas la force, la

1. Elle peut se faire aussi dans l'admiration où le mot « maître » prend alors un grand sens : celui qui forme, sans détruire.

gagne en effet la Russie, fonde sa *Société de la Hache* et en définit lui-même les statuts. On y retrouve, nécessaire sans doute à toute action militaire ou politique, le comité central secret à qui tous doivent jurer fidélité absolue. Mais Netchaïev fait plus que de militariser la révolution à partir du moment où il admet que les chefs pour diriger les subordonnés ont le droit d'employer la violence et le mensonge. Il mentira, en effet, pour commencer, quand il se dira délégué par ce comité central encore inexistant et quand, pour engager des hésitants dans l'action qu'il médite d'entreprendre, il le décrira comme disposant de ressources illimitées. Il fera plus encore en distinguant des catégories parmi les révolutionnaires, ceux de la première catégorie (entendons les chefs) gardant le droit de considérer les autres comme « un capital qu'on peut dépenser ». Tous les chefs de l'histoire ont peut-être pensé ainsi, mais ils ne l'ont pas dit. Jusqu'à Netchaïev, en tout cas, nul chef révolutionnaire n'avait osé en faire le principe de sa conduite. Aucune révolution n'avait jusqu'ici mis en tête de ses tables de la loi que l'homme pouvait être un instrument. Le recrutement faisait traditionnellement appel au courage et à l'esprit de sacrifice. Netchaïev décide que l'on peut faire chanter ou terroriser les hésitants et qu'on peut tromper les confiants. Même les révolutionnaires imaginaires peuvent encore servir, si on les pousse systématiquement à accomplir les actes les plus dangereux. Quant aux opprimés, puisqu'il s'agit de les sauver une fois pour toutes, on peut les opprimer plus encore. Ce qu'ils y perdent, les opprimés à venir le gagneront. Netchaïev pose en principe qu'il faut pousser les gouvernements vers des mesures répressives, qu'il ne faut jamais toucher à ceux des représentants officiels qui sont le plus haïs de la population et qu'enfin la société secrète

doit employer toute son activité à augmenter les souffrances et la misère des masses.

Quoique ces belles pensées aient pris tout leur sens aujourd'hui, Netchaïev n'a pu voir le triomphe de ses principes. Il a du moins cherché à les appliquer lors du meurtre de l'étudiant Ivanov, qui frappa assez les imaginations du temps pour que Dostoïevski en fit un des thèmes des *Possédés*. Ivanov dont le seul tort semble être d'avoir eu des doutes sur le comité central, dont Netchaïev se disait le délégué, s'opposait à la révolution puisqu'il s'opposait à celui qui s'était identifié à elle. Il devait donc mourir. « Quel droit avons-nous d'enlever la vie à un homme? demande Ouspenski, un des camarades de Netchaïev. — Il ne s'agit pas de droit, mais de notre devoir d'éliminer tout ce qui nuit à la cause. » Quand la révolution est la seule valeur, il n'y a plus de droits, en effet, il n'y a que des devoirs. Mais par un renversement immédiat, au nom de ces devoirs, on prend tous les droits. Au nom de la cause, Netchaïev, qui n'a attenté à la vie d'aucun tyran, tue donc Ivanov dans un guet-apens. Puis il quitte la Russie et va retrouver Bakounine, qui s'en détourne, et condamne cette « répugnante tactique ». « Il est arrivé peu à peu, écrit Bakounine, à se convaincre que pour fonder une société indestructible, il faut prendre pour base la politique de Machiavel et adopter le système des Jésuites : pour le corps, la seule violence; pour l'âme, le mensonge. » Cela est bien vu. Mais au nom de quoi décider que cette tactique est répugnante si la révolution, comme le voulait Bakounine, est le seul bien? Netchaïev est vraiment au service de la révolution; ce n'est pas lui qu'il sert, mais la cause. Extradé, il ne cède rien à ses juges. Condamné à vingt-cinq ans de prison, il règne encore sur les prisons, organise les geôliers en société secrète, projette l'assassinat du

tsar, est jugé de nouveau. Une mort au fond d'une forteresse clôt, au bout de douze années de réclusion, la vie de ce révolté qui inaugure la race méprisante des grands seigneurs de la révolution.

A ce moment, au sein de la révolution, tout est vraiment permis, le meurtre peut être érigé en principe. On a cru pourtant, avec le renouveau du populisme en 1870, que ce mouvement révolutionnaire issu des tendances religieuses et éthiques qu'on trouve chez les décembristes, et dans le socialisme de Lavrov et Herzen, allait freiner l'évolution vers le cynisme politique que Netchaïev a illustrée. Le mouvement faisait appel aux « âmes vivantes », leur demandait d'aller au peuple et de l'éduquer afin qu'il marche de lui-même vers la libération. Les « gentilshommes repentants » quittaient leur famille, s'habillaient de pauvres vêtements et allaient dans les villages prêcher le paysan. Mais le paysan se méfiait et se taisait. Quand il ne se taisait pas, il dénonçait l'apôtre au gendarme. Cet échec des belles âmes devait rejeter le mouvement vers le cynisme d'un Netchaïev ou, du moins, vers la violence. Dans la mesure où l'intelligentzia n'a pu ramener le peuple à elle, elle s'est sentie seule à nouveau devant l'autocratie; à nouveau, le monde lui est apparu sous les espèces du maître et de l'esclave. Le groupe de la *Volonté du Peuple* va donc ériger le terrorisme individuel en principe et inaugurer la série de meurtres qui s'est poursuivie jusqu'en 1905, avec le parti socialiste révolutionnaire. Les terroristes naissent à cet endroit, détournés de l'amour, dressés contre la culpabilité des maîtres, mais solitaires avec leur désespoir, face à leurs contradictions qu'ils ne pourront résoudre que dans le double sacrifice de leur innocence et de leur vie.

préludent à l'assassinat de Carnot. Dans la seule année 1892, on compte plus d'un millier d'attentats à la dynamite en Europe, près de cinq cents en Amérique. En 1898, meurtre d'Elisabeth, impératrice d'Autriche. En 1901, assassinat de Mac Kinley, président des U. S. A. En Russie, où les attentats contre les représentants secondaires du régime n'ont pas cessé, l'*Organisation de Combat* du parti socialiste révolutionnaire naît, en 1903, et groupe les figures les plus extraordinaires du terrorisme russe. Les meurtres de Plehve par Sazonov, et du grand duc Serge par Kaliayev, en 1905, marquent les points culminants de ces trente années d'apostolat sanglant et terminent pour la religion révolutionnaire, l'âge des martyrs.

Le nihilisme, étroitement mêlé au mouvement d'une religion déçue, s'achève ainsi en terrorisme. Dans l'univers de la négation totale, par la bombe et le revolver, par le courage aussi avec lequel ils marchaient à la potence, ces jeunes gens essayaient de sortir de la contradiction et de créer les valeurs dont ils manquaient. Jusqu'à eux, les hommes mouraient au nom de ce qu'ils savaient ou de ce qu'ils croyaient savoir. A partir d'eux, on prit l'habitude, plus difficile, de se sacrifier pour quelque chose dont on ne savait rien, sinon qu'il fallait mourir pour qu'elle soit. Jusque-là, ceux qui devaient mourir s'en remettaient à Dieu contre la justice des hommes. Mais quand on lit les déclarations des condamnés de cette période, on est frappé de voir que tous, sans exception, s'en remettent, contre leurs juges, à la justice d'autres hommes, encore à venir. Ces hommes futurs, en l'absence de valeurs suprêmes, demeuraient leur dernier recours. L'avenir est la seule transcendance des hommes sans dieu. Les terroristes sans doute veulent d'abord détruire, faire chanceler l'absolutisme sous le choc des bombes. Mais par leur mort, au moins, ils visent à recréer une communauté

condamné, se détournant du Christ, répond seulement : « Je vous ai déjà dit que j'en ai fini avec la vie et que je me suis préparé à la mort. »

Oui, l'ancienne valeur renaît ici, au bout du nihilisme, au pied de la potence elle-même. Elle est le reflet, historique cette fois, du « nous sommes » que nous avons trouvé au terme d'une analyse de l'esprit révolté. Elle est en même temps privation et certitude illuminée. C'est elle qui resplendit d'un mortel éclat sur le visage bouleversé de Dora Bril-liant à la pensée de celui qui mourait à la fois pour lui-même et pour l'amitié inlassable; elle qui pousse Sazonov à se tuer au bain par protestation et pour « faire respecter ses frères »; elle encore qui absout jusqu'à Netchaïev le jour où, un général lui demandant de dénoncer ses camarades, il le renverse à terre d'une seule gifle. A travers elle, ces terroristes, en même temps qu'ils affirment le monde des hommes, se placent au-dessus de ce monde, démontrant pour la dernière fois dans notre histoire, que la vraie révolte est créatrice de valeurs.

1905, grâce à eux, marque le plus haut sommet de l'élan révolutionnaire. A cette date, une déchéance a commencé. Les martyrs ne font pas les Eglises : ils en sont le ciment, ou l'alibi. Ensuite viennent les prêtres et les bigots. Les révolutionnaires qui viendront n'exigeront pas l'échange des vies. Ils consentiront au risque de la mort, mais accepteront aussi de se garder le plus possible pour la révolution et son service. Ils accepteront donc, pour eux-mêmes, la culpabilité totale. Le consentement à l'humiliation, telle est la vraie caractéristique des révolutionnaires du xx^e siècle, qui placent la révolution et l'Eglise des hommes au-dessus d'eux-mêmes. Kaliayev prouve, au contraire, que la révolution, moyen nécessaire, n'est pas une fin suffisante. Du même coup, il élève l'homme au lieu de l'abaisser. C'est Kaliayev

et ses frères, russes ou allemands, qui dans l'histoire du monde s'opposent vraiment à Hegel¹, la reconnaissance universelle étant par lui reconnue nécessaire d'abord et ensuite insuffisante. Paraître ne lui suffisait pas. Quand le monde entier l'aurait reconnu, un doute encore en Kaliayev aurait subsisté : il lui fallait son propre consentement, et la totalité des approbations n'aurait pas suffi à faire taire ce doute que déjà font naître en tout homme vrai cent acclamations enthousiastes. Kaliayev a douté jusqu'à la fin et ce doute ne l'a pas empêché d'agir; c'est en cela qu'il est l'image la plus pure de la révolte. Celui qui accepte de mourir, de payer une vie par une vie, quelles que soient ses négations, affirme du même coup une valeur qui le dépasse lui-même en tant qu'individu historique. Kaliayev se dévoue à l'histoire jusqu'à la mort et, au moment de mourir, se place au-dessus de l'histoire. D'une certaine manière, il est vrai qu'il se préfère à elle. Mais que préfère-t-il, lui qu'il tue sans hésitation, ou la valeur qu'il incarne et fait vivre? La réponse n'est pas douteuse. Kaliayev et ses frères triomphaient du nihilisme.

Le chigalevisme.

Mais ce triomphe sera sans lendemain : il coïncide avec la mort. Le nihilisme, provisoirement, survit à ses vainqueurs. Au sein même du parti socialiste révolutionnaire, le cynisme politique continue à cheminer vers la victoire. Le chef qui envoie Kaliayev à la mort, Azev, pratique le double jeu et dénonce les révolutionnaires à l'Okhrana en même

1. Deux races d'hommes. L'un tue une seule fois et paie de sa vie. L'autre justifie des milliers de crimes et accepte de se payer d'honneurs.

temps qu'il fait exécuter ministres et grands ducs. La provocation remet en place le « Tout est permis » et identifie encore l'histoire et la valeur absolue. Ce nihilisme, après avoir influencé le socialisme individualiste va contaminer le socialisme dit scientifique qui surgit dans les années 80 en Russie¹. L'héritage conjugué de Netchaïev et de Marx donnera naissance à la révolution totalitaire du XX^e siècle. En même temps que le terrorisme individuel pourchassait les derniers représentants du droit divin, le terrorisme d'Etat se préparait à détruire définitivement ce droit à la racine même des sociétés. La technique de la prise du pouvoir pour la réalisation des fins dernières prend le pas sur l'affirmation exemplaire de ces fins.

Lénine empruntera, en effet, à Tkatchev, un camarade et un frère spirituel de Netchaïev, une conception de la prise de pouvoir qu'il trouvait « majestueuse » et que lui-même résumait ainsi : « secret rigoureux, choix minutieux des membres, formation de révolutionnaires professionnels ». Tkatchev, qui mourut fou, fait la transition entre le nihilisme et le socialisme militaire. Il prétendait créer un jacobinisme russe et il ne prit des jacobins que leur technique d'action puisqu'il niait, lui aussi, tout principe et toute vertu. Ennemi de l'art et de la morale, il concilie dans la tactique seulement le rationnel et l'irrationnel. Son but est de réaliser l'égalité humaine par la prise du pouvoir étatique. Organisation secrète, faisceaux de révolutionnaires, pouvoir dictatorial des chefs, ces thèmes définissent la notion, sinon le fait, « d'appareil » qui connaîtra une si grande et si efficace fortune. Quant à la méthode elle-même, on en aura une juste idée quand on saura

1. Le premier groupe social démocrate, celui de Plekhanov, est de 83.

que Tkatchev proposait de supprimer tous les Russes au-dessus de vingt-cinq ans, comme incapables d'accepter les idées nouvelles. Méthode géniale, en vérité, et qui devait prévaloir dans la technique du super-État moderne, où l'éducation forcenée de l'enfant s'accomplit au milieu d'adultes terrorisés. Le socialisme césarien condamnera, sans doute, le terrorisme individuel dans la mesure où il fait revivre des valeurs incompatibles avec la domination de la raison historique. Mais il restituera la terreur au niveau de l'État, avec, pour seule justification, la construction de l'humanité enfin divinisée.

Une boucle s'achève ici et la révolte, coupée de ses vraies racines, infidèle à l'homme parce que soumise à l'histoire, médite maintenant d'asservir l'univers entier. Alors commence l'ère du chigalevisme, exaltée dans les *Possédés* par Verkhovensky, le nihiliste qui réclame le droit au déshonneur. Esprit malheureux et implacable¹, il choisit la volonté de puissance qui est seule, en effet, à pouvoir régner sur une histoire sans autre signification qu'elle-même. Chigalev, le philanthrope, sera sa caution; l'amour des hommes justifiera désormais qu'on les asservisse. Fou d'égalité², Chigalev, après de longues réflexions, en est arrivé à conclure avec désespoir qu'un seul système est possible, bien qu'il soit en effet désespérant. « Parti de la liberté illimitée, j'arrive au despotisme illimité. » La liberté totale qui est négation de tout ne peut vivre et se justifier que par la création de nouvelles valeurs identifiées à l'humanité entière. Si cette création tarde, l'humanité s'entre-déchire jusqu'à la mort. Le chemin le plus court vers ces nouvelles tables passe par la totale

1. « Il se représentait l'homme à sa façon et, ensuite, il ne démodait plus de son idée. »

2. « La calomnie et l'assassinat dans les cas extrêmes, mais surtout l'égalité. »

A vrai dire, les révolutions fascistes du xx^e siècle ne méritent pas le titre de révolution. L'ambition universelle leur a manqué. Mussolini et Hitler ont sans doute cherché à créer un empire et les idéologues nationaux-socialistes ont pensé, explicitement, à l'empire mondial. Leur différence avec le mouvement révolutionnaire classique est que, dans l'héritage nihiliste, ils ont choisi de défier l'irrationnel, et lui seul, au lieu de diviniser la raison. Du même coup, ils renonçaient à l'universel. Il n'empêche que Mussolini se réclame de Hegel, Hitler de Nietzsche; ils illustrent dans l'histoire quelques-unes des prophéties de l'idéologie allemande. A ce titre, ils appartiennent à l'histoire de la révolte et du nihilisme. Les premiers, ils ont construit un Etat sur l'idée que rien n'avait de sens et que l'histoire n'était que le hasard de la force. *La conséquence n'a pas tardé.*

Dès 1914, Mussolini annonçait la « sainte religion de l'anarchie » et se déclarait l'ennemi de tous les christianismes. Quant à Hitler, sa religion avouée juxtaposait sans une hésitation le Dieu-Providence et le Walhalla. Son dieu, en vérité, était un argument de meeting et une manière d'élever le débat à la fin de ses discours. Aussi longtemps qu'il a connu le succès, il a préféré se croire inspiré. Au moment de la défaite, il s'est jugé trahi par son peuple. Entre les deux, rien n'est venu annoncer au monde qu'il ait pu jamais s'estimer coupable devant aucun principe. Le seul homme de culture supérieure qui ait donné au nazisme une apparence de philosophie, Ernst Junger, a d'ailleurs choisi les formules mêmes du nihilisme : « La meilleure réponse à la trahison de la vie par l'esprit, c'est la trahison de l'esprit par l'esprit, et l'une des grandes et cruelles jouissances de ce temps est de participer à ce travail de destruction. »

Les hommes d'action, lorsqu'ils sont sans foi, n'ont jamais cru qu'au mouvement de l'action. Le paradoxe insoutenable de Hitler a été justement de vouloir fonder un ordre stable sur un mouvement perpétuel et une négation. Rauschning dans sa *Révolution du Nihilisme* a raison de dire que la révolution hitlérienne était un dynamisme pur. Dans l'Allemagne, secouée jusqu'aux racines par une guerre sans précédent, la défaite et la détresse économique, aucune valeur ne tenait plus debout. Quoiqu'il faille compter avec ce que Goethe appelait « le destin allemand de se rendre toutes choses difficiles », l'épidémie de suicides qui affecta le pays entier, entre les deux guerres, en dit long sur le désarroi des esprits. A ceux qui désespèrent de tout, ce ne sont pas les raisonnements qui peuvent rendre une foi, mais la seule passion, et ici la passion même qui gisait au fond de ce désespoir, c'est-à-dire l'humiliation et la haine. Il n'y avait plus de valeur, à la fois commune et supérieure à tous ces hommes, au nom de laquelle il leur fût possible de se juger les uns les autres. L'Allemagne de 1933 a donc accepté d'adopter les valeurs dégradées de quelques hommes seulement et essayé de les imposer à toute une civilisation. Faute de la morale de Goethe, elle a choisi et subi la morale du gang.

La morale du gang est triomphe et vengeance, défaite et ressentiment, inépuisablement. Quand Mussolini exaltait « les forces élémentaires de l'individu », il annonçait l'exaltation des puissances obscures du sang et de l'instinct, la justification biologique de ce que l'instinct de domination produit de pire. Au procès de Nuremberg, Frank a souligné « la haine de la forme » qui animait Hitler. Il est vrai que cet homme était seulement une force en mouvement, redressée et rendue plus efficace par les calculs de la ruse et d'une implacable clairvoyance tactique.

Même sa forme physique, médiocre et banale, ne lui était pas une limite, le fondait dans la masse¹. Seule, l'action le tenait debout. Etre pour lui, c'était faire. Voilà pourquoi Hitler et son régime ne pouvaient se passer d'ennemis. Ils ne pouvaient, dandies forcés², se définir que par rapport à ces ennemis, prendre forme que dans le combat acharné qui devait les abattre. Le Juif, les francs-maçons, les ploutocrates, les Anglo-Saxons, le Slave bestial se sont succédé dans la propagande et dans l'histoire pour redresser, chaque fois un peu plus haut, la force aveugle qui marchait vers son terme. Le combat permanent exigeait des excitants perpétuels.

Hitler était l'histoire à l'état pur. « Devenir, disait Junger, vaut mieux que vivre. » Il prêchait donc l'identification totale avec le courant de la vie, au niveau le plus bas et contre toute réalité supérieure. Le régime qui a inventé la politique étrangère biologique allait contre ses intérêts les plus évidents. Mais il obéissait au moins à sa logique particulière. Ainsi Rosenberg parlait-il pompeusement de la vie : « Le style d'une colonne en marche, et peu importe vers quelle destination et pour quelle fin cette colonne est en marche. » Après cela, la colonne sèmera l'histoire de ruines et dévastera son propre pays, elle aura au moins vécu. La vraie logique de ce dynamisme était la défaite totale ou bien, de conquête en conquête, d'ennemi en ennemi, l'établissement de l'Empire du sang et de l'action. Il est peu probable que Hitler ait conçu, au moins primitivement, cet Empire. Ni par la culture, ni même par l'instinct ou l'intelligence tactique, il n'était à la hauteur de son destin. L'Allemagne s'est effondrée pour

1. Voir l'excellent livre de Max Picard : *L'homme du néant*, Cahiers du Rhône.

2. On sait que Goering recevait parfois en costume de Néron, et fardé.

avoir engagé une lutte impériale avec une pensée politique provinciale. Mais Junger avait aperçu cette logique et en avait donné la formule. Il a eu la vision d'un « Empire mondial et technique », « d'une religion de la technique anti-chrétienne », dont les fidèles et les soldats eussent été les moines eux-mêmes parce que (et là, Junger retrouvait Marx), par sa structure humaine, l'ouvrier est universel. « Le statut d'un nouveau régime de commandement supplée au changement du contrat social. L'ouvrier est tiré de la sphère des négociations, de la pitié, de la littérature, et élevé jusqu'à celle de l'action. Les obligations juridiques se transforment en obligations militaires. » L'Empire, on le voit, est en même temps l'usine et la caserne mondiales, où règne en esclave le soldat ouvrier de Hegel. Hitler a été arrêté relativement tôt sur le chemin de cet empire. Mais si même il était allé encore plus loin, on eût assisté seulement au déploiement de plus en plus ample d'un dynamisme irrésistible et au renforcement de plus en plus violent des principes cyniques qui, seuls, étaient capables de servir ce dynamisme.

Parlant d'une telle révolution, Rauschning dit qu'elle n'est plus libération, justice et essor de l'esprit : elle est « la mort de la liberté, la domination de la violence et l'esclavage de l'esprit ». Le fascisme, c'est le mépris, en effet. Inversement, toute forme de mépris, si elle intervient en politique, prépare ou instaure le fascisme. Il faut ajouter que le fascisme ne peut être autre chose sans se renier lui-même. Junger tirait de ses propres principes qu'il valait mieux être criminel que bourgeois. Hitler, qui avait moins de talent littéraire, mais, à cette occasion, plus de cohérence, savait qu'il est indifférent d'être l'un ou l'autre, à partir du moment où l'on ne croit qu'au succès. Il s'autorisa donc à être l'un et l'autre à la fois. « Le fait, c'est tout », disait Mussolini. Et

crée l'armée. Tous les problèmes sont ainsi militarisés, posés en terme de puissance et d'efficacité. Le général en chef détermine la politique et d'ailleurs tous les principaux problèmes d'administration. Ce principe, irréfutable quant à la stratégie, est généralisé dans la vie civile. Un seul chef, un seul peuple, signifie un seul maître et des millions d'esclaves. Les intermédiaires politiques qui sont, dans toutes les sociétés, les garanties de la liberté disparaissent pour laisser la place à un Jehovah botté qui règne sur des foules silencieuses, ou, ce qui revient au même, hurlant des mots d'ordre. On n'interpose pas entre le chef et le peuple un organisme de conciliation ou de médiation, mais l'appareil justement, c'est-à-dire le parti qui est l'émanation du chef et l'outil de sa volonté d'oppression. Ainsi naît le premier et le seul principe de cette basse mystique, le *Führerprinzip*, qui restaure dans le monde du nihilisme une idolâtrie et un sacré dégradé.

Mussolini, juriste latin, se contentait de la raison d'État qu'il transformait seulement, avec beaucoup de rhétorique, en absolu. « Rien hors de l'État, au-dessus de l'État, contre l'État. Tout à l'État, pour l'État, dans l'État. » L'Allemagne hitlérienne a donné à cette fausse raison son vrai langage, qui était celui d'une religion. « Notre service divin, écrit un journal nazi pendant un congrès du parti, était de ramener chacun vers les origines, vers les Mères. En vérité, c'était un service de Dieu. » Les origines sont alors dans le hurlement primitif. Quel est ce dieu dont il est ici question? Une déclaration officielle du parti nous l'apprend : « Nous tous, ici-bas, croyons en Adolf Hitler, notre Führer... et (nous confessons) que le national-socialisme est la seule foi qui mène notre peuple au salut. » Les commandements du chef, dressé dans le buisson enflammé des projecteurs, sur un Sinaï de planches

de réduire, ce qui fait que l'homme n'est pas un rouage, c'est-à-dire la révolte elle-même. L'individualisme romantique de la révolution allemande s'assouvit enfin dans le monde des choses. La terreur irrationnelle transforme en choses les hommes, « bacilles planétaires » selon la formule de Hitler. Elle se propose la destruction, non seulement de la personne, mais des possibilités universelles de la personne, la réflexion, la solidarité, l'appel vers l'amour absolu. La propagande, la torture, sont des moyens directs de désintégration; plus encore la déchéance systématique, l'amalgame avec le criminel cynique, la complicité forcée. Celui qui tue ou torture ne connaît qu'une ombre à sa victoire : il ne peut pas se sentir innocent. Il lui faut donc créer la culpabilité chez la victime elle-même pour que, dans un monde sans direction, la culpabilité générale ne légitime plus que l'exercice de la force, ne consacre plus que le succès. Quand l'idée d'innocence disparaît chez l'innocent lui-même, la valeur de puissance règne définitivement sur un monde désespéré. C'est pourquoi une ignoble et cruelle pénitence règne sur ce monde où seules les pierres sont innocentes. Les condamnés sont obligés de se pendre les uns les autres. Le cri pur de la maternité est lui-même tué, comme chez cette mère grecque qu'un officier força de choisir celui de ses trois fils qui serait fusillé. C'est ainsi qu'on est enfin libre. La puissance de tuer et d'avilir sauve l'âme servile du néant. La liberté allemande se chante alors, au son d'orchestre de bagnards, dans les camps de la mort.

Les crimes hitlériens, et parmi eux le massacre des Juifs, sont sans équivalent dans l'histoire parce que l'histoire ne rapporte aucun exemple qu'une doctrine de destruction aussi totale ait jamais pu s'emparer des leviers de commande d'une nation civilisée. Mais surtout, pour la première fois dans

l'histoire, des hommes de gouvernement ont appliqué leurs immenses forces à instaurer une mystique en dehors de toute morale. Cette première tentative d'une Eglise bâtie sur un néant a été payée par l'anéantissement lui-même. La destruction de Lidice montre bien que l'apparence systématique et scientifique du mouvement hitlérien couvre en vérité une poussée irrationnelle qui ne peut être que celle du désespoir et de l'orgueil. En face d'un village supposé rebelle, on n'imagine jusque-là que deux attitudes du conquérant. Ou bien la répression calculée et l'exécution froide d'otages, ou bien la ruée sauvage, et forcément brève, de soldats exaspérés. Lidice a été détruite par les deux systèmes conjugués. Elle illustre les ravages de cette raison irrationnelle qui est la seule valeur qu'on puisse trouver dans l'histoire. Non seulement les maisons furent incendiées, les cent soixante-quatorze hommes du village fusillés, les deux cent trois femmes déportées et les cent trois enfants transférés pour être éduqués dans la religion du Führer, mais des équipes spéciales fournirent des mois de travail pour niveler le terrain à la dynamite, faire disparaître les pierres, combler l'étang du village, détourner enfin la route et la rivière. Lidice, après cela, n'était vraiment plus rien, qu'un avenir pur, selon la logique du mouvement. Pour plus de sûreté, on vida le cimetière de ses morts, qui rappelaient encore que quelque chose, en cet endroit, avait été¹.

La révolution nihiliste, qui s'est exprimée historiquement dans la religion hitlérienne, n'a ainsi suscité qu'une rage démesurée de néant, qui a fini par se retourner contre elle-même. La négation, cette fois

1. Il est frappant de noter que des atrocités qui peuvent rappeler ces excès ont été commises aux colonies (Indes, 1857; Algérie, 1945, etc.) par des nations européennes qui obéissaient en réalité au même préjugé irrationnel de supériorité raciale.

au moins et malgré Hegel, n'a pas été créatrice. Hitler présente le cas, unique peut-être dans l'histoire, d'un tyran qui n'a rien laissé à son actif. Pour lui-même, pour son peuple et pour le monde, il n'a été que suicide et meurtre. Sept millions de Juifs assassinés, sept millions d'Européens déportés ou tués, dix millions de victimes de la guerre ne suffiraient peut-être pas encore à l'histoire pour en juger : elle a l'habitude des meurtriers. Mais la destruction même des justifications dernières de Hitler, c'est-à-dire de la nation allemande, fait désormais de cet homme, dont la présence historique, pendant des années, hanta des millions d'hommes, une ombre inconsistante et misérable. La déposition de Speer au procès de Nuremberg a montré que Hitler, alors qu'il eût pu arrêter la guerre avant le désastre total, a voulu le suicide général, la destruction matérielle et politique de la nation allemande. La seule valeur, pour lui, est restée, jusqu'au bout, le succès. Puisque l'Allemagne perdait la guerre, elle était lâche et traîtresse, elle devait mourir. « Si le peuple allemand n'est pas capable de vaincre, il n'est pas digne de vivre. » Hitler a donc décidé de l'entraîner dans la mort et de faire de son anéantissement une apothéose, quand les canons russes faisaient déjà craquer les murs des palais berlinois. Hitler, Göring, qui voulait voir ses os placés dans un cercueil de marbre, Goebbels, Himmler, Ley, se tuent dans des souterrains ou des cellules. Mais cette mort est une mort pour rien, elle est comme un mauvais rêve, une fumée qui se dissipe. Ni efficace, ni exemplaire, elle consacre la sanglante vanité du nihilisme. « Ils se croyaient libres, crie hystériquement Frank. Ne savent-ils pas qu'on ne se libère pas de l'hitlérisme ! » Ils ne le savaient pas, ni que la négation de tout est une servitude et la vraie liberté une soumission intérieure à une valeur qui fait face à l'histoire et ses succès.

LE TERRORISME D'ÉTAT ET LA TERREUR RATIONNELLE

Marx, dans l'Angleterre du XIX^e siècle, parmi les souffrances et les terribles misères que provoquait le passage du capital foncier au capital industriel, avait beaucoup d'éléments pour construire une impressionnante analyse du capitalisme primitif. Quant au socialisme, en dehors des enseignements, d'ailleurs contradictoires à ses doctrines, qu'il pouvait tirer des révolutions françaises, il était obligé d'en parler au futur, et dans l'abstrait. On ne s'étonnera donc pas qu'il ait pu mêler dans sa doctrine la méthode critique la plus valable et le messianisme utopique le plus contestable. Le malheur est que la méthode critique qui, par définition, se serait adaptée à la réalité, s'est trouvée de plus en plus séparée des faits dans la mesure où elle a voulu rester fidèle à la prophétie. On a cru, et ceci est déjà une indication, qu'on enlèverait au messianisme ce qu'on concéderait à la vérité. Cette contradiction est perceptible du vivant de Marx. La doctrine du *Manifeste communiste* n'est plus rigoureusement exacte, vingt ans après, quand paraît le *Capital*. Le *Capital* est resté d'ailleurs inachevé, parce que Marx se penchait à la fin de sa vie sur une nouvelle et prodigieuse masse de faits sociaux et économiques auxquels il fallait de nouveau adapter le système. Ces faits concernaient en particulier la Russie, qu'il avait méprisée

En opposition au monde antique, l'unité du monde chrétien et du monde marxiste est frappante. Les deux doctrines ont, en commun, une vision du monde qui les sépare de l'attitude grecque. Jaspers la définit très bien : « C'est une pensée chrétienne que de considérer l'histoire des hommes comme strictement unique. » Les chrétiens ont, les premiers, considéré la vie humaine, et la suite des événements, comme une histoire qui se déroule à partir d'une origine vers une fin, au cours de laquelle l'homme gagne son salut ou mérite son châtement. La philosophie de l'histoire est née d'une représentation chrétienne, surprenante pour un esprit grec. La notion grecque du devenir n'a rien de commun avec notre idée de l'évolution historique. La différence entre les deux est celle qui sépare un cercle d'une ligne droite. Les Grecs se représentaient le monde comme cyclique. Aristote, pour donner un exemple précis, ne se croyait pas postérieur à la guerre de Troie. Le christianisme a été obligé, pour s'étendre dans le monde méditerranéen, de s'helléniser et sa doctrine s'est du même coup assouplie. Mais son originalité est d'introduire dans le monde antique deux notions jamais liées jusque-là, celles d'histoire et de châtement. Par l'idée de médiation, le christianisme est grec. Par la notion d'historicité, il est juif et se retrouvera dans l'idéologie allemande.

On aperçoit mieux cette coupure en soulignant l'hostilité des pensées historiques à l'égard de la nature, considérée par elles comme un objet, non de contemplation, mais de transformation. Pour les chrétiens comme pour les marxistes, il faut maîtriser la nature. Les Grecs sont d'avis qu'il vaut mieux lui obéir. L'amour antique du cosmos est ignoré des premiers chrétiens qui, du reste, attendaient avec impatience une fin du monde imminente. L'hellénisme, associé au christianisme, donnera ensuite

l'admirable floraison albigeoise d'une part, saint François de l'autre. Mais avec l'Inquisition et la destruction de l'hérésie cathare, l'Eglise se sépare à nouveau du monde et de la beauté, et redonne à l'histoire sa primauté sur la nature. Jaspers a encore raison de dire : « C'est l'attitude chrétienne qui peu à peu vide le monde de sa substance... puisque la substance reposait sur un ensemble de symboles. » Ces symboles sont ceux du drame divin qui se déroule à travers les temps. La nature n'est plus que le décor de ce drame. Le bel équilibre de l'humain et de la nature, le consentement de l'homme au monde, qui soulève et fait resplendir toute la pensée antique, a été brisé, au profit de l'histoire, par le christianisme d'abord. L'entrée, dans cette histoire, des peuples nordiques qui n'ont pas une tradition d'amitié avec le monde, a précipité ce mouvement. A partir du moment où la divinité du Christ est niée, où, par les soins de l'idéologie allemande, il ne symbolise plus que l'homme-dieu, la notion de médiation disparaît, un monde juïaïque ressuscite. Le dieu implacable des armées règne à nouveau, toute beauté est insultée comme source de jouissances oisives, la nature elle-même est asservie. Marx, de ce point de vue, est le Jérémie du dieu historique et le saint Augustin de la révolution. Que cela explique les aspects proprement réactionnaires de sa doctrine, une simple comparaison avec celui de ses contemporains qui fut le doctrinaire intelligent de la réaction suffirait à le faire sentir.

Joseph de Maistre réfute le jacobinisme et le calvinisme, doctrines qui résumaient pour lui « tout ce qui a été pensé de mal pendant trois siècles », au nom d'une philosophie chrétienne de l'histoire. Contre les schismes et les hérésies, il veut refaire « la robe sans coutures » d'une Eglise enfin catholique. Son but — on s'en aperçoit lors de ses aven-

tures maçonniques¹ — est la cité chrétienne universelle. Maistre rêve de l'Adam protoplaste, ou Homme universel, de Fabre d'Olivet, qui serait au principe des âmes différenciées, et de l'Adam Kadmon des kabbalistes, qui a précédé la chute et qu'il s'agit maintenant de refaire. Lorsque l'Eglise aura recouvert le monde, elle donnera un corps à cet Adam premier et dernier. On trouve à ce sujet dans les *Soirées de Saint-Petersbourg* une foule de formules dont la ressemblance est frappante avec les formules messianiques de Hegel et de Marx. Dans la Jérusalem à la fois terrestre et céleste que Maistre imagine, « tous les habitants pénétrés par le même esprit se pénétreront mutuellement et réfléchiront leur bonheur ». Maistre ne va pas jusqu'à nier la personnalité après la mort; il rêve seulement d'une mystérieuse unité reconquise où, « le mal étant anéanti, il n'y aura plus de passion ni d'intérêt personnel » et où « l'homme sera réuni à lui-même lorsque sa double loi sera effacée et ses deux centres confondus ».

Dans la cité du savoir absolu, où les yeux de l'esprit se confondaient avec ceux du corps, Hegel réconciliait aussi les contradictions. Mais la vision de Maistre rencontre encore celle de Marx qui annonçait « la fin de la querelle entre essence et existence, entre la liberté et la nécessité ». Le mal, pour Maistre, n'est rien d'autre que la rupture de l'unité. Mais l'humanité doit retrouver son unité sur terre et dans le ciel. Par quelles voies? Maistre, réactionnaire d'ancien régime, est sur ce point moins explicite que Marx. Il attendait cependant une grande révolution religieuse dont 1789 n'était que « l'épouvantable préface ». Il citait saint Jean qui demande que nous *fassions* la vérité, ce qui est proprement le pro-

1. E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*.

gramme de l'esprit révolutionnaire moderne, et saint Paul, qui annonce que « le dernier ennemi qui doit être détruit est la mort ». L'humanité, à travers les crimes, les violences et la mort, marche vers cette consommation qui justifiera tout. La terre n'est pour Maistre « qu'un autel immense où tout ce qui vit doit être immolé sans fin, sans mesure, sans relâche, jusqu'à la consommation des choses, jusqu'à l'extinction du mal, jusqu'à la mort de la mort ». Pourtant son fatalisme est actif. « L'homme doit agir comme s'il pouvait tout et se résigner comme s'il ne pouvait rien. » On trouve chez Marx la même sorte de fatalisme créateur. Maistre justifie sans doute l'ordre établi. Mais Marx justifie l'ordre qui s'établit en son temps. L'éloge le plus éloquent du capitalisme a été fait par son plus grand ennemi. Marx n'est anti-capitaliste que dans la mesure où le capitalisme est périmé. Un autre ordre devra s'établir qui réclamera, au nom de l'histoire, un nouveau conformisme. Quant aux moyens, ils sont les mêmes pour Marx et Maistre : le réalisme politique, la discipline, la force. Quand Maistre reprend la forte pensée de Bossuet, « l'hérétique est celui qui a des idées personnelles », autrement dit des idées sans référence à une tradition, sociale ou religieuse, il donne la formule du plus ancien et du plus nouveau des conformismes. L'avocat général, chantre pessimiste du bourreau, annonce alors nos procureurs diplomates.

Ces ressemblances, cela va sans dire, ne font pas de Maistre un marxiste, ni de Marx un chrétien traditionnel. L'athéisme marxiste est absolu. Mais il restitue pourtant l'être suprême au niveau de l'homme. « La critique de la religion aboutit à cette doctrine que l'homme est pour l'homme l'être suprême. » Sous cet angle, le socialisme est ainsi une entreprise de divinisation de l'homme et a pris

quelques caractères des religions traditionnelles¹. Ce rapprochement, en tout cas, est instructif quant aux origines chrétiennes de tout messianisme historique, même révolutionnaire. La seule différence réside dans un changement d'indice. Chez Maistre, comme chez Marx, la fin des temps satisfait le grand rêve de Vigny, la réconciliation du loup et de l'agneau, la marche du criminel et de la victime au même autel, la réouverture, ou l'ouverture, d'un paradis terrestre. Pour Marx, les lois de l'histoire reflètent la réalité matérielle; pour Maistre, elles reflètent la réalité divine. Mais pour le premier la matière est la substance; pour le second, la substance de son dieu s'est incarnée ici-bas. L'éternité les sépare au principe, mais l'historicité finit par les réunir dans une conclusion réaliste.

Maistre haïssait la Grèce (qui gênait Marx, étranger à toute beauté solaire) dont il disait qu'elle avait pourri l'Europe en lui léguant son esprit de division. Il eût été plus juste de dire que la pensée grecque était celle de l'unité, justement parce qu'elle ne pouvait se passer d'intermédiaires, et qu'elle ignorait au contraire l'esprit historique de totalité que le christianisme a inventé et qui, coupé de ses origines religieuses, risque aujourd'hui de tuer l'Europe. « Y a-t-il une fable, une folie, un vice qui n'ait un nom, un emblème, un masque grec? » Négligeons la fureur du puritain. Ce véhément dégoût exprime en réalité l'esprit de la modernité en rupture avec tout le monde antique et en continuité étroite, au contraire, avec le socialisme autoritaire, qui va désacraliser le christianisme et l'incorporer dans une Eglise conquérante.

Le messianisme scientifique de Marx est, lui, d'origine bourgeoise. Le progrès, l'avenir de la science,

1. Saint-Simon, qui influencera Marx, est d'ailleurs influencé lui-même par Maistre et Bonald.

le culte de la technique et de la production sont des mythes bourgeois qui se sont constitués en dogme au XIX^e siècle. On notera que le *Manifeste communiste* paraît la même année que l'*Avenir de la Science*, de Renan. Cette dernière profession de foi, consternante aux yeux d'un lecteur contemporain, donne cependant l'idée la plus juste des espoirs quasi mystiques soulevés au XIX^e siècle par l'essor de l'industrie et les progrès surprenants de la science. Cet espoir est celui de la société bourgeoise elle-même, bénéficiaire du progrès technique.

La notion de progrès est contemporaine de l'âge des lumières et de la révolution bourgeoise. On peut lui trouver sans doute des inspirateurs au XVII^e siècle; la querelle des Anciens et des Modernes introduit déjà dans l'idéologie européenne la notion parfaitement absurde d'un progrès artistique. De façon plus sérieuse, on peut tirer aussi du cartésianisme l'idée d'une science qui va toujours croissant. Mais Turgot donne, le premier, en 1750, une définition claire de la nouvelle foi. Son discours sur les progrès de l'esprit humain reprend, au fond, l'histoire universelle de Bossuet. A la volonté divine se substitue seulement l'idée du progrès. « La masse totale du genre humain, par des alternatives de calme et d'agitation, de biens et de maux, marche toujours, quoique à pas lents, à une perfection plus grande. » Optimisme qui fournira l'essentiel des considérations rhétoriques de Condorcet, doctrinaire officiel du progrès qu'il liait au progrès étatique et dont il fut, aussi bien, la victime officieuse puisque l'Etat des lumières le força de s'empoisonner. Sorel¹ avait tout à fait raison de dire que la philosophie du progrès était précisément celle qui convenait à une société avide de jouir de la prospérité matérielle due aux progrès techniques.

1. *Les Illusions du Progrès.*

Lorsqu'on est assuré que demain, dans l'ordre même du monde, sera meilleur qu'aujourd'hui, on peut s'amuser en paix. Le progrès, paradoxalement, peut servir à justifier le conservatisme. Traite tirée de confiance sur l'avenir, il autorise ainsi la bonne conscience du maître. A l'esclave, à ceux dont le présent est misérable et qui n'ont point de consolation dans le ciel, on assure que le futur, au moins, est à eux. L'avenir est la seule sorte de propriété que les maîtres concèdent de bon gré aux esclaves.

Ces réflexions ne sont pas, on le voit, inactuelles. Mais elles ne sont pas inactuelles parce que l'esprit révolutionnaire a repris ce thème ambigu et comode du progrès. Certes, il ne s'agit pas de la même sorte de progrès; Marx n'a pas assez de railleries pour l'optimisme rationnel des bourgeois. Sa raison, nous le verrons, est différente. Mais la marche difficile vers un avenir réconcilié définit cependant la pensée de Marx. Hegel et le marxisme ont abattu les valeurs formelles qui éclairaient pour les Jacobins la route droite de cette heureuse histoire. Ils ont cependant conservé l'idée de cette marche en avant, confondue simplement par eux avec le progrès social et affirmée comme nécessaire. Ils continuaient ainsi la pensée bourgeoise du XIX^e siècle. Tocqueville, relayé d'enthousiasme par Pecqueur (qui influença Marx) avait solennellement proclamé, en effet: « Le développement graduel et progressif de l'égalité est à la fois le passé et l'avenir de l'histoire des hommes. » Pour obtenir le marxisme, il faut remplacer égalité par niveau de production et imaginer qu'au dernier échelon de la production une transfiguration se produit et réalise la société réconciliée.

Quant à la nécessité de l'évolution, Auguste Comte en donne, avec la loi des trois états, qu'il formule en 1822, la définition la plus systématique. Les conclusions de Comte ressemblent curieusement à

celles que le socialisme scientifique devait accepter¹. Le positivisme montre avec beaucoup de clarté les répercussions de la révolution idéologique du XIX^e siècle, dont Marx est l'un des représentants, et qui a consisté à mettre à la fin de l'histoire le Jardin et la Révélation que la tradition mettait à l'origine du monde. L'ère positiviste qui succéderait nécessairement à l'ère métaphysique et à l'ère théologique devait marquer l'avènement d'une religion de l'humanité. Henri Gouhier définit justement l'entreprise de Comte en disant qu'il s'agissait pour lui de découvrir un homme sans traces de Dieu. Le premier but de Comte, qui était de substituer partout le relatif à l'absolu, s'est vite transformé, par la force des choses, en divinisation de ce relatif et en prédication d'une religion à la fois universelle et sans transcendance. Comte voyait dans le culte jacobin de la Raison une anticipation du positivisme et se considérait, à bon droit, comme le vrai successeur des révolutionnaires de 1789. Il continuait et élargissait cette révolution en supprimant la transcendance des principes et en fondant, systématiquement, la religion de l'espèce. Sa formule, « écarter Dieu au nom de la religion », ne signifiait rien d'autre. Inaugurant une manie qui, depuis, a fait fortune, il a voulu être le saint Paul de cette nouvelle religion, et remplacer le catholicisme de Rome par le catholicisme de Paris. On sait qu'il espérait voir, dans les cathédrales, « la statue de l'humanité divinisée sur l'ancien autel de Dieu ». Il calculait avec précision qu'il aurait à prêcher le positivisme dans Notre-Dame avant l'année 1860. Ce calcul n'était pas aussi ridicule qu'il le paraît. Notre-Dame, mise en état de siège, résiste toujours. Mais la religion de l'hu-

1. Le dernier tome du *Cours de philosophie positive* paraît la même année que l'*Essence du Christianisme* de Feuerbach.

manité a été effectivement prêchée vers la fin du XIX^e siècle et Marx, bien qu'il n'ait sans doute pas lu Comte, fut l'un de ses prophètes. Marx a seulement compris qu'une religion sans transcendance s'appelait proprement une politique. Comte le savait, au demeurant, ou du moins il comprenait que sa religion était d'abord une sociolâtrie et qu'elle supposait le réalisme politique¹, la négation du droit individuel et l'établissement du despotisme. Une société dont les savants seraient les prêtres, deux mille banquiers et techniciens régnant sur une Europe de cent vingt millions d'habitants où la vie privée serait absolument identifiée avec la vie publique, où une obéissance absolue « d'action, de pensée, et de cœur » serait rendue au grand prêtre qui régnerait sur le tout, telle est l'utopie de Comte qui annonce ce qu'on peut appeler les religions horizontales de notre temps. Elle est utopique, il est vrai, parce que, convaincu du pouvoir illuminant de la science, il a oublié de prévoir une police. D'autres seront plus pratiques; et la religion de l'humanité sera fondée, effectivement, mais sur le sang et la douleur des hommes.

Si l'on ajoute enfin à ces observations que Marx doit aux économistes bourgeois l'idée exclusive qu'il se fait de la production industrielle dans le développement de l'humanité, qu'il a pris l'essentiel de sa théorie de la valeur-travail dans Ricardo, économiste de la révolution bourgeoise et industrielle, on nous reconnaîtra le droit de parler de sa prophétie bourgeoise. Ces rapprochements visent seulement à démontrer que Marx, au lieu qu'il soit, comme le veulent les marxistes désordonnés de notre temps, le commencement et la fin², participe au contraire de

1. « Tout ce qui se développe spontanément est nécessairement légitime, pendant un certain temps. »

2. Selon Jdanov, le marxisme est « une philosophie qualita-

l'humaine nature : il est héritier avant d'être précurseur. Sa doctrine, qu'il voulait réaliste, l'était en effet au temps de la religion de la science, de l'évolutionnisme darwinien, de la machine à vapeur et de l'industrie textile. Cent ans après, la science a rencontré la relativité, l'incertitude et le hasard; l'économie doit tenir compte de l'électricité, de la sidérurgie et de la production atomique. L'échec du marxisme pur à intégrer ces découvertes successives est aussi celui de l'optimisme bourgeois de son temps. Il rend dérisoire la prétention des marxistes à maintenir figées, sans qu'elles cessent d'être scientifiques, des vérités vieilles de cent ans. Le messianisme du XIX^e siècle, qu'il soit révolutionnaire ou bourgeois, n'a pas résisté aux développements successifs de cette science et de cette histoire, qu'à des degrés différents ils avaient divinisées.

La prophétie révolutionnaire.

La prophétie de Marx est aussi révolutionnaire dans son principe. Toute la réalité humaine trouvant son origine dans les rapports de production, le devenir historique est révolutionnaire parce que l'économie l'est. À chaque niveau de production, l'économie suscite les antagonismes qui détruisent, au profit d'un niveau supérieur de production, la société correspondante. Le capitalisme est le dernier de ces stades de production parce qu'il produit les conditions où tout antagonisme sera résolu et où il n'y aura plus d'économie. Ce jour-là, notre histoire

tivement différente de tous les systèmes antérieurs ». Ce qui signifie ou que le marxisme, par exemple, n'est pas le cartésianisme, ce que personne ne songera à nier, ou que le marxisme ne doit essentiellement rien au cartésianisme, ce qui est absurde.

deviendra préhistoire. Sous une autre perspective, ce schéma est celui de Hegel. La dialectique est considérée sous l'angle de la production et du travail, au lieu de l'être sous l'angle de l'esprit. Sans doute, Marx n'a jamais parlé lui-même de matérialisme dialectique. Il a laissé à ses héritiers le soin de célébrer ce monstre logique. Mais il dit en même temps que la réalité est dialectique et qu'elle est économique. La réalité est un perpétuel devenir, scandé par le choc fécond d'antagonismes résolus chaque fois dans une synthèse supérieure qui, elle-même, suscite son contraire et fait de nouveau avancer l'histoire. Ce que Hegel affirmait de la réalité en marche vers l'esprit, Marx l'affirme de l'économie en marche vers la société sans classes; toute chose est à la fois elle-même et son contraire, et cette contradiction la force à devenir autre chose. Le capitalisme, parce qu'il est bourgeois, se révèle révolutionnaire, et fait le lit du communisme.

L'originalité de Marx est d'affirmer que l'histoire, en même temps qu'elle est dialectique, est économique. Hegel, plus souverain, affirmait qu'elle était à la fois matière et esprit. Elle ne pouvait, d'ailleurs, être matière que dans la mesure où elle était esprit, et inversement. Marx nie l'esprit comme substance dernière, et affirme le matérialisme historique. On peut marquer tout de suite, avec Berdiaeff, l'impossibilité de concilier la dialectique et le matérialisme. Il ne peut y avoir de dialectique que de la pensée. Mais le matérialisme lui-même est une notion ambiguë. Pour former seulement ce mot, il faut déjà dire qu'il y a dans le monde quelque chose de plus que la matière. À plus forte raison, cette critique s'appliquera au matérialisme historique. L'histoire, précisément, se distingue de la nature en ce qu'elle la transforme par les moyens de la volonté, de la science et de la passion. Marx n'est donc

pas un matérialiste pur, pour la raison évidente qu'il n'y a pas de matérialisme pur, ni absolu. Il l'est si peu qu'il reconnaît que si les armes font triompher la théorie, la théorie peut aussi bien susciter les armes. La position de Marx serait plus justement appelée un déterminisme historique. Il ne nie pas la pensée, il la suppose absolument déterminée par la réalité extérieure. « Pour moi, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. » Cette définition particulièrement grossière n'a aucun sens. Comment et par quoi un mouvement extérieur peut-il être « transporté dans le cerveau », cette difficulté n'est rien auprès de celle qui consiste à définir ensuite « la transposition » de ce mouvement. Mais Marx avait la philosophie courte de son siècle. Ce qu'il veut dire peut se définir sur d'autres plans.

Pour lui, l'homme n'est qu'histoire et, particulièrement, histoire des moyens de production. Marx remarque en effet que l'homme se distingue de l'animal en ce qu'il produit les moyens de sa subsistance. S'il ne mange pas d'abord, s'il ne s'habille pas, ni ne s'abrite, il n'est pas. Ce *primum vivere* est sa première détermination. Le peu qu'il pense à ce moment est en rapport direct avec ces nécessités inévitables. Marx démontre ensuite que cette dépendance est constante et nécessaire. « L'histoire de l'industrie est le livre ouvert des facultés essentielles de l'homme. » Sa généralisation personnelle consistera à tirer de cette affirmation, en somme acceptable, que la dépendance économique est unique et suffisante, ce qui reste à démontrer. On peut admettre que la détermination économique joue un rôle capital dans la genèse des actions et des pensées humaines sans conclure pour cela, comme le fait Marx, que la révolte des Allemands contre Napoléon

s'explique seulement par la pénurie du sucre et du café. Au reste, le déterminisme pur est lui aussi absurde. S'il ne l'était pas, il suffirait d'une seule affirmation vraie pour que, de conséquence en conséquence, on parvienne à la vérité entière. Cela n'étant pas, ou bien nous n'avons jamais prononcé une seule affirmation vraie, et pas même celle qui pose le déterminisme, ou bien il nous arrive de dire vrai, mais sans conséquence, et le déterminisme est faux. Toutefois, Marx avait ses raisons, étrangères à la pure logique, pour procéder à une simplification si arbitraire.

Mettre à la racine de l'homme la détermination économique, c'est le résumer à ses rapports sociaux. Il n'y a pas d'homme solitaire, telle est la découverte incontestable du XIX^e siècle. Une déduction arbitraire amène alors à dire que l'homme ne se sent solitaire dans la société que pour des raisons sociales. Si, en effet, l'esprit solitaire doit être expliqué par quelque chose qui soit en dehors de l'homme, il est alors sur le chemin d'une transcendance. Le social, au contraire, n'a que l'homme pour auteur; si, de surcroît, on peut affirmer que le social est en même temps le créateur de l'homme, on croit tenir l'explication totale qui permet d'expulser la transcendance. L'homme est alors, comme le veut Marx, « auteur et acteur de sa propre histoire ». La prophétie de Marx est révolutionnaire parce qu'il achève le mouvement de négation commencé par la philosophie des lumières. Les Jacobins détruisent la transcendance d'un dieu personnel, mais la remplacent par la transcendance des principes. Marx fonde l'athéisme contemporain en détruisant aussi la transcendance des principes. La foi est remplacée en 1789 par la raison. Mais cette raison, elle-même, dans sa fixité, est transcendante. Plus radicalement que Hegel, Marx détruit la transcendance de la

des ordres, des classes, des antagonismes ne surgiront pas? La garantie est dans Hegel. Le prolétariat est forcé d'user de sa richesse pour le bien universel. Il n'est pas le prolétariat, il est l'universel s'opposant au particulier, c'est-à-dire au capitalisme. L'antagonisme du capital et du prolétariat est la dernière phase de la lutte entre le singulier et l'universel, telle qu'elle anime la tragédie historique du maître et de l'esclave. Au terme du schéma idéal tracé par Marx, le prolétariat a d'abord englobé toutes les classes et n'a laissé en dehors de lui qu'une poignée de maîtres, représentants du « crime notoire », que la révolution, justement, détruira. De plus, le capitalisme en poussant le prolétaire jusqu'à la dernière déchéance, le délivre peu à peu de toutes les déterminations qui pouvaient le séparer des autres hommes. Il n'a rien, ni propriété, ni morale, ni patrie. Il ne tient donc à rien qu'à la seule espèce dont il est désormais le représentant nu et implacable. Il affirme tout et tous, s'il s'affirme lui-même. Non parce que les prolétaires sont des dieux, mais justement parce qu'ils sont réduits à la condition la plus inhumaine. « Seuls les prolétaires totalement exclus de cette affirmation de leur personnalité sont capables de réaliser leur affirmation de soi complète. »

Telle est la mission du prolétariat : faire surgir la suprême dignité de la suprême humiliation. Par ses douleurs et ses luttes, il est le Christ humain qui rachète le péché collectif de l'aliénation. Il est, d'abord, le porteur innombrable de la négation totale, le héraut de l'affirmation définitive ensuite. « La philosophie ne peut se réaliser sans la disparition du prolétariat, le prolétariat ne peut se libérer sans la réalisation de la philosophie » et encore : « Le prolétariat ne peut exister que sur le plan de l'histoire mondiale... L'action communiste ne peut exister qu'en tant que réalité historique planétaire. »

Mais ce Christ est en même temps vengeur. Il exécute, selon Marx, le jugement que la propriété privée porte contre elle-même. « Toutes les maisons de nos jours sont marquées d'une mystérieuse croix rouge. Le juge, c'est l'histoire, l'exécuteur de la sentence, c'est le prolétaire. » Ainsi l'accomplissement est inévitable. Les crises succéderont aux crises¹, la déchéance du prolétariat s'approfondira, son nombre s'étendra jusqu'à la crise universelle où disparaîtra le monde de l'échange et où l'histoire, par une suprême violence, cessera d'être violente. Le royaume des fins sera constitué.

On comprend que ce fatalisme ait pu être poussé (comme il est arrivé à la pensée hégélienne) à une sorte de quietisme politique par des marxistes, comme Kautsky, pour qui il était aussi peu au pouvoir des prolétariats de créer la révolution qu'en celui des bourgeois de l'empêcher. Même Lénine, qui devait choisir au contraire l'aspect activiste de la doctrine, écrivait en 1905, dans un style d'excommunication : « C'est une pensée réactionnaire que de chercher le salut de la classe ouvrière dans autre chose que le développement massif du capitalisme. » La nature économique, chez Marx, ne fait pas de sauts, et il ne faut pas lui faire brûler les étapes. Il est tout à fait faux de dire que les socialistes réformistes sont restés fidèles à Marx en ceci. Le fatalisme exclut, au contraire, toutes réformes, dans la mesure où elles risqueraient d'atténuer l'aspect catastrophique de l'évolution et, par conséquent, de retarder l'inévitable issue. La logique d'une pareille attitude voudrait qu'on approuvât ce qui peut accroître la misère ouvrière. Il ne faut rien donner à l'ouvrier pour qu'il puisse un jour avoir tout.

1. Tous les dix ou onze ans, prévoit Marx. Mais la périodicité des cycles « se raccourcira graduellement ».

société sans angoisse, il est facile d'ignorer la mort », dit l'un d'eux. Pourtant, et c'est la vraie condamnation de notre société, l'angoisse de la mort est un luxe qui touche beaucoup plus l'oisif que le travailleur, asphyxié par sa propre tâche. Mais tout socialisme est utopique, et d'abord le scientifique. L'utopie remplace Dieu par l'avenir. Elle identifie alors l'avenir et la morale; la seule valeur est ce qui sert cet avenir. De là qu'elle ait été, presque toujours, contraignante et autoritaire¹. Marx, en tant qu'utopiste, ne diffère pas de ses terribles prédécesseurs et une part de son enseignement justifie ses successeurs.

Certes, on a eu raison d'insister sur l'exigence éthique qui est au fond du rêve marxiste². Il faut dire, justement, avant d'examiner l'échec du marxisme, qu'elle fait la vraie grandeur de Marx. Il a mis le travail, sa déchéance injuste et sa dignité profonde, au centre de sa réflexion. Il s'est élevé contre la réduction du travail à une marchandise et du travailleur à un objet. Il a rappelé aux privilégiés que leurs privilèges n'étaient pas divins, ni la propriété un droit éternel. Il a donné une mauvaise conscience à ceux qui n'avaient pas le droit de la garder en paix et dénoncé, avec une profondeur sans égale, une classe dont le crime n'est pas tant d'avoir eu le pouvoir que de l'avoir utilisé aux fins d'une société médiocre et sans vraie noblesse. Nous lui devons cette idée qui fait le désespoir de notre temps — mais ici le désespoir vaut mieux que tout espoir — que lorsque le travail est une déchéance, il n'est pas la vie, bien qu'il couvre tout le temps de la vie. Qui, malgré les prétentions de cette société, peut y dormir en paix,

1. Morelly, Babeuf, Godwin décrivent en réalité des sociétés d'inquisition.

2. Maximilien Rubel. *Pages choisies pour une éthique socialiste*. Rivière.

sachant désormais qu'elle tire ses jouissances médiocres du travail de millions d'âmes mortes? Exigeant pour le travailleur la vraie richesse, qui n'est pas celle de l'argent, mais celle du loisir ou de la création, il a réclamé, malgré les apparences, la qualité de l'homme. Ce faisant, on peut le dire avec force, il n'a pas voulu la dégradation supplémentaire qu'en son nom on a imposé à l'homme. Une phrase de lui, pour une fois claire et coupante, refuse à jamais à ses disciples triomphants la grandeur et l'humanité qui étaient les siennes : « Un but qui a besoin de moyens injustes n'est pas un but juste. »

Mais la tragédie de Nietzsche se retrouve ici. L'ambition, la prophétie sont généreuses et universelles. La doctrine était restrictive et la réduction de toute valeur à la seule histoire autorisait les plus extrêmes conséquences. Marx a cru que les fins de l'histoire, au moins, se révéleraient morales et rationnelles. C'est là son utopie. Mais l'utopie, comme il le savait pourtant, a pour destin de servir le cynisme dont il ne voulait pas. Marx détruit toute transcendance, puis accomplit de lui-même le passage du fait au devoir. Mais ce devoir n'a de principe que dans le fait. La revendication de justice aboutit à l'injustice si elle n'est pas fondée d'abord sur une justification éthique de la justice. Faute de quoi, le crime aussi, un jour, devient devoir. Quand le mal et le bien sont réintégrés dans le temps, confondus avec les événements, rien n'est plus bon ou mauvais, mais seulement prématuré ou périmé. Qui décidera de l'opportunité, sinon l'opportuniste? Plus tard, disent les disciples, vous jugerez. Mais les victimes ne seront plus là pour juger. Pour la victime, le présent est la seule valeur, la révolte la seule action. Le messianisme, pour être, doit s'édifier contre les victimes. Il est possible que Marx ne l'ait pas voulu, mais c'est là sa responsabilité qu'il faut examiner, il

au monde. Au bout de ce temps, viendrait le royaume du ciel qu'il fallait mériter sans tarder. Ce sentiment est général au 1^{er} siècle de notre ère¹ et explique l'indifférence que montraient les premiers chrétiens aux questions purement théologiques. Si la parousie est proche, c'est à la foi brûlante plus qu'aux œuvres et aux dogmes qu'il faut tout consacrer. Jusqu'à Clément et Tertullien, pendant plus d'un siècle, la littérature chrétienne se désintéresse des problèmes de théologie et ne raffine pas sur les œuvres. Mais dès l'instant où la parousie s'éloigne, il faut vivre avec sa foi, c'est-à-dire composer. Alors naissent la dévotion et le catéchisme. La parousie évangélique s'est éloignée; saint Paul est venu constituer le dogme. L'Eglise a donné un corps à cette foi qui n'était qu'une pure tension vers le royaume à venir. Il a fallu tout organiser dans le siècle, même le martyre, dont les témoins temporels seront les ordres monastiques, même la prédication qui se retrouvera sous la robe des inquisiteurs.

Un mouvement similaire est né de l'échec de la parousie révolutionnaire. Les textes de Marx déjà cités donnent une juste idée de l'espoir brûlant qui était alors celui de l'esprit révolutionnaire. Malgré les échecs partiels, cette foi n'a pas cessé de croître jusqu'au moment où elle s'est trouvée, en 1917, devant ses rêves presque réalisés. « Nous luttons pour les portes du ciel », avait crié Liebknecht. En 1917, le monde révolutionnaire s'est cru véritablement parvenu devant ces portes. La prophétie de Rosa Luxembourg se réalisait. « La révolution se dressera demain de toute sa hauteur avec fracas et, à votre terreur, elle annoncera avec toutes ses trompettes : j'étais, je suis, je serai. » Le mouvement

1. Sur l'imminence de cet événement, voir *Marc*, VIII-39, XIII-30, *Matthieu*, X-23, XII-27, 28, XXIV-34; *Luc*, IX-26, 27, XXI-22, etc.

sion indéfinie du prolétariat, elle ne se produira pas ou n'aurait pas dû se produire. Capital et prolétariat ont été également infidèles à Marx. La tendance observée dans l'Angleterre industrielle du XIX^e siècle s'est, dans certains cas, renversée, compliquée dans d'autres. Les crises économiques qui devaient se précipiter se sont au contraire espacées : le capitalisme a appris les secrets de la planification et contribué de son côté à la croissance de l'Etat-Moloch. D'un autre côté, avec la constitution des sociétés par actions, le capital, au lieu de se concentrer, a fait naître une nouvelle catégorie de petits possédants dont le dernier souci est certainement d'encourager les grèves. Les petites entreprises ont été, dans beaucoup de cas, détruites par la concurrence comme le prévoyait Marx. Mais la complexité de la production a fait proliférer, autour des grandes entreprises, une multitude de petites manufactures. En 1938, Ford pouvait annoncer que cinq mille deux cents ateliers indépendants travaillaient pour lui. La tendance, depuis, s'est accentuée. Il est entendu que, par la force des choses, Ford coiffe ces entreprises. Mais l'essentiel est que ces petits industriels forment une couche sociale intermédiaire qui complique le schéma imaginé par Marx. Enfin, la loi de concentration s'est révélée absolument fautive pour l'économie agricole, traitée avec légèreté par Marx. La lacune est ici d'importance. Sous l'un de ses aspects, l'histoire du socialisme dans notre siècle peut être considérée comme la lutte du mouvement prolétarien contre la classe paysanne. Cette lutte continue, sur le plan de l'histoire, la lutte idéologique, au XIX^e siècle, entre le socialisme autoritaire et le socialisme libertaire dont les origines paysannes et artisanales sont évidentes. Marx avait donc, dans le matériel idéologique de son temps, les éléments d'une réflexion sur le problème paysan.

par Marx pour la révolution. Mais il n'est pas bon que de futurs révolutionnaires soient mis dans le cas d'attendre leur pain de l'Etat. Cette habitude forcée en amène d'autres, qui le sont moins, et que Hitler a mises en doctrine.

Enfin, la classe prolétarienne ne s'est pas accrue indéfiniment. Les conditions mêmes de la production industrielle, que chaque marxiste devait encourager, ont augmenté de façon considérable la classe moyenne¹ et créé même une nouvelle couche sociale, celle des techniciens. L'idéal, cher à Lénine, d'une société où l'ingénieur serait en même temps manœuvre, s'est en tout cas heurté aux faits. Le fait capital est que la technique comme la science s'est à ce point compliquée qu'il n'est pas possible qu'un seul homme embrasse la totalité de ses principes et de ses applications. Il est presque impossible, par exemple, qu'un physicien d'aujourd'hui ait une vue complète de la science biologique de son temps. A l'intérieur même de la physique, il ne peut prétendre à dominer également tous les secteurs de cette discipline. Il en est de même pour la technique. A partir du moment où la productivité, envisagée par les bourgeois et les marxistes comme un bien en elle-même, a été développée dans des proportions démesurées, la division du travail, dont Marx pensait qu'elle pourrait être évitée, est devenue inéluctable. Chaque ouvrier a été amené à effectuer un travail particulier sans connaître le plan général où s'insérait son ouvrage. Ceux qui coordonnaient les travaux de chacun ont constitué, par leur fonction même, une couche dont l'importance sociale est décisive.

1. De 1920 à 1930, dans une période d'intense productivité, les U. S. A. ont vu le nombre de leurs ouvriers métallurgistes diminuer, dans le temps où le nombre des vendeurs, dépendant de la même industrie, doublait presque.

collaboré, bon gré, mal gré, aux fureurs nationalistes de ce temps. Marx entendait que les classes ouvrières, avant de triompher, auraient acquis la capacité juridique et politique. Son erreur était seulement de croire que l'extrême misère, et particulièrement la misère industrielle, peut mener à la maturité politique. Il est certain, d'ailleurs, que la capacité révolutionnaire des masses ouvrières a été freinée par la décapitation de la révolution libertaire, pendant et après la Commune. Après tout, le marxisme a dominé facilement le mouvement ouvrier à partir de 1872, à cause sans doute de sa grandeur propre, mais aussi parce que la seule tradition socialiste qui pouvait lui tenir tête a été noyée dans le sang; il n'y avait pratiquement pas de marxistes parmi les insurgés de 1871. Cette épuration automatique de la révolution s'est poursuivie, par les soins des Etats policiers, jusqu'à nos jours. De plus en plus, la révolution s'est trouvée livrée à ses bureaucrates et à ses doctrinaires d'une part, à des masses affaiblies et désorientées d'autre part. Quand on guillotine l'élite révolutionnaire et qu'on laisse vivre Talleyrand, qui s'opposerait à Bonaparte? Mais à ces raisons historiques s'ajoutent les nécessités économiques. Il faut lire les textes de Simone Weil sur la condition de l'ouvrier d'usine¹ pour savoir à quel degré d'épuisement moral et de désespoir silencieux peut mener la rationalisation du travail. Simone Weil a raison de dire que la condition ouvrière est deux fois inhumaine, privée d'argent, d'abord, et de dignité ensuite. Un travail auquel on peut s'intéresser, un travail créateur, même mal payé, ne dégrade pas la vie. Le socialisme industriel n'a rien fait d'essentiel pour la condition ouvrière parce qu'il n'a pas touché au

1. *La Condition ouvrière* (Gallimard).

et le développement de la conscience révoltée pouvaient au contraire forger une élite de remplacement. Seul le syndicalisme révolutionnaire, avec Pelloutier et Sorel, s'est engagé dans cette voie et a voulu créer, par l'éducation professionnelle et la culture, les cadres neufs qu'appelait et qu'appelle encore un monde sans honneur. Mais cela ne pouvait se faire en un jour et les nouveaux maîtres étaient déjà là, qui s'intéressaient à utiliser immédiatement le malheur, pour un bonheur lointain, plutôt qu'à soulager le plus possible, et sans attendre, l'affreuse peine de millions d'hommes. Les socialistes autoritaires ont jugé que l'histoire allait trop lentement et qu'il fallait, pour la précipiter, remettre la mission du prolétariat à une poignée de doctrinaires. Par là même ils ont été les premiers à nier cette mission. Elle existe pourtant, non pas au sens exclusif que lui donnait Marx, mais comme existe la mission de tout groupe humain qui sait tirer fierté et fécondité de son labeur et de ses souffrances. Pour qu'elle se manifeste cependant, il fallait prendre un risque et faire confiance à la liberté et à la spontanéité ouvrières. Le socialisme autoritaire a confisqué au contraire cette liberté vivante au profit d'une liberté idéale, encore à venir. Ce faisant, qu'il l'ait voulu ou non, il a renforcé l'entreprise d'asservissement commencée par le capitalisme d'usine. Par l'action conjuguée de ces deux facteurs, et pendant cent cinquante ans, sauf dans le Paris de la Commune, dernier refuge de la révolution révoltée, le prolétariat n'a pas eu d'autre mission historique que d'être trahi. Les prolétaires se sont battus et sont morts pour donner le pouvoir à des militaires ou des intellectuels, futurs militaires, qui les asservissaient à leur tour. Cette lutte a pourtant été leur dignité, reconnue par tous ceux qui ont choisi de partager leur espoir et leur malheur. Mais cette

dignité a été conquise contre le clan des maîtres anciens et nouveaux. Elle les nie au moment même où ils osent l'utiliser. D'une certaine manière, elle annonce leur crépuscule.

Les prédictions économiques de Marx ont donc été au moins mises en question par la réalité. Ce qui reste vrai dans sa vue du monde économique est la constitution d'une société définie de plus en plus par le rythme de production. Mais il a partagé cette conception, dans l'enthousiasme de son siècle, avec l'idéologie bourgeoise. Les illusions bourgeoises concernant la science et le progrès techniques, partagées par les socialistes autoritaires, ont donné naissance à la civilisation des dompteurs de machine qui peut, par la concurrence et la domination, se séparer en blocs ennemis mais qui, sur le plan économique, est soumise aux mêmes lois : accumulation du capital, production rationalisée et sans cesse accrue. La différence politique, qui touche à la plus ou moins grande omnipotence de l'État, est appréciable, mais pourrait être réduite par l'évolution économique. Seule, la différence des morales, la vertu formelle s'opposant au cynisme historique, paraît solide. Mais l'impératif de la production domine les deux univers et n'en fait, sur le plan économique, qu'un seul monde¹.

De toutes manières, si l'impératif économique n'est plus niable², ses conséquences ne sont pas celles que Marx avait imaginées. Économiquement, le capitalisme est oppresseur par le phénomène de l'accumulation. Il opprime par ce qu'il est, il accu-

1. Précisons que la productivité n'est malfaisante que lorsqu'elle est prise comme une fin — non comme un moyen qui pourrait être libérateur.

2. Bien qu'il l'ait été — jusqu'au XVIII^e siècle — pendant tout le temps où Marx a cru le découvrir. Exemples historiques où le conflit des formes de civilisation n'a pas abouti à un progrès dans l'ordre de la production : destruction de la société mycénienne, invasion de Rome par les Barbares, expulsion des Maures d'Espagne, extermination des Albigeois..., etc.

mule pour accroître ce qu'il est, exploite d'autant plus et, à mesure, accumule encore. Marx n'imaginait pas de fin à ce cercle infernal, que la révolution. A ce moment, l'accumulation ne serait nécessaire que dans une faible mesure, pour garantir les œuvres sociales. Mais la révolution s'industrialise à son tour et s'aperçoit alors que l'accumulation tient à la technique même, et non au capitalisme, que la machine enfin appelle la machine. Toute collectivité en lutte a besoin d'accumuler au lieu de distribuer ses revenus. Elle accumule pour s'accroître et accroître sa puissance. Bourgeoise ou socialiste, elle renvoie la justice à plus tard, au profit de la seule puissance. Mais la puissance s'oppose à d'autres puissances. Elle s'équipe, elle s'arme, parce que les autres s'arment et s'équipent. Elle ne cesse pas d'accumuler et ne cessera jamais qu'à partir du jour, peut-être, où elle régnera seule sur le monde. Pour cela, d'ailleurs, il lui faut passer par la guerre. Jusqu'à ce jour, le prolétaire ne reçoit qu'à peine ce qu'il lui faut pour sa subsistance. La révolution s'oblige à construire, à grands frais d'hommes, l'intermédiaire industriel et capitaliste que son propre système exigeait. La rente est remplacée par la peine de l'homme. L'esclavage est alors généralisé, les portes du ciel restent fermées. Telle est la loi économique d'un monde qui vit du culte de la production, et la réalité est encore plus sanglante que la loi. La révolution, dans l'impasse où l'ont engagée ses ennemis bourgeois et ses partisans nihilistes, est l'esclavage. A moins de changer de principes et de voie, elle n'a pas d'autre issue que les révoltes serviles, écrasées dans le sang, ou le hideux espoir du suicide atomique. La volonté de puissance, la lutte nihiliste pour la domination et le pouvoir, ont fait mieux que balayer l'utopie marxiste. Celle-ci est devenue à son tour un fait historique destiné à être

utilisé comme les autres. Elle, qui voulait dominer l'histoire, s'y est perdue; asservir tous les moyens, a été réduite à l'état de moyen et cyniquement manœuvrée pour la plus banale et la plus sanglante des fins. Le développement ininterrompu de la production n'a pas ruiné le régime capitaliste au profit de la révolution. Il a ruiné également la société bourgeoise et la société révolutionnaire au profit d'une idole qui a le muflle de la puissance.

Comment un socialisme, qui se disait scientifique, a-t-il pu se heurter ainsi aux faits? La réponse est simple : il n'était pas scientifique. Son échec tient, au contraire, à une méthode assez ambiguë pour se vouloir en même temps déterministe et prophétique, dialectique et dogmatique. Si l'esprit n'est que le reflet des choses, il ne peut en devancer la marche, sinon par l'hypothèse. Si la théorie est déterminée par l'économie, elle peut décrire le passé de la production, non son avenir qui reste seulement probable. La tâche du matérialisme historique ne peut être que d'établir la critique de la société présente; il ne saurait faire sur la société future, sans faillir à l'esprit scientifique, que des suppositions. Au reste, n'est-ce pas pour cela que son livre fondamental s'appelle *le Capital* et non *la Révolution*? Marx et les marxistes se sont laissés aller à prophétiser l'avenir et le communisme au détriment de leurs postulats et de la méthode scientifique.

Cette prédiction ne pouvait être scientifique, au contraire, qu'en cessant de prophétiser dans l'absolu. Le marxisme n'est pas scientifique; il est, au mieux, scientiste. Il fait éclater le divorce profond qui s'est établi entre la raison scientifique, fécond instrument de recherche, de pensée, et même de révolte, et la raison historique, inventée par l'idéologie allemande dans sa négation de tout principe. La raison

historique n'est pas une raison qui, selon sa fonction propre, juge le monde. Elle le mène en même temps qu'elle prétend le juger. Ensevelie dans l'événement, elle le dirige. Elle est à la fois pédagogique et conquérante. Ces mystérieuses descriptions recouvrent, d'ailleurs, la réalité la plus simple. Si l'on réduit l'homme à l'histoire, il n'a pas d'autre choix que de sombrer dans le bruit et la fureur d'une histoire démentielle ou de donner à cette histoire la forme de la raison humaine. L'histoire du nihilisme contemporain n'est donc qu'un long effort pour donner, par les seules forces de l'homme, et par la force tout court, un ordre à une histoire qui n'en a plus. Cette pseudo-raison finit par s'identifier alors avec la ruse et la stratégie, en attendant de culminer dans l'Empire idéologique. Que viendrait faire ici la science? Rien n'est moins conquérant que la raison. On ne fait pas l'histoire avec des scrupules scientifiques; on se condamne même à ne pas la faire à partir du moment où l'on prétend s'y conduire avec l'objectivité des scientifiques. La raison ne se prêche pas, ou si elle prêche, elle n'est plus la raison. C'est pourquoi la raison historique est une raison irrationnelle et romantique, qui rappelle parfois la systématisation de l'obsédé, l'affirmation mystique du verbe, d'autres fois.

Le seul aspect vraiment scientifique du marxisme se trouve dans son refus préalable des mythes et dans la mise au jour des intérêts les plus crus. Mais, à ce compte, Marx n'est pas plus scientifique que La Rochefoucauld; et, justement, cette attitude est celle qu'il abandonne dès qu'il entre dans la prophétie. On ne s'étonnera donc pas que, pour rendre le marxisme scientifique, et maintenir cette fiction, utile au siècle de la science, il ait fallu au préalable rendre la science marxiste, par la terreur. Le progrès de la science, depuis Marx, a consisté en gros, à

remplacer le déterminisme et le mécanisme assez grossier de son siècle par un probabilisme provisoire. Marx écrivait à Engels que la théorie de Darwin constituait la base même de leur théorie. Pour que le marxisme restât infaillible, il a donc fallu nier les découvertes biologiques depuis Darwin. Comme il se trouve que ces découvertes, depuis les mutations brusques constatées par de Vriès, ont consisté à introduire, contre le déterminisme, la notion de hasard en biologie, il a fallu charger Lyssenko de discipliner les chromosomes, et de démontrer à nouveau le déterminisme le plus élémentaire. Cela est ridicule. Mais que l'on donne une police à M. Homais, il ne sera plus ridicule et voici le xx^e siècle. Pour cela, le xx^e siècle devra nier aussi le principe d'indétermination en physique, la relativité restreinte, la théorie des quanta ¹ et enfin la tendance générale de la science contemporaine. Le marxisme n'est aujourd'hui scientifique qu'à condition de l'être contre Heisenberg, Bohr, Einstein et les plus grands savants de ce temps. Après tout, le principe qui consiste à ramener la raison scientifique au service d'une prophétie n'a rien de mystérieux. Il s'est déjà appelé le principe d'autorité; c'est lui qui guide les Eglises lorsqu'elles veulent asservir la vraie raison à la foi morte et la liberté de l'intelligence au maintien de la puissance temporelle ².

Finalement, de la prophétie de Marx, dressée désormais contre ses deux principes, l'économie et la science, il ne reste que l'annonce passionnée d'un événement à très long terme. Le seul recours des marxistes consiste à dire que les délais sont simple-

1. Roger Caillois fait remarquer que le stalinisme objecte à la théorie des quanta, mais utilise la science atomique qui en dérive (*Critique du Marxisme*, Gallimard).

2. Sur tout ceci, voir Jean Grenier. *Essai sur l'Esprit d'orthodoxie* (Gallimard) qui reste, après quinze ans, un livre d'actualité.

et qu'au surplus personne ne s'est jamais avisé de promettre qu'il y aurait un terme. Après cela, il est logique que l'autonomie des Soviets soit combattue, Makhno trahi et les marins de Cronstadt écrasés par le parti.

Certes, bien des affirmations de Lénine, amant passionné de la justice, peuvent encore être opposées au régime stalinien; principalement, la notion de déchéance. Même si l'on admet que l'Etat prolétarien ne puisse avant longtemps disparaître, il faut encore, selon la doctrine, pour qu'il puisse se dire prolétarien, qu'il tende à disparaître et devienne de moins en moins contraignant. Il est sûr que Lénine croyait cette tendance inévitable et qu'en cela il a été dépassé. L'Etat prolétarien, depuis plus de trente ans, n'a donné aucun signe d'anémie progressive. On retiendra, au contraire, sa prospérité croissante. Deux ans plus tard, au demeurant, dans une conférence à l'Université Sverdlov, sous la pression des événements extérieurs et des réalités intérieures, Lénine donnera une précision qui laisse prévoir le maintien indéfini du super-Etat prolétarien. « Avec cette machine ou cette massue (l'Etat), nous écraserons toute exploitation, et lorsque sur terre il n'y aura plus de possibilités d'exploitation, plus de gens possédant des terres et des fabriques, plus de gens se gavant au nez des affamés, lorsque de pareilles choses seront impossibles, alors, seulement, nous mettrons cette machine au rancart. Alors il n'y aura ni Etat, ni exploitation. » Aussi longtemps qu'il y aura sur terre, et non plus dans une société donnée, un opprimé ou un propriétaire, aussi longtemps l'Etat se maintiendra donc. Il sera aussi longtemps obligé de s'accroître pour vaincre une à une les injustices, les gouvernements de l'injustice, les nations obstinément bourgeoises, les peuples aveuglés sur leurs propres intérêts. Et quand, sur

la terre enfin soumise et purgée d'adversaires, la dernière iniquité aura été noyée dans le sang des justes et des injustes, alors l'Etat, parvenu à la limite de toutes les puissances, idole monstrueuse couvrant le monde entier, se résorbera sagement dans la cité silencieuse de la justice.

Sous la pression, pourtant prévisible, des impérialismes adverses naît, en réalité, avec Lénine, l'impérialisme de la justice. Mais l'impérialisme, même de la justice, n'a d'autre fin que la défaite, ou l'empire du monde. Jusque-là, il n'a d'autre moyen que l'injustice. Dès lors, la doctrine s'identifie définitivement à la prophétie. Pour une justice lointaine, elle légitime l'injustice pendant tout le temps de l'histoire, elle devient cette mystification que Lénine détestait plus que tout au monde. Elle fait accepter l'injustice, le crime et le mensonge par la promesse du miracle. Encore plus de production et encore plus de pouvoir, le travail ininterrompu, la douleur incessante, la guerre permanente, et un moment viendra où le servage généralisé dans l'Empire total se changera merveilleusement en son contraire : le loisir libre dans une république universelle. La mystification pseudo-révolutionnaire a maintenant sa formule : il faut tuer toute liberté pour conquérir l'Empire et l'Empire un jour sera la liberté. Le chemin de l'unité passe alors par la totalité.

La totalité et le procès.

La totalité n'est en effet rien d'autre que le vieux rêve d'unité commun aux croyants et aux révoltés, mais projeté horizontalement sur une terre privée de Dieu. Renoncer à toute valeur revient alors à renoncer à la révolte pour accepter l'Empire et l'esclavage. La critique des valeurs formelles ne pouvait épargner l'idée de liberté. Une fois reconnue l'impos-

sibilité de faire naître, par les seules forces de la révolte, l'individu libre dont rêvaient les romantiques, la liberté a été, elle aussi, incorporée au mouvement de l'histoire. Elle est devenue liberté en lutte, qui, pour être, doit se faire. Identifiée au dynamisme de l'histoire, elle ne pourra jouir d'elle-même que lorsque l'histoire s'arrêtera, dans la Cité universelle. Jusquelà, chacune de ses victoires suscitera une contestation qui la rendra vaine. La nation allemande se libère de ses oppresseurs alliés, mais au prix de la liberté de chaque Allemand. Les individus en régime totalitaire ne sont pas libres, quoique l'homme collectif soit libéré. A la fin, quand l'Empire affranchira l'espèce entière, la liberté régnera sur des troupeaux d'esclaves, qui, du moins, seront libres par rapport à Dieu et, en général, à toute transcendance. Le miracle dialectique, la transformation de la quantité en qualité s'éclaire ici : on choisit d'appeler liberté la servitude totale. Comme d'ailleurs dans tous les exemples cités par Hegel et Marx, il n'y a nullement transformation objective, mais changement subjectif de dénomination. Il n'y a pas de miracle. Si le seul espoir du nihilisme est que des millions d'esclaves puissent un jour constituer une humanité à jamais affranchie, l'histoire n'est qu'un songe désespéré. La pensée historique devait délivrer l'homme de la sujétion divine; mais cette libération exige de lui la soumission la plus absolue au devenir. On court alors à la permanence du parti comme on se jetait sous l'autel. C'est pourquoi l'époque qui ose se dire la plus révoltée n'offre à choisir que des conformismes. La vraie passion du *xx^e* siècle, c'est la servitude.

Mais la liberté totale n'est pas plus aisée à conquérir que la liberté individuelle. Pour assurer l'empire de l'homme sur le monde, il faut retrancher du monde et de l'homme tout ce qui échappe à l'Empire, tout

ce qui n'est pas du règne de la quantité : cette entreprise est infinie. Elle doit s'étendre à l'espace, au temps et aux personnes, qui font les trois dimensions de l'histoire. L'Empire est en même temps guerre, obscurantisme et tyrannie, affirmant désespérément qu'il sera fraternité, vérité et liberté : la logique de ses postulats l'y oblige. Il y a sans doute dans la Russie d'aujourd'hui, et même dans son communisme, une vérité qui nie l'idéologie stalinienne. Mais celle-ci a sa logique qu'il faut isoler et mettre en avant si l'on veut que l'esprit révolutionnaire échappe enfin à la déchéance définitive.

L'intervention cynique des armées occidentales contre la révolution soviétique a montré, entr'autres choses, aux révolutionnaires russes que la guerre et le nationalisme étaient des réalités au même titre que la lutte des classes. Faute d'une solidarité internationale des prolétaires, et qui jouât automatiquement, aucune révolution intérieure ne pouvait s'estimer viable sans qu'un ordre international fût créé. De ce jour, il fallut admettre que la Cité universelle ne pourrait se construire qu'à deux conditions. Ou bien des révolutions quasi simultanées dans tous les grands pays, ou bien la liquidation, par la guerre, des nations bourgeoises; la révolution en permanence ou la guerre en permanence. Le premier point de vue a failli triompher, on le sait. Les mouvements révolutionnaires d'Allemagne, d'Italie et de France ont marqué le point le plus haut de l'espoir révolutionnaire. Mais l'écrasement de ces révolutions et le renforcement consécutif des régimes capitalistes ont fait de la guerre la réalité de la révolution. La philosophie des lumières aboutit alors à l'Europe du couvre-feu. Par la logique de l'histoire et de la doctrine, la Cité universelle, qui devait être réalisée dans l'insurrection spontanée des humiliés, a été peu à peu recouverte par l'Empire, imposé par les

moyens de la puissance. Engels, approuvé par Marx, avait accepté froidement cette perspective quand il écrivait en réponse à l'*Appel aux Slaves* de Bakounine : « La prochaine guerre mondiale fera disparaître de la surface de la terre non seulement des classes et des dynasties réactionnaires, mais encore des peuples réactionnaires entiers. Cela fait partie aussi du progrès. » Ce progrès-là, dans l'esprit d'Engels, devait éliminer la Russie des tsars. Aujourd'hui, la nation russe a renversé la direction du progrès. La guerre, froide et tiède, est la servitude de l'Empire mondial. Mais devenue impériale, la révolution est dans une impasse. Si elle ne renonce pas à ses principes faux pour retourner aux sources de la révolte, elle signifie seulement le maintien, pour plusieurs générations, et jusqu'à la décomposition spontanée du capitalisme, d'une dictature totale sur des centaines de millions d'hommes; ou, si elle veut précipiter l'avènement de la Cité humaine, la guerre atomique dont elle ne veut pas et après laquelle toute cité, au demeurant, ne rayonnerait que sur des ruines définitives. La révolution mondiale, par la loi même de cette histoire qu'elle a imprudemment défiée, est condamnée à la police ou à la bombe. Du même coup, elle se trouve placée dans une contradiction supplémentaire. Le sacrifice de la morale et de la vertu, l'acceptation de tous les moyens qu'elle a constamment justifiés par la fin poursuivie, ne s'acceptent, à la rigueur, qu'en fonction d'une fin dont la probabilité est raisonnable. La paix armée suppose, par le maintien indéfini de la dictature, la négation indéfinie de cette fin. Le danger de guerre, de plus, affecte cette fin d'une probabilité dérisoire. L'extension de l'Empire sur l'espace mondial est une nécessité inévitable pour la révolution du xx^e siècle. Mais cette nécessité la place devant un dernier dilemme : se forger de nouveaux principes ou renoncer à la jus-

tice et à la paix dont elle voulait le règne définitif.

En attendant de dominer l'espace, l'Empire se voit contraint aussi de régner sur le temps. Niant toute vérité stable, il lui faut aller jusqu'à nier la forme la plus basse de la vérité, celle de l'histoire. Il a transporté la révolution, encore impossible à l'échelle du monde, dans le passé qu'il s'attache à nier. Cela même, aussi bien, est logique. Toute cohérence, qui ne soit pas purement économique, du passé à l'avenir humain, suppose une constante qui, à son tour, pourrait faire penser à une nature humaine. La cohérence profonde que Marx, homme de culture, avait maintenue entre les civilisations, risquait de déborder sa thèse et de mettre au jour une continuité naturelle, plus large que l'économique. Peu à peu, le communisme russe a été amené à couper les ponts, à introduire une solution de continuité dans le devenir. La négation des génies hérétiques (et ils le sont presque tous), des apports de la civilisation, de l'art, dans la mesure, infinie, où il échappe à l'histoire, le renoncement aux traditions vivantes, ont retranché peu à peu le marxisme contemporain dans des limites de plus en plus étroites. Il ne lui a pas suffi de nier ou de taire ce qui, dans l'histoire du monde, est inassimilable par la doctrine, ni de rejeter les acquisitions de la science moderne. Il lui a fallu encore refaire l'histoire, même la plus proche, la mieux connue, et, par exemple, l'histoire du parti et de la révolution. D'année en année, de mois en mois parfois, la *Pravda* se corrige elle-même, les éditions retouchées de l'histoire officielle se succèdent, Lénine est censuré, Marx n'est pas édité. A ce degré, la comparaison avec l'obscurantisme religieux n'est même plus juste. L'Eglise n'est jamais allée jusqu'à décider successivement que la manifestation divine se faisait en deux, puis en quatre, ou en trois, puis encore en deux personnes. L'accélération propre à

notre temps atteint aussi la fabrication de la vérité qui, à ce rythme, devient pur fantôme. Comme dans le conte populaire, où les métiers d'une ville entière tissaient du vide pour habiller le roi, des milliers d'hommes, dont c'est l'étrange métier, refont tous les jours une vaine histoire, détruite le soir même, en attendant que la voix tranquille d'un enfant proclame soudain que le roi est nu. Cette petite voix de la révolte dira alors ce que tout le monde peut déjà voir : qu'une révolution condamnée, pour durer, à nier sa vocation universelle, ou à se renoncer pour être universelle, vit sur des principes faux.

En attendant, ces principes continuent de fonctionner au-dessus de millions d'hommes. Le rêve de l'Empire, contenu par les réalités du temps et de l'espace, assouvit sa nostalgie sur les personnes. Les personnes ne sont pas hostiles à l'Empire en tant qu'individus seulement : la terreur traditionnelle pourrait alors suffire. Elles lui sont hostiles dans la mesure où la nature humaine jusqu'ici n'a jamais pu vivre de l'histoire seule et lui a toujours échappé par quelque côté. L'Empire suppose une négation et une certitude : la certitude de l'infinie plasticité de l'homme et la négation de la nature humaine. Les techniques de propagande servent à mesurer cette plasticité et tentent de faire coïncider réflexion et réflexe conditionné. Elles autorisent à signer un pacte avec celui que, pendant des années, on a désigné comme l'ennemi mortel. Bien plus, elles permettent de renverser l'effet psychologique ainsi obtenu et de dresser tout un peuple, à nouveau, contre ce même ennemi. L'expérience n'est pas encore à son terme, mais son principe est logique. S'il n'y a pas de nature humaine, la plasticité de l'homme est, en effet, infinie. Le réalisme politique, à ce degré, n'est qu'un romantisme sans frein, un romantisme de l'efficacité.

sera pas utilisé dans la production parce qu'il est coupable, mais jugé coupable parce que la production a besoin de lui. Le système concentrationnaire russe a réalisé, en effet, le passage dialectique du gouvernement des personnes à l'administration des choses, mais en confondant la personne et la chose.

Même l'ennemi doit collaborer à l'œuvre commune. Hors de l'Empire, point de salut. Cet Empire est ou sera celui de l'amitié. Mais cette amitié est celle des choses, car l'ami ne peut être préféré à l'Empire. L'amitié des personnes, il n'en est pas d'autre définition, est la solidarité particulière, jusqu'à la mort, contre ce qui n'est pas du règne de l'amitié. L'amitié des choses est l'amitié en général, l'amitié avec tous, qui suppose, quand elle doit se préserver, la dénonciation de chacun. Celui qui aime son amie ou son ami l'aime dans le présent et la révolution ne veut aimer qu'un homme qui n'est pas encore là. Aimer, d'une certaine manière, c'est tuer l'homme accompli qui doit naître par la révolution. Pour vivre un jour, en effet, il doit être, dès aujourd'hui, préféré à tout. Dans le règne des personnes, les hommes se lient d'affection; dans l'Empire des choses, les hommes s'unissent par la délation. La cité qui se voulait fraternelle devient une fourmilière d'hommes seuls.

Sur un autre plan, la fureur irrationnelle d'une brute peut seule imaginer qu'il faille torturer sadiquement des hommes pour obtenir leur consentement. Ce n'est alors qu'un homme qui en subjugue un autre, dans un immonde accouplement de personnes. Le représentant de la totalité rationnelle se contente, au contraire, de laisser dans l'homme la chose prendre le pas sur la personne. L'esprit le plus haut est d'abord ravalé au rang de l'esprit le plus bas par la technique policière de l'amalgame. Puis cinq, dix, vingt nuits d'insomnie viendront à

confond avec le drame de l'intelligence contemporaine qui, prétendant à l'universel, accumule les mutilations de l'homme. La totalité n'est pas l'unité. L'état de siège, même étendu aux limites du monde, n'est pas la réconciliation. La revendication de la cité universelle ne se maintient dans cette révolution qu'en rejetant les deux tiers du monde et l'héritage prodigieux des siècles, en niant, au profit de l'histoire, la nature et la beauté, en retranchant de l'homme sa force de passion, de doute, de bonheur, d'invention singulière, sa grandeur en un mot. Les principes que se donnent les hommes finissent par prendre le pas sur leurs intentions les plus nobles. A force de contestations, de luttes incessantes, de polémiques, d'excommunications, de persécutions subies et rendues, la cité universelle des hommes libres et fraternels dérive peu à peu et laisse la place au seul univers où l'histoire et l'efficacité puissent en effet être érigées en juges suprêmes : l'univers du procès.

Chaque religion tourne autour des notions d'innocence et de culpabilité. Prométhée, le premier révolté, récusait pourtant le droit de punir. Zeus lui-même, Zeus surtout, n'est pas assez innocent pour recevoir ce droit. Dans son premier mouvement, la révolte refuse donc au châtement sa légitimité. Mais dans sa dernière incarnation, au terme de son épuisant voyage, le révolté reprend la notion religieuse de châtement et la met au centre de son univers. Le juge suprême n'est plus dans les cieux, il est l'histoire elle-même, qui sanctionne en divinité implacable. A sa manière, l'histoire n'est qu'un long châtement puisque la vraie récompense ne sera savourée qu'à la fin des temps. Nous sommes loin, apparemment, du marxisme et de Hegel, bien plus loin encore des premiers révoltés. Toute pensée purement historique, cependant, s'ouvre sur ces abîmes. Dans

la mesure où Marx prédisait l'accomplissement inévitable de la cité sans classes, dans la mesure où il établissait ainsi la bonne volonté de l'histoire, tout retard dans la marche libératrice devait être imputé à la mauvaise volonté de l'homme. Marx a réintroduit dans le monde déchristianisé la faute et le châtement, mais en face de l'histoire. Le marxisme, sous un de ses aspects, est une doctrine de culpabilité quant à l'homme, d'innocence quant à l'histoire. Loin du pouvoir, sa traduction historique était la violence révolutionnaire; au sommet du pouvoir, elle risquait d'être la violence légale, c'est-à-dire la terreur et le procès.

Dans l'univers religieux, d'ailleurs, le vrai jugement est remis à plus tard; il n'est pas nécessaire que le crime soit puni sans délai, l'innocence consacrée. Dans le nouvel univers, au contraire, le jugement prononcé par l'histoire doit l'être immédiatement, car la culpabilité coïncide avec l'échec et le châtement. L'histoire a jugé Boukharine parce qu'elle l'a fait mourir. Elle proclame l'innocence de Staline : il est au sommet de la puissance. Tito est en instance de procès, comme le fut Trotsky, dont la culpabilité ne devint claire pour les philosophes du crime historique qu'au moment où le marteau du meurtrier s'abattit sur lui. De même Tito dont nous ne savons pas, nous dit-on, s'il est coupable ou non. Il est dénoncé, pas encore abattu. Quand il sera jeté à terre, sa culpabilité sera certaine. Au reste, l'innocence provisoire de Trotsky et de Tito tenait et tient en grande partie à la géographie; ils étaient loin de la main séculière. C'est pourquoi il faut juger sans délai ceux que cette main peut atteindre. Le jugement définitif de l'histoire dépend d'une infinité de jugements qui auront été prononcés d'ici là et qui seront alors confirmés ou infirmés. On promet ainsi de mystérieuses réhabilitations

pour le jour où le tribunal du monde sera édifié avec le monde lui-même. Celui-ci, qui se déclara traître et méprisable, entrera au Panthéon des hommes. Cet autre restera dans l'enfer historique. Mais qui jugera alors? L'homme lui-même, enfin accompli dans sa jeune divinité. En attendant, ceux qui ont conçu la prophétie, seuls capables de lire dans l'histoire le sens qu'ils y ont auparavant déposé, prononceront des sentences, mortelles pour le coupable, provisoires pour le juge seulement. Mais il arrive que ceux qui jugent, comme Rajk, soient jugés à leur tour. Faut-il croire qu'il ne lisait plus correctement l'histoire? En effet, sa défaite et sa mort le prouvent. Qui donc garantit que ses juges d'aujourd'hui ne seront pas traîtres demain, et précipités du haut de leur tribunal vers les caves de ciment où agonisent les damnés de l'histoire. La garantie est dans leur clairvoyance infaillible. Qui la prouve? Leur réussite perpétuelle. Le monde du procès est un monde circulaire où la réussite et l'innocence s'authentifient l'une l'autre, où tous les miroirs réfléchissent la même mystification.

Il y aurait ainsi une grâce historique¹, dont le pouvoir peut seul percer les desseins et qui favorise ou excommunie le sujet de l'Empire. Pour parer à ses caprices, celui-ci ne dispose que de la foi, telle du moins qu'elle est définie dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace: « Nous devons toujours pour ne jamais nous égarer être prêts à croire noir ce que, moi, je vois blanc, si l'Eglise hiérarchique le définit ainsi. » Cette foi active dans les représentants de la vérité peut seule sauver le sujet des mystérieux ravages de l'histoire. Encore n'est-il pas quitte de l'univers du procès auquel il est lié, au contraire,

1. « La ruse de la raison », dans l'univers historique, repose le problème du mal.

par le sentiment historique de la peur. Mais, sans cette foi, il risque toujours, sans l'avoir voulu et avec les meilleures intentions du monde, de devenir un criminel objectif.

Dans cette notion culmine, enfin, l'univers du procès. Avec elle, la boucle est refermée. Au terme de cette longue insurrection au nom de l'innocence humaine, surgit, par une perversion essentielle, l'affirmation de la culpabilité générale. Tout homme est un criminel qui s'ignore. Le criminel objectif est celui qui, justement, croyait être innocent. Son action, il la jugeait subjectivement inoffensive, ou même favorable à l'avenir de la justice. Mais on lui démontre qu'objectivement elle a nui à cet avenir. S'agit-il d'une objectivité scientifique? Non, mais historique. Comment savoir si l'avenir de la justice est compromis, par exemple, par la dénonciation inconsidérée d'une injustice présente? La véritable objectivité consisterait à juger d'après ceux des résultats qu'on peut scientifiquement observer, sur les faits et leur tendance. Mais la notion de culpabilité objective prouve que cette curieuse objectivité n'est fondée que sur des résultats et des faits accessibles seulement à la science de l'an 2000, au moins. En attendant, elle se résume dans une subjectivité interminable qui s'impose aux autres comme objectivité : c'est la définition philosophique de la terreur. Cette objectivité n'a pas de sens définissable, mais le pouvoir lui donnera un contenu en décrétant coupable ce qu'il n'approuve pas. Il consentira à dire, ou à laisser dire à des philosophes qui vivent hors de l'Empire, qu'il prend ainsi un risque au regard de l'histoire, tout comme l'a pris, mais sans le savoir, le coupable objectif. La chose sera jugée plus tard quand victime et bourreau auront disparu. Mais cette consolation ne vaut que pour le bourreau, qui justement n'en a pas besoin. En attendant, les fidèles

RÉVOLTE ET RÉVOLUTION

La révolution des principes tue Dieu dans la personne de son représentant. La révolution du *xx^e* siècle tue ce qui reste de Dieu dans les principes eux-mêmes, et consacre le nihilisme historique. Quelles que soient ensuite les voies empruntées par ce nihilisme, dès l'instant où il veut créer dans le siècle, hors de toute règle morale, il bâtit le temple de César. Choisir l'histoire, et elle seule, c'est choisir le nihilisme contre les enseignements de la révolte elle-même. Ceux qui se ruent dans l'histoire au nom de l'irrationnel, criant qu'elle n'a aucun sens, rencontrent la servitude et la terreur et débouchent dans l'univers concentrationnaire. Ceux qui s'y lancent en prêchant sa rationalité absolue rencontrent servitude et terreur, et débouchent dans l'univers concentrationnaire. Le fascisme veut instaurer l'avènement du surhomme nietzschéen. Il découvre aussitôt que Dieu, s'il existe, est peut-être ceci ou cela, mais d'abord le maître de la mort. Si l'homme veut se faire Dieu, il s'arroe le droit de vie ou de mort sur les autres. Fabricant de cadavres, et de sous-hommes, il est sous-homme lui-même et non pas Dieu, mais serviteur ignoble de la mort. La révolution rationnelle veut, de son côté, réaliser l'homme total de Marx. La logique de l'histoire, à partir du moment où elle est acceptée totalement la mène, peu à peu, contre sa passion la plus haute, à mutiler l'homme de plus en plus, et à se transformer elle-

même en crime objectif. Il n'est pas juste d'identifier les fins du fascisme et du communisme russe. Le premier figure l'exaltation du bourreau par le bourreau lui-même. Le second, plus dramatique, l'exaltation du bourreau par les victimes. Le premier n'a jamais rêvé de libérer tout l'homme, mais seulement d'en libérer quelques-uns en subjuguant les autres. Le second, dans son principe le plus profond, vise à libérer tous les hommes en les asservissant tous, provisoirement. Il faut lui reconnaître la grandeur de l'intention. Mais il est juste, au contraire, d'identifier leurs moyens avec le cynisme politique qu'ils ont puisé tous deux à la même source, le nihilisme moral. Tout s'est passé comme si les descendants de Stirner et de Netchaïev utilisaient les descendants de Kaliayev et de Proudhon. Les nihilistes, aujourd'hui, sont sur les trônes. Les pensées qui prétendent mener notre monde au nom de la révolution sont devenues en réalité des idéologies de consentement, non de révolte. Voilà pourquoi notre temps est celui des techniques privées et publiques d'anéantissement.

La révolution, obéissant au nihilisme, s'est retournée en effet contre ses origines révoltées. L'homme qui haïssait la mort et le dieu de la mort, qui désespérait de la survivance personnelle, a voulu se délivrer dans l'immortalité de l'espèce. Mais tant que le groupe ne domine pas le monde, tant que l'espèce n'y règne pas, il faut encore mourir. Le temps presse alors, la persuasion demande le loisir, l'amitié une construction sans fin; la terreur reste donc le plus court chemin de l'immortalité. Mais ces extrêmes perversions crient, en même temps, la nostalgie de la valeur révoltée primitive. La révolution contemporaine qui prétend nier toute valeur est déjà, en elle-même, un jugement de valeur. L'homme, par elle, veut régner. Mais pourquoi ré-

gner si rien n'a de sens? Pourquoi l'immortalité, si la face de la vie est affreuse? Il n'y a pas de pensée absolument nihiliste sinon, peut-être, dans le suicide, pas plus qu'il n'y a de matérialisme absolu. La destruction de l'homme affirme encore l'homme. La terreur et les camps de concentration sont les moyens extrêmes que l'homme utilise pour échapper à la solitude. La soif d'unité doit se réaliser, même dans la fosse commune. S'ils tuent des hommes, c'est qu'ils refusent la condition mortelle et veulent l'immortalité pour tous. Ils se tuent alors d'une certaine manière. Mais ils prouvent en même temps qu'ils ne peuvent se passer de l'homme; ils assouvissent une affreuse faim de fraternité. « La créature doit avoir une joie et, quand elle n'a pas de joie, il lui faut une créature. » Ceux qui refusent la souffrance d'être et de mourir veulent alors dominer. « La solitude, c'est le pouvoir », dit Sade. Le pouvoir, aujourd'hui, pour des milliers de solitaires, parce qu'il signifie la souffrance de l'autre, avoue le besoin de l'autre. La terreur est l'hommage que de haineux solitaires finissent par rendre à la fraternité des hommes.

Mais le nihilisme, s'il n'est pas, essaie d'être; et cela suffit à désertier le monde. Cette fureur a donné à notre temps son visage repoussant. La terre de l'humanisme est devenue cette Europe, terre inhumaine. Mais ce temps est le nôtre, et comment le renier? Si notre histoire est notre enfer, nous ne saurions en détourner la face. Cette horreur ne peut être éludée, mais assumée pour être dépassée, par ceux-là mêmes qui l'ont vécue dans la lucidité, non par ceux qui, l'ayant provoquée, se croient en droit de prononcer le jugement. Une telle plante n'a pu jaillir en effet que sur un épais terreau d'iniquités accumulées. Dans l'extrémité d'une lutte à mort où la folie du siècle mêle indistinctement les hommes,

qu'il y a progrès de la révolte à la révolution et que le révolté n'est rien s'il n'est pas révolutionnaire. La contradiction est, en réalité, plus serrée. Le révolutionnaire est en même temps révolté ou alors il n'est plus révolutionnaire, mais policier et fonctionnaire qui se tourne contre la révolte. Mais s'il est révolté, il finit par se dresser contre la révolution. Si bien qu'il n'y a pas progrès d'une attitude à l'autre, mais simultanéité et contradiction sans cesse croissante. Tout révolutionnaire finit en oppresseur ou en hérétique. Dans l'univers purement historique qu'elles ont choisi, révolte et révolution débouchent dans le même dilemme : ou la police ou la folie.

A ce niveau, la seule histoire n'offre donc aucune fécondité. Elle n'est pas source de valeur, mais encore de nihilisme. Peut-on créer du moins la valeur contre l'histoire sur le seul plan de la réflexion éternelle? Cela revient à ratifier l'injustice historique et la misère des hommes. La calomnie de ce monde ramène au nihilisme que Nietzsche a défini. La pensée qui se forme avec la seule histoire, comme celle qui se tourne contre toute histoire, enlèvent à l'homme le moyen ou la raison de vivre. La première le pousse à l'extrême déchéance du « pourquoi vivre »; la seconde au « comment vivre ». L'histoire, nécessaire, non suffisante, n'est donc qu'une cause occasionnelle. Elle n'est pas absence de valeur, ni la valeur elle-même, ni même le matériau de la valeur. Elle est l'occasion, parmi d'autres, où l'homme peut éprouver l'existence encore confuse d'une valeur qui lui sert à juger l'histoire. La révolte elle-même nous en fait la promesse.

La révolution absolue supposait en effet l'absolue

culté sera de la créer sans réintroduire dans l'existence historique une valeur étrangère à l'histoire.

plasticité de la nature humaine, sa réduction possible à l'état de force historique. Mais la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire. Elle est l'affirmation d'une nature commune à tous les hommes, qui échappe au monde de la puissance. L'histoire, certainement, est l'une des limites de l'homme; en ce sens le révolutionnaire a raison. Mais l'homme, dans sa révolte, pose à son tour une limite à l'histoire. A cette limite naît la promesse d'une valeur. C'est la naissance de cette valeur que la révolution césarienne combat aujourd'hui implacablement, parce qu'elle figure sa vraie défaite et l'obligation pour elle de renoncer à ses principes. En 1950, et provisoirement, le sort du monde ne se joue pas, comme il paraît, dans la lutte entre la production bourgeoise et la production révolutionnaire; leurs fins seront les mêmes. Elle se joue entre les forces de la révolte et celles de la révolution césarienne. La révolution triomphante doit faire la preuve par ses polices, ses procès et ses excommunications, qu'il n'y a pas de nature humaine. La révolte humiliée, par ses contradictions, ses souffrances, ses défaites renouvelées et sa fierté inlassable doit donner son contenu de douleur et d'espoir à cette nature.

« Je me révolte, donc nous sommes », disait l'esclave. La révolte métaphysique ajoutait alors le « nous sommes seuls », dont nous vivons encore aujourd'hui. Mais si nous sommes seuls sous le ciel vide, si donc il faut mourir à jamais, comment pouvons-nous être réellement? La révolte métaphysique tentait alors de faire de l'être avec du paraître. Après quoi les pensées purement historiques sont venues dire qu'être, c'était faire. Nous n'étions pas, mais devions être par tous les moyens. Notre révolution est une tentative pour conquérir un être neuf, par le faire, hors de toute règle morale. C'est pourquoi elle

se découvrent l'exigence métaphysique de l'unité, l'impossibilité de s'en saisir, et la fabrication d'un univers de remplacement. La révolte, de ce point de vue, est fabricatrice d'univers. Ceci définit l'art, aussi. L'exigence de la révolte, à vrai dire, est en partie une exigence esthétique. Toutes les pensées révoltées, nous l'avons vu, s'illustrent dans une rhétorique ou un univers clos. La rhétorique des remparts chez Lucrèce, les couvents et les châteaux verrouillés de Sade, l'île ou le rocher romantique, les cimes solitaires de Nietzsche, l'océan élémentaire de Lautréamont, les parapets de Rimbaud, les châteaux terrifiants qui renaissent, battus par un orage de fleurs, chez les surréalistes, la prison, la nation retranchée, le camp de concentration, l'empire des libres esclaves, illustrent à leur manière le même besoin de cohérence et d'unité. Sur ces mondes fermés, l'homme peut régner et connaître enfin.

Ce mouvement est aussi celui de tous les arts. L'artiste refait le monde à son compte. Les symphonies de la nature ne connaissent pas de point d'orgue. Le monde n'est jamais silencieux; son mutisme même répète éternellement les mêmes notes, selon des vibrations qui nous échappent. Quant à celles que nous percevons, elles nous délivrent des sons, rarement un accord, jamais une mélodie. Pourtant la musique existe où les symphonies s'achèvent, où la mélodie donne sa forme à des sons qui, par eux-mêmes, n'en ont pas, où une disposition privilégiée des notes, enfin, tire du désordre naturel une unité satisfaisante pour l'esprit et le cœur.

« Je crois de plus en plus, écrit Van Gogh, qu'il ne faut pas juger le bon Dieu sur ce monde-ci. C'est une étude de lui qui est mal venue. » Tout artiste essaie de refaire cette étude et de lui donner le style qui lui manque. Le plus grand et le plus ambitieux de tous les arts, la sculpture, s'acharne à fixer dans

les trois dimensions la figure fuyante de l'homme, à ramener le désordre des gestes à l'unité du grand style. La sculpture ne rejette pas la ressemblance dont, au contraire, elle a besoin. Mais elle ne la recherche pas d'abord. Ce qu'elle cherche, dans ses grandes époques, c'est le geste, la mine ou le regard vide qui résumeront tous les gestes et tous les regards du monde. Son propos n'est pas d'imiter, mais de styliser, et d'emprisonner dans une expression significative la fureur passagère des corps ou le tournoiement infini des attitudes. Alors, seulement, elle érige, au fronton des cités tumultueuses, le modèle, le type, l'immobile perfection qui apaisera, pour un moment, l'incessante fièvre des hommes. L'amant frustré de l'amour pourra tourner enfin autour des corés grecques pour se saisir de ce qui, dans le corps et le visage de la femme, survit à toute dégradation.

Le principe de la peinture est aussi dans un choix. « Le génie même, écrit Delacroix, réfléchissant sur son art, n'est que le don de généraliser et de choisir. » Le peintre isole son sujet, première façon de l'unifier. Les paysages fuient, disparaissent de la mémoire ou se détruisent l'un l'autre. C'est pourquoi le paysagiste ou le peintre de natures mortes isole dans l'espace et dans le temps ce qui, normalement, tourne avec la lumière, se perd dans une perspective infinie ou disparaît sous le choc d'autres valeurs. Le premier acte du paysagiste est de cadrer sa toile. Il élimine autant qu'il élit. De même, la peinture de sujet isole dans le temps comme dans l'espace l'action qui, normalement, se perd dans une autre action. Le peintre procède alors à une fixation. Les grands créateurs sont ceux qui, comme Piero della Francesca, donnent l'impression que la fixation vient de se faire, l'appareil de projection de s'arrêter net. Tous leurs personnages donnent alors l'impression que, par le miracle de l'art, ils continuent d'être

vivants, en cessant cependant d'être périssables. Longtemps après sa mort, le philosophe de Rembrandt médite toujours entre l'ombre et la lumière, sur la même interrogation.

« Vaine chose que la peinture qui nous plaît par la ressemblance des objets qui ne sauraient nous plaire. » Delacroix, qui cite le mot célèbre de Pascal, écrit avec raison « étrange » au lieu de « vaine ». Ces objets ne sauraient nous plaire puisque nous ne les voyons pas; ils sont ensevelis et niés dans un devenir perpétuel. Qui regardait les mains du bourreau pendant la flagellation, les oliviers sur le chemin de la Croix? Mais les voici représentés, ravis au mouvement incessant de la Passion, et la douleur du Christ, emprisonnée dans ces images de violence et de beauté, crie à nouveau tous les jours parmi les salles froides des musées. Le style d'un peintre est dans cette conjonction de la nature et de l'histoire, cette présence imposée à ce qui devient toujours. L'art réalise, sans effort apparent, la réconciliation du singulier et de l'universel dont rêvait Hegel. Peut-être est-ce la raison pour laquelle les époques folles d'unité, comme est la nôtre, se tournent vers les arts primitifs, où la stylisation est la plus intense, l'unité plus provocante? La stylisation la plus forte se trouve toujours au début et à la fin des époques artistiques; elle explique la force de négation et de transposition qui a soulevé toute la peinture moderne dans un élan désordonné vers l'être et l'unité. La plainte admirable de Van Gogh est le cri orgueilleux et désespéré de tous les artistes. « Je puis bien, dans la vie et dans la peinture aussi, me passer du bon Dieu. Mais je ne puis pas, moi souffrant, me passer de quelque chose qui est plus grand que moi, qui est ma vie, la puissance de créer. »

Mais la révolte de l'artiste contre le réel, et elle devient alors suspecte à la révolution totalitaire, con-

la trouver jamais. L'homme, ainsi déchiré, cherche en vain cette forme qui lui donnerait les limites entre lesquelles il serait roi. Qu'une seule chose vivante ait sa forme en ce monde et il sera réconcilié!

Il n'est pas d'être enfin qui, à partir d'un niveau élémentaire de conscience, ne s'épuise à chercher les formules ou les attitudes qui donneraient à son existence l'unité qui lui manque. Paraître ou faire, le dandy ou le révolutionnaire exigent l'unité, pour être, et pour être dans ce monde. Comme dans ces pathétiques et misérables liaisons qui se survivent quelquefois longtemps parce que l'un des partenaires attend de trouver le mot, le geste ou la situation qui feront de son aventure une histoire terminée, et formulée, dans le ton juste, chacun se crée ou se propose le mot de la fin. Il ne suffit pas de vivre, il faut une destinée, et sans attendre la mort. Il est donc juste de dire que l'homme a l'idée d'un monde meilleur que celui-ci. Mais meilleur ne veut pas dire alors différent, meilleur veut dire unifié. Cette fièvre qui soulève le cœur au-dessus d'un monde éparpillé, dont il ne peut cependant se déprendre, est la fièvre de l'unité. Elle ne débouche pas dans une médiocre évasion, mais dans la revendication la plus obstinée. Religion ou crime, tout effort humain obéit, finalement, à ce désir déraisonnable et prétend donner à la vie la forme qu'elle n'a pas. Le même mouvement, qui peut porter à l'adoration du ciel ou à la destruction de l'homme, mène aussi bien à la création romanesque, qui en reçoit alors son sérieux.

Qu'est-ce que le roman, en effet, sinon cet univers où l'action trouve sa forme, où les mots de la fin sont prononcés, les êtres livrés aux êtres, où toute vie prend le visage du destin ¹. Le monde romanesque

1. Si même le roman ne dit que la nostalgie, le désespoir, l'inachevé, il crée encore la forme et le salut. Nommer le déses-

l'expression¹. Ecrire, c'est déjà choisir. Il y a donc un arbitraire du réel, comme un arbitraire de l'idéal, et qui fait du roman réaliste un roman à thèse implicite. Réduire l'unité du monde romanesque à la totalité du réel, ne peut se faire qu'à la faveur d'un jugement *a priori* qui élimine du réel ce qui ne convient pas à la doctrine. Le réalisme dit socialiste est alors voué, par la logique même de son nihilisme, à cumuler les avantages du roman édifiant et de la littérature de propagande.

Que l'événement asservisse le créateur ou que le créateur prétende nier l'événement tout entier, et la création s'abaisse donc aux formes dégradées de l'art nihiliste. Il en est de la création comme de la civilisation : elle suppose une tension ininterrompue entre la forme et la matière, le devenir et l'esprit, l'histoire et les valeurs. Si l'équilibre est rompu, il y a dictature ou anarchie, propagande ou délire formel. Dans les deux cas, la création, qui, elle, coïncide avec une liberté raisonnée, est impossible. Soit qu'il cède au vertige de l'abstraction et de l'obscurité formelle, soit qu'il fasse appel au fouet du réalisme le plus cru ou le plus naïf, l'art moderne, dans sa quasi-totalité, est un art de tyrans et d'esclaves, non de créateurs.

L'œuvre où le fond débordé la forme, celle où la forme submerge le fond, ne parlent que d'une unité déçue et décevante. Dans ce domaine comme dans les autres, toute unité qui n'est pas de style est une mutilation. Quelle que soit la perspective choisie par un artiste, un principe demeure commun à tous les créateurs : la stylisation, qui suppose, en même temps, le réel et l'esprit qui donne au réel sa forme.

1. Delacroix le montre encore avec profondeur : « Pour que le réalisme ne soit pas un mot vide de sens, il faudrait que tous les hommes eussent le même esprit, la même façon de concevoir les choses. »

Par elle, l'effort créateur refait le monde et toujours avec une légère gauchissure qui est la marque de l'art et de la protestation. Que ce soit le grossissement de microscope que Proust apporte dans l'expérience humaine ou, au contraire, la ténuité absurde que le roman américain donne à ses personnages, la réalité est en quelque sorte forcée. La création, la fécondité de la révolte sont dans cette gauchissure qui figure le style et le ton d'une œuvre. L'art est une exigence d'impossible mise en forme. Lorsque le cri le plus déchirant trouve son langage le plus ferme, la révolte satisfait à sa vraie exigence et tire de cette fidélité à elle-même une force de création. Bien que cela heurte les préjugés du temps, le plus grand style en art est l'expression de la plus haute révolte. Comme le vrai classicisme n'est qu'un romantisme dompté, le génie est une révolte qui a créé sa propre mesure. C'est pourquoi il n'y a pas de génie, contrairement à ce qu'on enseigne aujourd'hui, dans la négation et le pur désespoir.

C'est dire en même temps que le grand style n'est pas une simple vertu formelle. Il l'est lorsqu'il se trouve recherché pour lui-même aux dépens du réel et il n'est pas alors le grand style. Il n'invente plus, mais imite — comme tout académisme — alors que la vraie création est, à sa manière, révolutionnaire. S'il faut pousser très loin la stylisation, puisqu'elle résume l'intervention de l'homme et la volonté de correction que l'artiste apporte dans la reproduction du réel, il convient cependant qu'elle reste invisible pour que la revendication qui donne naissance à l'art soit traduite dans sa tension la plus extrême. Le grand style est la stylisation invisible, c'est-à-dire incarnée. « En art, dit Flaubert, il ne faut pas craindre d'être exagéré. » Mais il ajoute que l'exagération doit être « continue et proportionnelle à elle-même ». Quand la stylisation est exagérée et se laisse voir,

lement le drame de notre époque où le travail, soumis entièrement à la production, a cessé d'être créateur. La société industrielle n'ouvrira les chemins d'une civilisation qu'en redonnant au travailleur la dignité du créateur, c'est-à-dire en appliquant son intérêt et sa réflexion autant au travail lui-même qu'à son produit. La civilisation désormais nécessaire ne pourra pas séparer, dans les classes comme dans l'individu, le travailleur et le créateur; pas plus que la création artistique ne songe à séparer la forme et le fond, l'esprit et l'histoire. C'est ainsi qu'elle reconnaîtra à tous la dignité affirmée par la révolte. Il serait injuste, et d'ailleurs utopique, que Shakespeare dirigeât la société des cordonniers. Mais il serait tout aussi désastreux que la société des cordonniers prétendît se passer de Shakespeare. Shakespeare sans le cordonnier sert d'alibi à la tyrannie. Le cordonnier sans Shakespeare est absorbé par la tyrannie quand il ne contribue pas à l'étendre. Toute création nie, en elle-même, le monde du maître et de l'esclave. La hideuse société de tyrans et d'esclaves où nous nous survivons ne trouvera sa mort et sa transfiguration qu'au niveau de la création.

Mais que la création soit nécessaire n'entraîne pas qu'elle soit possible. Une époque créatrice en art se définit par l'ordre d'un style appliqué au désordre d'un temps. Elle met en forme et en formules les passions des contemporains. Il ne suffit donc plus, pour un créateur, de répéter M^{me} de La Fayette dans un temps où nos princes moroses n'ont plus le loisir de l'amour. Aujourd'hui où les passions collectives ont pris le pas sur les passions individuelles, il est toujours possible de dominer, par l'art, la fureur de l'amour. Mais le problème inéluctable est aussi de dominer les passions collectives et la lutte historique. L'objet de l'art, malgré les regrets des pasticheurs, s'est étendu de la psy-

posait une étrange musique qu'il était seul à entendre. Ainsi, jetés dans l'enfer, de mystérieuses mélodies et les images cruelles de la beauté enfuie nous apporteraient toujours, au milieu du crime et de la folie, l'écho de cette insurrection harmonieuse qui témoigne au long des siècles pour la grandeur humaine.

Mais l'enfer n'a qu'un temps, la vie recommence un jour. L'histoire a peut-être une fin; notre tâche, pourtant, n'est pas de la terminer, mais de la créer, à l'image de ce que désormais nous savons vrai. L'art, du moins, nous apprend que l'homme ne se résume pas seulement à l'histoire et qu'il trouve aussi une raison d'être dans l'ordre de la nature. Le grand Pan, pour lui, n'est pas mort. Sa révolte la plus instinctive, en même temps qu'elle affirme la valeur, la dignité commune à tous, revendique obstinément pour en assouvir sa faim d'unité, une part intacte du réel dont le nom est la beauté. On peut refuser toute l'histoire et s'accorder pourtant au monde des étoiles et de la mer. Les révoltés qui veulent ignorer la nature et la beauté se condamnent à exiler de l'histoire qu'ils veulent faire la dignité du travail et de l'être. Tous les grands réformateurs essaient de bâtir dans l'histoire ce que Shakespeare, Cervantes, Molière, Tolstoï ont su créer : un monde toujours prêt à assouvir la faim de liberté et de dignité qui est au cœur de chaque homme. La beauté, sans doute, ne fait pas les révolutions. Mais un jour vient où les révolutions ont besoin d'elle. Sa règle qui conteste le réel en même temps qu'elle lui donne son unité est aussi celle de la révolte. Peut-on, éternellement, refuser l'injustice sans cesser de saluer la nature de l'homme et la beauté du monde? Notre réponse est oui. Cette morale, en même temps insoumise et fidèle, est en tout cas la seule à éclairer le chemin d'une révolution vraiment réaliste. En main-

RÉVOLTE ET MEURTRE

Loin de cette source de vie, en tout cas, l'Europe et la révolution se consomment dans une convulsion spectaculaire. Au siècle dernier, l'homme abat les contraintes religieuses. A peine délivré pourtant, il s'en invente à nouveau, et d'intolérables. La vertu meurt, mais renaît plus farouche encore. Elle crie à tout venant une fracassante charité, et cet amour du lointain qui fait une dérision de l'humanisme contemporain. A ce point de fixité, elle ne peut opérer que des ravages. Un jour vient où elle s'aigrit, la voilà policière, et, pour le salut de l'homme, d'ignobles bûchers s'élèvent. Au sommet de la tragédie contemporaine, nous entrons alors dans la familiarité du crime. Les sources de la vie et de la création semblent taries. La peur fige une Europe peuplée de fantômes et de machines. Entre deux hécatombes, les échafauds s'installent au fond des souterrains. Des tortionnaires humanistes y célèbrent leur nouveau culte dans le silence. Quel cri les troublerait? Les poètes eux-mêmes, devant le meurtre de leur frère, déclarent fièrement qu'ils ont les mains propres. Le monde entier dès lors se détourne distraitemment de ce crime ; les victimes viennent d'entrer dans l'extrémité de leur disgrâce : elles ennuient. Dans les temps anciens, le sang du meurtre provoquait au moins une horreur sacrée; il sanctifiait ainsi le prix de la vie. La vraie condamnation de cette époque est de donner à penser au contraire qu'elle n'est pas assez

sanglante. Le sang n'est plus visible; il n'éclabousse pas assez haut le visage de nos pharisiens. Voici l'extrémité du nihilisme : le meurtre aveugle et furieux devient une oasis et le criminel imbécile paraît rafraîchissant auprès de nos très intelligents bourreaux.

Après avoir longtemps cru qu'il pourrait lutter contre Dieu avec l'humanité entière, l'esprit européen s'aperçoit donc qu'il lui faut aussi, s'il ne veut pas mourir, lutter contre les hommes. Les révoltés qui, dressés contre la mort, voulaient bâtir sur l'espèce une farouche immortalité, s'effraient d'être obligés de tuer à leur tour. S'ils reculent pourtant, il leur faut accepter de mourir; s'ils avancent, de tuer. La révolte, détournée de ses origines et cyniquement travestie, oscille à tous les niveaux entre le sacrifice et le meurtre. Sa justice qu'elle espérait distributive est devenue sommaire. Le royaume de la grâce a été vaincu, mais celui de la justice s'effondre aussi. L'Europe meurt de cette déception. Sa révolte plaide pour l'innocence humaine et la voilà raidie contre sa propre culpabilité. A peine s'élançait-elle vers la totalité qu'elle reçoit en partage la solitude la plus désespérée. Elle voulait entrer en communauté et elle n'a plus d'autre espoir que de rassembler, un à un, au long des années, les solitaires qui marchent vers l'unité.

Faut-il donc renoncer à toute révolte, soit que l'on accepte, avec ses injustices, une société qui se survit, soit que l'on décide, cyniquement, de servir contre l'homme la marche forcenée de l'histoire? Après tout, si la logique de notre réflexion devait conclure à un lâche conformisme, il faudrait l'accepter comme certaines familles acceptent parfois d'inévitables déshonneurs. Si elle devait aussi justifier toutes les sortes d'attentats contre l'homme, et même sa destruction systématique, il faudrait consentir à ce

suicide. Le sentiment de la justice, pour finir, y trouverait son compte : la disparition d'un monde de marchands et de policiers.

Mais sommes-nous encore dans un monde révolté; la révolte n'est-elle pas devenue, au contraire, l'alibi de nouveaux tyrans? Le « Nous sommes » contenu dans le mouvement de révolte peut-il, sans scandale ou sans subterfuge, se concilier avec le meurtre? En assignant à l'oppression une limite en deçà de laquelle commence la dignité commune à tous les hommes, la révolte définissait une première valeur. Elle mettait au premier rang de ses références une complicité transparente des hommes entre eux, une texture commune, la solidarité de la chaîne, une communication d'être à être qui rend les hommes ressemblants et ligüés. Elle faisait accomplir ainsi un premier pas à l'esprit aux prises avec un monde absurde. Par ce progrès, elle rendait plus angoissant encore le problème qu'elle doit maintenant résoudre face au meurtre. Au niveau de l'absurde, en effet, le meurtre suscitait seulement des contradictions logiques; au niveau de la révolte, il est déchirement. Car il s'agit de décider s'il est possible de tuer celui, quelconque, dont nous venons enfin de reconnaître la ressemblance et de consacrer l'identité. La solitude à peine dépassée, faut-il donc la retrouver définitivement en légitimant l'acte qui retranche de tout? Forcer à la solitude celui qui vient d'apprendre qu'il n'est pas seul, n'est-ce pas le crime définitif contre l'homme?

En logique, on doit répondre que meurtre et révolte sont contradictoires. Qu'un seul maître soit, en effet, tué, et le révolté, d'une certaine manière, n'est plus autorisé à dire la communauté des hommes dont il tirait pourtant sa justification. Si ce monde n'a pas de sens supérieur, si l'homme n'a que l'homme pour répondant, il suffit qu'un homme retranche un

seul être de la société des vivants pour s'en exclure lui-même. Lorsque Caïn tue Abel, il fuit dans les déserts. Et si les meurtriers sont foule, la foule vit dans le désert et dans cette autre sorte de solitude qui s'appelle promiscuité.

Dès qu'il frappe, le révolté coupe le monde en deux. Il se dressait au nom de l'identité de l'homme avec l'homme et il sacrifie l'identité en consacrant, dans le sang, la différence. Son seul être, au cœur de la misère et de l'oppression, était dans cette identité. Le même mouvement, qui visait à l'affirmer, le fait donc cesser d'être. Il peut dire que quelques-uns, ou même presque tous, sont avec lui. Mais, qu'il manque un seul être au monde irremplaçable de la fraternité, et le voilà dépeuplé. Si nous ne sommes pas, je ne suis pas, ainsi s'expliquent l'infinie tristesse de Kaliayev et le silence de Saint-Just. Les révoltés, décidés à passer par la violence et le meurtre, ont beau, pour garder l'espoir d'être, remplacer le *Nous sommes* par le *Nous serons*. Quand le meurtrier et la victime auront disparu, la communauté se refera sans eux. L'exception aura vécu, la règle redeviendra possible. Au niveau de l'histoire, comme dans la vie individuelle, le meurtre est ainsi une exception désespérée ou il n'est rien. L'effraction qu'il effectue dans l'ordre des choses est sans lendemain. Il est insolite et ne peut donc être utilisé, ni systématique, comme le veut l'attitude purement historique. Il est la limite qu'on ne peut atteindre qu'une fois et après laquelle il faut mourir. Le révolté n'a qu'une manière de se réconcilier avec son acte meurtrier s'il s'y est laissé porter : accepter sa propre mort et le sacrifice. Il tue et meurt pour qu'il soit clair que le meurtre est impossible. Il montre alors qu'il préfère en réalité le *Nous sommes* au *Nous serons*. Le bonheur tranquille de Kaliayev

affirme, le temps d'un éclair, que ces trois fléaux font régner le silence entre les hommes, les obscurcissent les uns aux autres et les empêchent de se retrouver dans la seule valeur qui puisse les sauver du nihilisme, la longue complicité des hommes aux prises avec leur destin.

Le temps d'un éclair. Mais cela suffit, provisoirement, pour dire que la liberté la plus extrême, celle de tuer, n'est pas compatible avec les raisons de la révolte. La révolte n'est nullement une revendication de liberté totale. Au contraire, la révolte fait le procès de la liberté totale. Elle conteste justement le pouvoir illimité qui autorise un supérieur à violer la frontière interdite. Loin de revendiquer une indépendance générale, le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être. La raison profonde de l'intransigeance révoltée est ici. Plus la révolte a conscience de revendiquer une juste limite, plus elle est inflexible. Le révolté exige sans doute une certaine liberté pour lui-même; mais en aucun cas, s'il est conséquent, le droit de détruire l'être et la liberté de l'autre. Il n'humilie personne. La liberté qu'il réclame, il la revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous. Il n'est pas seulement esclave contre maître, mais aussi homme contre le monde du maître et de l'esclave. Il y a donc, grâce à la révolte, quelque chose de plus dans l'histoire que le rapport maîtrise et servitude. La puissance illimitée n'y est pas la seule loi. C'est au nom d'une autre valeur que le révolté affirme l'impossibilité de la liberté totale en même temps qu'il réclame pour lui-même la relative liberté, nécessaire pour reconnaître cette impossibilité. Chaque liberté humaine, à sa racine la plus profonde, est ainsi relative. La liberté absolue, qui est celle de tuer, est la

seule qui ne réclame pas en même temps qu'elle-même ce qui la limite et l'oblitére. Elle se coupe alors de ses racines, elle erre à l'aventure, ombre abstraite et malfaisante, jusqu'à ce qu'elle s' imagine trouver un corps dans l'idéologie.

Il est donc possible de dire que la révolte, quand elle débouche sur la destruction, est illogique. Réclamant l'unité de la condition humaine, elle est force de vie, non de mort. Sa logique profonde n'est pas celle de la destruction; elle est celle de la création. Son mouvement, pour rester authentique, ne doit abandonner derrière lui aucun des termes de la contradiction qui le soutient. Il doit être fidèle au *oui* qu'il contient en même temps qu'à ce *non* que les interprétations nihilistes isolent dans la révolte. La logique du révolté est de vouloir servir la justice pour ne pas ajouter à l'injustice de la condition, de s'efforcer au langage clair pour ne pas épaissir le mensonge universel et de parier, face à la douleur des hommes, pour le bonheur. La passion nihiliste, ajoutant à l'injustice et au mensonge, détruit dans sa rage son exigence ancienne et s'enlève ainsi les raisons les plus claires de sa révolte. Elle tue, folle de sentir que ce monde est livré à la mort. La conséquence de la révolte, au contraire, est de refuser sa légitimation au meurtre puisque, dans son principe, elle est protestation contre la mort.

Mais si l'homme était capable d'introduire à lui seul l'unité dans le monde, s'il pouvait y faire régner, par son seul décret, la sincérité, l'innocence et la justice, il serait Dieu lui-même. Aussi bien, s'il le pouvait, la révolte serait désormais sans raisons. S'il y a révolte, c'est que le mensonge, l'injustice et la violence font, en partie, la condition du révolté. Il ne peut donc prétendre absolument à ne point tuer ni mentir, sans renoncer à sa révolte, et accepter une fois pour toutes le meurtre et le mal. Mais il

ne peut non plus accepter de tuer et mentir, puisque le mouvement inverse qui légitimerait meurtre et violence détruirait aussi les raisons de son insurrection. Le révolté ne peut donc trouver le repos. Il sait le bien et fait malgré lui le mal. La valeur qui le tient debout ne lui est jamais donnée une fois pour toutes, il doit la maintenir sans cesse. L'être qu'il obtient s'effondre si la révolte à nouveau ne le soutient. En tout cas, s'il ne peut pas toujours ne point tuer, directement ou indirectement, il peut mettre sa fièvre et sa passion à diminuer la chance du meurtre autour de lui. Sa seule vertu sera, plongé dans les ténèbres, de ne pas céder à leur vertige obscur; enchaîné au mal, de se traîner obstinément vers le bien. S'il tue lui-même, enfin, il acceptera la mort. Fidèle à ses origines, le révolté démontre dans le sacrifice que sa vraie liberté n'est pas à l'égard du meurtre, mais à l'égard de sa propre mort. Il découvre en même temps l'honneur métaphysique. Kaliajev se place alors sous la potence et désigne visiblement, à tous ses frères, la limite exacte où commence et finit l'honneur des hommes.

Le meurtre historique.

La révolte se déploie aussi dans l'histoire qui demande non seulement des options exemplaires, mais encore des attitudes efficaces. Le meurtre rationnel risque de s'en trouver justifié. La contradiction révoltée se répercute alors dans des antinomies apparemment insolubles dont les deux modèles, en politique, sont d'une part l'opposition de la violence et de la non-violence, d'autre part celle de la justice et de la liberté. Essayons de les définir dans leur paradoxe.

La valeur positive contenue dans le premier mouvement de révolte suppose le renoncement à la violence de principe. Elle entraîne, par conséquent, l'impossibilité de stabiliser une révolution. La révolte traîne sans cesse avec elle cette contradiction. Au niveau de l'histoire, elle se durcit encore. Si je renonce à faire respecter l'identité humaine, j'abdique devant celui qui opprime, je renonce à la révolte et retourne à un consentement nihiliste. Le nihilisme alors se fait conservateur. Si j'exige que cette identité soit reconnue pour être, je m'engage dans une action qui, pour réussir, suppose un cynisme de la violence, et nie cette identité et la révolte elle-même. En élargissant encore la contradiction, si l'unité du monde ne peut lui venir d'en haut, l'homme doit la construire à sa hauteur, dans l'histoire. L'histoire, sans valeur qui la transfigure, est régie par la loi de l'efficacité. Le matérialisme historique, le déterminisme, la violence, la négation de toute liberté qui n'aille pas dans le sens de l'efficacité, le monde du courage et du silence sont les conséquences les plus légitimes d'une pure philosophie de l'histoire. Seule, dans le monde d'aujourd'hui, une philosophie de l'éternité peut justifier la non-violence. A l'historicité absolue elle objectera la création de l'histoire, à la situation historique elle demandera son origine. Pour finir, consacrant alors l'injustice, elle remettra à Dieu le soin de la justice. Aussi bien, ses réponses, à leur tour, exigeront la foi. On lui objectera le mal, et le paradoxe d'un Dieu tout-puissant et malfaisant, ou bienfaisant et stérile. Le choix restera ouvert entre la grâce et l'histoire, Dieu ou l'épée.

Quelle peut être alors l'attitude du révolté? Il ne peut se détourner du monde et de l'histoire sans renier le principe même de sa révolte, choisir la vie éternelle sans se résigner, en un sens, au mal. Non chrétien, par exemple, il doit aller jusqu'au bout.

Mais jusqu'au bout signifie choisir l'histoire absolument et le meurtre de l'homme avec elle, si ce meurtre est nécessaire à l'histoire : accepter la légitimation du meurtre est encore renier ses origines. Si le révolté ne choisit pas, il choisit le silence et l'esclavage d'autrui. Si, dans un mouvement de désespoir, il déclare choisir à la fois contre Dieu et l'histoire, il est le témoin de la liberté pure, c'est-à-dire de rien. Au stade historique, qui est le nôtre et dans l'impossibilité où il se trouve d'affirmer une raison supérieure qui ne trouve sa limite dans le mal, son apparent dilemme est le silence ou le meurtre. Dans les deux cas, une démission.

Ainsi encore de la justice et de la liberté. Ces deux exigences sont déjà au principe du mouvement de révolte, et on les retrouve dans l'élan révolutionnaire. L'histoire des révolutions montre cependant qu'elles entrent presque toujours en conflit comme si leurs exigences mutuelles se trouvaient inconciliables. La liberté absolue, c'est le droit pour le plus fort de dominer. Elle maintient donc les conflits qui profitent à l'injustice. La justice absolue passe par la suppression de toute contradiction : elle détruit la liberté¹. La révolution pour la justice, par la liberté, finit par les dresser l'une contre l'autre. Il y a ainsi dans chaque révolution, une fois liquidée la caste qui dominait jusque-là, une étape où elle suscite elle-même un mouvement de révolte qui indique ses limites et annonce ses chances d'échec. La révolution se propose, d'abord, de satisfaire l'esprit de révolte qui lui a donné naissance; elle s'oblige à le nier, ensuite, pour mieux s'affirmer elle-

1. Dans ses *Entretiens sur le bon usage de la liberté*, Jean Grenier fonde une démonstration qu'on peut résumer ainsi : la liberté absolue est la destruction de toute valeur; la valeur absolue supprime toute liberté. De même, Palante : « S'il y a une vérité une et universelle, la liberté n'a pas de raison d'être. »

pour que la règle définitive vienne au jour. Le cynisme, comme attitude politique n'est logique qu'en fonction d'une pensée absolutiste, c'est-à-dire le nihilisme absolu d'une part, le rationalisme absolu de l'autre¹. Quant aux conséquences, il n'y a pas de différence entre les deux attitudes. Dès l'instant où elles sont acceptées, la terre est déserte.

En réalité, l'absolu purement historique n'est même pas concevable. La pensée de Jaspers, par exemple, dans ce qu'elle a d'essentiel, souligne l'impossibilité pour l'homme de saisir la totalité, puisqu'il se trouve à l'intérieur de cette totalité. L'histoire, comme un tout, ne pourrait exister qu'aux yeux d'un observateur extérieur à elle-même et au monde. Il n'y a d'histoire, à la limite, que pour Dieu. Il est donc impossible d'agir suivant des plans embrassant la totalité de l'histoire universelle. Toute entreprise historique ne peut être alors qu'une aventure plus ou moins raisonnable ou fondée. Elle est d'abord un risque. En tant que risque, elle ne saurait justifier aucune démesure, aucune position implacable et absolue.

Si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l'ignorance calculée et du risque. Celui qui ne peut tout savoir ne peut tout tuer. Le révolté, loin de faire un absolu de l'histoire, la récuse et la met en contestation, au nom d'une idée qu'il a de sa propre nature. Il refuse sa condition et sa condition, en grande partie, est historique. L'injustice, la fugacité, la mort se manifestent dans l'histoire. En les repous-

1. On voit encore, on ne saurait trop y insister, que le rationalisme absolu n'est pas le rationalisme. Entre les deux, la différence est la même qu'entre cynisme et réalisme. Le premier pousse le second hors des limites qui lui donnent un sens et une légitimité. Plus brutal, il est finalement moins efficace. C'est la violence en face de la force.

sant, on repousse l'histoire elle-même. Certes, le révolté ne nie pas l'histoire qui l'entoure, c'est en elle qu'il essaie de s'affirmer. Mais il se trouve devant elle comme l'artiste devant le réel, il la repousse sans s'y dérober. Pas une seconde, il n'en fait un absolu. S'il peut participer, par la force des choses, au crime de l'histoire, il ne peut donc le légitimer. Le crime rationnel, non seulement ne peut s'admettre au niveau de la révolte, mais encore signifie la mort de la révolte. Pour rendre cette évidence plus claire, le crime rationnel s'exerce, en premier lieu, sur les révoltés dont l'insurrection conteste une histoire désormais divinisée.

La mystification propre à l'esprit qui se dit révolutionnaire reprend et aggrave aujourd'hui la mystification bourgeoise. Elle fait passer sous la promesse d'une justice absolue l'injustice perpétuelle, le compromis sans limite et l'indignité. La révolte, elle, ne vise qu'au relatif et ne peut promettre qu'une dignité certaine assortie d'une justice relative. Elle prend le parti d'une limite où s'établit la communauté des hommes. Son univers est celui du relatif. Au lieu de dire avec Hegel et Marx que tout est nécessaire, elle répète seulement que tout est possible et, qu'à une certaine frontière, le possible aussi mérite le sacrifice. Entre Dieu et l'histoire, le yogi et le commissaire, elle ouvre un chemin difficile où les contradictions peuvent se vivre et se dépasser. Considérons ainsi les deux antinomies posées en exemple.

Une action révolutionnaire qui se voudrait cohérente avec ses origines devrait se résumer dans un consentement actif au relatif. Elle serait fidélité à la condition humaine. Intransigeante sur ses moyens, elle accepterait l'approximation quant à ses fins et, pour que l'approximation se définisse de mieux en mieux, laisserait libre cours à la parole. Elle maintiendrait ainsi cet être commun qui justifie son insur-

rection. Elle garderait, en particulier, au droit la possibilité permanente de s'exprimer. Ceci définit une conduite à l'égard de la justice et de la liberté. Il n'y a pas de justice, en société, sans droit naturel ou civil qui la fonde. Il n'y a pas de droit sans expression de ce droit. Que le droit s'exprime sans attendre et c'est la probabilité que, tôt ou tard, la justice qu'il fonde viendra au monde. Pour conquérir l'être, il faut partir du peu d'être que nous découvrons en nous, non le nier d'abord. Faire taire le droit jusqu'à ce que la justice soit établie, c'est le faire taire à jamais puisqu'il n'aura plus lieu de parler si la justice règne à jamais. A nouveau, on confie donc la justice à ceux qui, seuls, ont la parole, les puissants. Depuis des siècles, la justice et l'être distribués par les puissants se sont appelés bon plaisir. Tuer la liberté pour faire régner la justice, revient à réhabiliter la notion de grâce sans l'intercession divine et restaurer par une réaction vertigineuse le corps mystique sous les espèces les plus basses. Même quand la justice n'est pas réalisée, la liberté préserve le pouvoir de protestation et sauve la communication. La justice dans un monde silencieux, la justice asservie et muette, détruit la complicité et finalement ne peut plus être la justice. La révolution du xx^e siècle a séparé arbitrairement, pour des fins démesurées de conquête, deux notions inséparables. La liberté absolue raille la justice. La justice absolue nie la liberté. Pour être fécondes, les deux notions doivent trouver, l'une dans l'autre, leur limite. Aucun homme n'estime sa condition libre, si elle n'est pas juste en même temps, ni juste si elle ne se trouve pas libre. La liberté, précisément, ne peut s'imaginer sans le pouvoir de dire en clair le juste et l'injuste, de revendiquer l'être entier au nom d'une parcelle d'être qui se refuse à mourir. Il y a une justice, enfin, quoique bien différente, à restaurer la liberté, seule valeur

impérissable de l'histoire. Les hommes ne sont jamais bien morts que pour la liberté : ils ne croyaient pas alors mourir tout à fait.

Le même raisonnement s'applique à la violence. La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences; la violence systématique détruit positivement la communauté vivante et l'être que nous en recevons. Pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites. Dans l'histoire considérée comme un absolu, la violence se trouve légitimée; comme un risque relatif, elle est une rupture de communication. Elle doit donc conserver, pour le révolté, son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat. La violence de système se place dans l'ordre; elle est, en un sens, confortable. Führerprinzip ou Raison historique, quel que soit l'ordre qui la fonde, elle règne sur un univers de choses, non d'hommes. De même que le révolté considère le meurtre comme la limite qu'il doit, s'il s'y porte, consacrer en mourant, de même la violence ne peut être qu'une limite extrême qui s'oppose à une autre violence, par exemple dans le cas de l'insurrection. Si l'excès de l'injustice rend cette dernière impossible à éviter, le révolté refuse d'avance la violence au service d'une doctrine ou d'une raison d'Etat. Toute crise historique, par exemple, s'achève par des institutions. Si nous n'avons pas de prise sur la crise elle-même, qui est le risque pur, nous en avons sur les institutions puisque nous pouvons les définir, choisir celles pour lesquelles nous luttons et incliner ainsi notre lutte dans leur direction. L'action révoltée authentique ne consentira à s'armer que pour des institutions qui limitent la violence, non pour celles qui la codifient. Une révolution ne vaut la peine qu'on meure pour elle que si elle assure sans délai la sup-

pression de la peine de mort; qu'on souffre pour elle la prison que si elle refuse d'avance d'appliquer des châtiments sans terme prévisible. Si la violence insurrectionnelle se déploie dans la direction de ces institutions, les annonçant aussi souvent que possible, ce sera la seule manière pour elle d'être vraiment provisoire. Quand la fin est absolue, c'est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu'à sacrifier les autres. Quand elle ne l'est pas, on ne peut sacrifier que soi-même, dans l'enjeu d'une lutte pour la dignité commune. La fin justifie les moyens? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin? A cette question, que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond : les moyens.

Que signifie une telle attitude en politique? Et d'abord est-elle efficace? Il faut répondre sans hésiter qu'elle est seule à l'être aujourd'hui. Il y a deux sortes d'efficacité, celle du typhon et celle de la sève. L'absolutisme historique n'est pas efficace, il est efficient; il a pris et conservé le pouvoir. Une fois muni du pouvoir, il détruit la seule réalité créatrice. L'action intransigeante et limitée, issue de la révolte, maintient cette réalité et tente seulement de l'étendre de plus en plus. Il n'est pas dit que cette action ne puisse vaincre. Il est dit qu'elle court le risque de ne pas vaincre et de mourir. Mais ou bien la révolution prendra ce risque ou bien elle confesera qu'elle n'est que l'entreprise de nouveaux maîtres, justiciables du même mépris. Une révolution qu'on sépare de l'honneur trahit ses origines qui sont du règne de l'honneur. Son choix en tout cas se limite à l'efficacité matérielle, et le néant, ou le risque, et la création. Les anciens révolutionnaires allaient au plus pressé et leur optimisme était entier. Mais aujourd'hui l'esprit révolutionnaire a grandi en conscience et en clairvoyance; il a derrière lui

MESURE ET DÉMESURE

L'égarement révolutionnaire s'explique d'abord par l'ignorance ou la méconnaissance systématique de cette limite qui semble inséparable de la nature humaine et que la révolte, justement, révèle. Les pensées nihilistes, parce qu'elles négligent cette frontière, finissent par se jeter dans un mouvement uniformément accéléré. Rien ne les arrête plus dans leurs conséquences et elles justifient alors la destruction totale ou la conquête indéfinie. Nous savons maintenant au bout de cette longue enquête sur la révolte et le nihilisme que la révolution sans autres limites que l'efficacité historique signifie la servitude sans limites. Pour échapper à ce destin, l'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit donc se retremper aux sources de la révolte et s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites. Si la limite découverte par la révolte transfigure tout; si toute pensée, toute action qui dépasse un certain point se nie elle-même, il y a en effet une mesure des choses et de l'homme. En histoire, comme en psychologie, la révolte est un pendule dérégulé qui court aux amplitudes les plus folles parce qu'il cherche son rythme profond. Mais ce dérèglement n'est pas complet. Il s'accomplit autour d'un pivot. En même temps qu'elle suggère une nature commune des hommes, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature.

Toute réflexion aujourd'hui, nihiliste ou positive, sans le savoir parfois, fait naître cette mesure des choses, que la science elle-même confirme. Les quanta, la relativité jusqu'à présent, les relations d'incertitude, définissent un monde qui n'a de réalité définissable qu'à l'échelle des grandeurs moyennes qui sont les nôtres¹. Les idéologies qui mènent notre monde sont nées au temps des grandeurs scientifiques absolues. Nos connaissances réelles n'autorisent, au contraire, qu'une pensée des grandeurs relatives. « L'intelligence, dit Lazare Bickel, est notre faculté de ne pas pousser jusqu'au bout ce que nous pensons afin que nous puissions croire encore à la réalité. » La pensée approximative est seule génératrice de réel².

Il n'est pas jusqu'aux forces matérielles qui, dans leur marche aveugle, ne fassent surgir leur propre mesure. C'est pourquoi il est inutile de vouloir renverser la technique. L'âge du rouet n'est plus et le rêve d'une civilisation artisanale est vain. La machine n'est mauvaise que dans son mode d'emploi actuel. Il faut accepter ses bienfaits, même si l'on refuse ses ravages. Le camion, conduit au long des jours et des nuits par son transporteur, n'humilie pas ce dernier qui le connaît dans son entier et l'utilise avec amour et efficacité. La vraie et inhumaine démesure est dans la division du travail. Mais à force de démesure, un jour vient où une machine à cent opérations, conduite par un seul homme,

1. Voir sur ce point l'excellent et curieux article de Lazare Bickel *La Physique confirme la philosophie*. Empédocle, n° 7.

2. La science d'aujourd'hui trahit ses origines et nie ses propres acquisitions en se laissant mettre au service du terrorisme d'Etat et de l'esprit de puissance. Sa punition et sa dégradation sont de ne produire alors, dans un monde abstrait, que des moyens de destruction ou d'asservissement. Mais quand la limite sera atteinte, la science servira peut-être la révolte individuelle. Cette terrible nécessité marquera le tournant décisif.

créé un seul objet. Cet homme, à une échelle différente, aura retrouvé en partie la force de création qu'il possédait dans l'artisanat. Le producteur anonyme se rapproche alors du créateur. Il n'est pas sûr, naturellement, que la démesure industrielle s'engagera tout de suite dans cette voie. Mais elle démontre déjà, par son fonctionnement, la nécessité d'une mesure, et elle suscite la réflexion propre à organiser cette mesure. Ou cette valeur de limite sera servie, en tout cas, ou la démesure contemporaine ne trouvera sa règle et sa paix que dans la destruction universelle.

Cette loi de la mesure s'étend aussi bien à toutes les antinomies de la pensée révoltée. Ni le réel n'est entièrement rationnel ni le rationnel tout à fait réel. Nous l'avons vu à propos du surréalisme, le désir d'unité n'exige pas seulement que tout soit rationnel. Il veut encore que l'irrationnel ne soit pas sacrifié. On ne peut pas dire que rien n'a de sens puisque l'on affirme par là une valeur consacrée par un jugement; ni que tout ait un sens puisque le mot tout n'a pas de signification pour nous. L'irrationnel limite le rationnel qui lui donne à son tour sa mesure. Quelque chose a du sens, enfin, que nous devons conquérir sur le non-sens. De la même manière, on ne peut dire que l'être soit seulement au niveau de l'essence. Où saisir l'essence sinon au niveau de l'existence et du devenir? Mais on ne peut dire que l'être n'est qu'existence. Ce qui devient toujours ne saurait être, il faut un commencement. L'être ne peut s'éprouver que dans le devenir, le devenir n'est rien sans l'être. Le monde n'est pas dans une pure fixité; mais il n'est pas seulement mouvement. Il est mouvement et fixité. La dialectique historique, par exemple, ne fuit pas indéfiniment vers une valeur ignorée. Elle tourne autour de la limite, première valeur. Héraclite, inventeur

du devenir, donnait cependant une borne à cet écoulement perpétuel. Cette limite était symbolisée par Némésis, déesse de la mesure, fatale aux démesurés. Une réflexion qui voudrait tenir compte des contradictions contemporaines de la révolte devrait demander à cette déesse son inspiration.

Les antinomies morales commencent, elles aussi, à s'éclairer à la lumière de cette valeur médiatrice. La vertu ne peut se séparer du réel sans devenir principe de mal. Elle ne peut non plus s'identifier absolument au réel sans se nier elle-même. La valeur morale mise à jour par la révolte, enfin, n'est pas plus au-dessus de la vie et de l'histoire que l'histoire et la vie ne sont au-dessus d'elle. A la vérité, elle ne prend de réalité dans l'histoire que lorsqu'un homme donne sa vie pour elle, ou la lui voue. La civilisation jacobine et bourgeoise suppose que les valeurs sont au-dessus de l'histoire, et sa vertu formelle fonde alors une répugnante mystification. La révolution du xx^e siècle décrète que les valeurs sont mêlées au mouvement de l'histoire et sa raison historique justifie une nouvelle mystification. La mesure, face à ce dérèglement, nous apprend qu'il faut une part de réalisme à toute morale : la vertu toute pure est meurtrière; et qu'il faut une part de morale à tout réalisme : le cynisme est meurtrier. C'est pourquoi le verbiage humanitaire n'est pas plus fondé que la provocation cynique. L'homme enfin n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire; ni tout à fait innocent puisqu'il la continue. Ceux qui passent cette limite et affirment son innocence totale finissent dans la rage de la culpabilité définitive. La révolte nous met au contraire sur le chemin d'une culpabilité calculée. Son seul espoir, mais invincible, s'incarne, à la limite, dans des meurtriers innocents.

Sur cette limite, le « Nous sommes » définit para-

qu'on peut appeler la pensée solaire et où, depuis les Grecs, la nature a toujours été équilibrée au devenir. L'histoire de la première Internationale où le socialisme allemand lutte sans arrêt contre la pensée libertaire des Français, des Espagnols et des Italiens, est l'histoire des luttes entre l'idéologie allemande et l'esprit méditerranéen¹. La commune contre l'État, la société concrète contre la société absolutiste, la liberté réfléchie contre la tyrannie rationnelle, l'individualisme altruiste enfin contre la colonisation des masses, sont alors les antinomies qui traduisent, une fois de plus, la longue confrontation entre la mesure et la démesure qui anime l'histoire de l'Occident, depuis le monde antique. Le conflit profond de ce siècle ne s'établit peut-être pas tant entre les idéologies allemandes de l'histoire et la politique chrétienne, qui d'une certaine manière sont complices, qu'entre les rêves allemands et la tradition méditerranéenne, les violences de l'éternelle adolescence et la force virile, la nostalgie, exaspérée par la connaissance et les livres, et le courage durci et éclairé dans la course de la vie; l'histoire enfin et la nature. Mais l'idéologie allemande est en ceci une héritière. En elle s'achèvent vingt siècles de vaine lutte contre la nature au nom d'un dieu historique d'abord et de l'histoire divinisée ensuite. Le christianisme sans doute n'a pu conquérir sa catholicité qu'en assimilant ce qu'il pouvait de la pensée grecque. Mais lorsque l'Église a dissipé son héritage méditerranéen, elle a mis l'accent sur l'histoire au détriment de la nature, fait triompher le gothique sur le roman et, détruisant une limite en elle-même, elle a revendiqué de plus en plus la

1. Cf. la lettre de Marx à Engels (20 juillet 1870) souhaitant la victoire de la Prusse sur la France : « La prépondérance du prolétariat allemand sur le prolétariat français serait en même temps la prépondérance de notre théorie sur celle de Proudhon. »

puissance temporelle et le dynamisme historique. La nature qui cesse d'être objet de contemplation et d'admiration ne peut plus être ensuite que la matière d'une action qui vise à la transformer. Ces tendances, et non les notions de médiation qui auraient fait la force vraie du christianisme, triomphent dans les temps modernes, et contre le christianisme lui-même, par un juste retour des choses. Que Dieu en effet soit expulsé de cet univers historique et l'idéologie allemande naît où l'action n'est plus perfectionnement mais pure conquête, c'est-à-dire tyrannie.

Mais l'absolutisme historique, malgré ses triomphes, n'a jamais cessé de se heurter à une exigence invincible de la nature humaine dont la Méditerranée, où l'intelligence est sœur de la dure lumière, garde le secret. Les pensées révoltées, celles de la Commune ou du syndicalisme révolutionnaire, n'ont cessé de nier cette exigence à la face du nihilisme bourgeois comme à celle du socialisme césarien. La pensée autoritaire, à la faveur de trois guerres et grâce à la destruction physique d'une élite de révoltés, a submergé cette tradition libertaire. Mais cette pauvre victoire est provisoire, le combat dure toujours. L'Europe n'a jamais été que dans cette lutte entre midi et minuit. Elle ne s'est dégradée qu'en désertant cette lutte, en éclipsant le jour par la nuit. La destruction de cet équilibre donne aujourd'hui ses plus beaux fruits. Privés de nos médiations, exilés de la beauté naturelle, nous sommes à nouveau dans le monde de l'Ancien Testament, coincés entre des Pharaons cruels et un ciel implacable.

Dans la misère commune, la vieille exigence renaît alors; la nature à nouveau se dresse devant l'histoire. Bien entendu, il ne s'agit pas de rien mépriser, ni d'exalter une civilisation contre une autre, mais de dire simplement qu'il est une pensée dont

le monde d'aujourd'hui ne pourra se passer plus longtemps. Il y a, certes, dans le peuple russe de quoi donner une force de sacrifice à l'Europe, dans l'Amérique une nécessaire puissance de construction. Mais la jeunesse du monde se trouve toujours autour des mêmes rivages. Jetés dans l'ignoble Europe où meurt, privée de beauté et d'amitié, la plus orgueilleuse des races, nous autres méditerranéens vivons toujours de la même lumière. Au cœur de la nuit européenne, la pensée solaire, la civilisation au double visage, attend son aurore. Mais elle éclaire déjà les chemins de la vraie maîtrise.

La vraie maîtrise consiste à faire justice des préjugés du temps, et d'abord du plus profond et du plus malheureux d'entr'eux qui veut que l'homme délivré de la démesure en soit réduit à une sagesse pauvre. Il est bien vrai que la démesure peut être une sainteté, lorsqu'elle se paye de la folie de Nietzsche. Mais cette ivrognerie de l'âme qui s'exhibe sur la scène de notre culture, est-ce toujours le vertige de la démesure, la folie de l'impossible dont la brûlure ne quitte jamais plus celui qui, une fois au moins, s'y est abandonné? Prométhée a-t-il jamais eu cette face d'ilote ou de procureur? Non, notre civilisation se survit dans la complaisance d'âmes lâches ou haineuses, le vœu de gloriole de vieux adolescents. Lucifer aussi est mort avec Dieu et, de ses cendres, a surgi un démon mesquin qui ne voit même plus où il s'aventure. En 1950, la démesure est un confort, toujours, et une carrière, parfois. La mesure, au contraire, est une pure tension. Elle sourit sans doute et nos convulsionnaires, voués à de laborieuses apocalypses, l'en méprisent. Mais ce sourire respandit au sommet d'un interminable effort : il est une force supplémentaire. Ces petits Européens qui nous montrent une face avare, s'ils n'ont plus la force de sourire, pourquoi prétendraient-ils donner leurs

convulsions désespérées en exemples de supériorité?

La vraie folie de démesure meurt ou crée sa propre mesure. Elle ne fait pas mourir les autres pour se créer un alibi. Dans le déchirement le plus extrême, elle retrouve sa limite sur laquelle, comme Kaliayev, elle se sacrifie, s'il le faut. La mesure n'est pas le contraire de la révolte. C'est la révolte qui est la mesure, qui l'ordonne, la défend et la recrée à travers l'histoire et ses désordres. L'origine même de cette valeur nous garantit qu'elle ne peut être que déchirée. La mesure, née de la révolte, ne peut se vivre que par la révolte. Elle est un conflit constant, perpétuellement suscité et maîtrisé par l'intelligence. Elle ne triomphe ni de l'impossible ni de l'abîme. Elle s'équilibre à eux. Quoi que nous fassions, la démesure gardera toujours sa place dans le cœur de l'homme, à l'endroit de la solitude. Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres. La révolte, la séculaire volonté de ne pas subir dont parlait Barrès, aujourd'hui encore, est au principe de ce combat. Mère des formes, source de vraie vie, elle nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire.

AU DELA DU NIHILISME

Il y a donc, pour l'homme, une action et une pensée possibles au niveau moyen qui est le sien. Toute entreprise plus ambitieuse se révèle contradictoire. L'absolu ne s'atteint ni surtout ne se crée à travers l'histoire. La politique n'est pas la religion, ou alors elle est inquisition. Comment la société définirait-elle un absolu? Chacun peut-être cherche, pour tous, cet absolu. Mais la société et la politique ont seulement la charge de régler les affaires de tous pour que chacun ait le loisir, et la liberté, de cette commune recherche. L'histoire ne peut plus être dressée alors en objet de culte. Elle n'est qu'une occasion, qu'il s'agit de rendre féconde par une révolte vigilante.

« L'obsession de la moisson et l'indifférence à l'histoire, écrit admirablement René Char, sont les deux extrémités de mon arc. » Si le temps de l'histoire n'est pas fait du temps de la moisson, l'histoire n'est en effet qu'une ombre fugace et cruelle où l'homme n'a plus sa part. Qui se donne à cette histoire ne se donne à rien et à son tour n'est rien. Mais qui se donne au temps de sa vie, à la maison qu'il défend, à la dignité des vivants, celui-là se donne à la terre et en reçoit la moisson qui ensemence et nourrit à nouveau. Pour finir, ceux-là font avancer l'histoire qui savent, au moment voulu, se révolter contre elle aussi. Cela suppose une interminable tension et la sérénité crispée dont parle le même poète. Mais la

vraie vie est présente au cœur de ce déchirement. Elle est ce déchirement lui-même, l'esprit qui plane sur des volcans de lumière, la folie de l'équité, l'intransigeance exténuante de la mesure. Ce qui retentit pour nous aux confins de cette longue aventure révoltée, ce ne sont pas des formules d'optimisme, dont nous n'avons que faire dans l'extrémité de notre malheur, mais des paroles de courage et d'intelligence qui, près de la mer, sont même vertu.

Aucune sagesse aujourd'hui ne peut prétendre à donner plus. La révolte bute inlassablement contre le mal, à partir duquel il ne lui reste qu'à prendre un nouvel élan. L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale. Le « pourquoi? » de Dmitri Karamazov continuera de retentir; l'art et la révolte ne mourront qu'avec le dernier homme.

Il y a un mal, sans doute, que les hommes accumulent dans leur désir forcené d'unité. Mais un autre mal est à l'origine de ce mouvement désordonné. Devant ce mal, devant la mort, l'homme au plus profond de lui-même crie justice. Le christianisme historique n'a répondu à cette protestation contre le mal que par l'annonce du royaume, puis de la vie éternelle, qui demande la foi. Mais la souffrance use l'espoir et la foi; elle reste solitaire alors, et sans explication. Les foules du travail, lassées de souffrir et de mourir, sont des foules sans dieu. Notre place est dès lors à leur côté, loin des anciens et des nouveaux docteurs. Le christianisme historique reporte au delà de l'histoire la guérison

du mal et du meurtre qui sont pourtant soufferts dans l'histoire. Le matérialisme contemporain croit aussi répondre à toutes les questions. Mais, serviteur de l'histoire, il accroît le domaine du meurtre historique et le laisse en même temps sans justification, sinon dans l'avenir qui demande encore la foi. Dans les deux cas, il faut attendre et, pendant ce temps, l'innocent ne cesse pas de mourir. Depuis vingt siècles, la somme totale du mal n'a pas diminué dans le monde. Aucune parousie, ni divine ni révolutionnaire, ne s'est accomplie. Une injustice demeure collée à toute souffrance, même la plus méritée aux yeux des hommes. Le long silence de Prométhée devant les forces qui l'accablent crie toujours. Mais Prométhée a vu, entre temps, les hommes se tourner aussi contre lui et le railler. Coincé entre le mal humain et le destin, la terreur et l'arbitraire, il ne lui reste que sa force de révolte pour sauver du meurtre ce qui peut l'être encore, sans céder à l'orgueil du blasphème.

On comprend alors que la révolte ne peut se passer d'un étrange amour. Ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni en l'histoire se condamnent à vivre pour ceux qui, comme eux, ne peuvent pas vivre: pour les humiliés. Le mouvement le plus pur de la révolte se couronne alors du cri déchirant de Karamazov: s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul! Ainsi, des condamnés catholiques, dans les cachots d'Espagne, refusent aujourd'hui la communion parce que les prêtres du régime l'ont rendue obligatoire dans certaines prisons. Ceux-là aussi, seuls témoins de l'innocence crucifiée, refusent le salut, s'il doit être payé de l'injustice et de l'oppression. Cette folle générosité est celle de la révolte, qui donne sans tarder sa force d'amour et refuse sans délai l'injustice. Son honneur est de ne rien calculer, de tout distribuer à la vie présente et à ses

frères vivants. C'est ainsi qu'elle prodigue aux hommes à venir. La vraie générosité envers l'avenir consiste à tout donner au présent.

La révolte prouve par là qu'elle est le mouvement même de la vie et qu'on ne peut la nier sans renoncer à vivre. Son cri le plus pur, à chaque fois, fait se lever un être. Elle est donc amour et fécondité, ou elle n'est rien. La révolution sans honneur, la révolution du calcul qui, préférant un homme abstrait à l'homme de chair, nie l'être autant de fois qu'il est nécessaire, met justement le ressentiment à la place de l'amour. Aussitôt que la révolte, oublieuse de ses généreuses origines, se laisse contaminer par le ressentiment, elle nie la vie, court à la destruction et fait se lever la cohorte ricanante de ces petits rebelles, graine d'esclaves, qui finissent par s'offrir, aujourd'hui, sur tous les marchés d'Europe, à n'importe quelle servitude. Elle n'est plus révolte ni révolution, mais rancune et tyrannie. Alors, quand la révolution, au nom de la puissance et de l'histoire, devient cette mécanique meurtrière et démesurée, une nouvelle révolte devient sacrée, au nom de la mesure et de la vie. Nous sommes à cette extrémité. Au bout de ces ténèbres, une lumière pourtant est inévitable que nous devinons déjà et dont nous avons seulement à lutter pour qu'elle soit. Par delà le nihilisme, nous tous, parmi les ruines, préparons une renaissance. Mais peu le savent.

Et déjà, en effet, la révolte, sans prétendre à tout résoudre, peut au moins faire face. Dès cet instant, midi ruisselle sur le mouvement même de l'histoire. Autour de ce brasier dévorant, des combats d'ombres s'agitent un moment, puis disparaissent, et des aveugles, touchant leurs paupières, s'écrient que ceci est l'histoire. Les hommes d'Europe, abandonnés aux ombres, se sont détournés du point fixe et rayonnant. Ils oublient

le présent pour l'avenir, la proie des êtres pour la fumée de la puissance, la misère des banlieues pour une cité radieuse, la justice quotidienne pour une vaine terre promise. Ils désespèrent de la liberté des personnes et rêvent d'une étrange liberté de l'espèce; refusent la mort solitaire, et appellent immortalité une prodigieuse agonie collective. Ils ne croient plus à ce qui est, au monde et à l'homme vivant; le secret de l'Europe est qu'elle n'aime plus la vie. Ses aveugles ont cru puérilement qu'aimer un seul jour de la vie revenait à justifier les siècles de l'oppression. C'est pourquoi ils ont voulu effacer la joie au tableau du monde, et la renvoyer à plus tard. L'impatience des limites, le refus de leur être double, le désespoir d'être homme les ont jetés enfin dans une mesure inhumaine. Niant la juste grandeur de la vie, il leur a fallu parier pour leur propre excellence. Faute de mieux, ils se sont divinisés et leur malheur a commencé : ces dieux ont les yeux crevés. Kaliayev, et ses frères du monde entier, refusent au contraire la divinité puisqu'ils rejettent le pouvoir illimité de donner la mort. Ils élisent, et nous donnent en exemple, la seule règle qui soit originale aujourd'hui : apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être dieu.

Au midi de la pensée, le révolté refuse ainsi la divinité pour partager les luttes et le destin communs. Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard. Sur la terre douloureuse, elle est l'ivraie inlassable, l'amère nourriture, le vent dur venu des mers, l'ancienne et la nouvelle aurore. Avec

elle, au long des combats, nous referons l'âme de ce temps et une Europe qui, elle, n'exclura rien. Ni ce fantôme, Nietzsche, que, pendant douze ans après son effondrement, l'Occident allait visiter comme l'image foudroyée de sa plus haute conscience et de son nihilisme; ni ce prophète de la justice sans tendresse qui repose, par erreur, dans le carré des incroyants au cimetière de Highgate; ni la momie déifiée de l'homme d'action dans son cercueil de verre; ni rien de ce que l'intelligence et l'énergie de l'Europe ont fourni sans trêve à l'orgueil d'un temps misérable. Tous peuvent revivre, en effet, auprès des sacrifiés de 1905, mais à la condition de comprendre qu'ils se corrigent les uns les autres et qu'une limite, dans le soleil, les arrête tous. Chacun dit à l'autre qu'il n'est pas Dieu; ici s'achève le romantisme. A cette heure où chacun d'entre nous doit tendre l'arc pour refaire ses preuves, conquérir, dans et contre l'histoire, ce qu'il possède déjà, la maigre moisson de ses champs, le bref amour de cette terre, à l'heure où naît enfin un homme, il faut laisser l'époque et ses fureurs adolescentes. L'arc se tord, le bois crie. Au sommet de la plus haute tension va jaillir l'élan d'une droite flèche, du trait le plus dur et le plus libre.