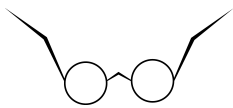
« tout effort de pensée, tout effort d'amour est corrosif pour l'ordre »

Marxisme(s)

Simone Weil

Marxisme(s)



abrüpt

© Abrüpt, 2026.
Cet ouvrage est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution — Pas d'Utilisation Commerciale — Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).
Nous avons néanmoins une lecture libre de cette licence.
abrupt.cc/partage

Sommaire

Avant-propos 9

Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points 13

Sur les contradictions du marxisme 19

Fragments, 1933-1938 31

Sur le livre de Lénine « Matérialisme et Empiriocriticisme » 43

Y a-t-il une doctrine marxiste ? 53

Fragments, Londres, 1943 87

Notes 103

Avant-propos

Simone Weil n'a eu que faire d'être marxiste, malgré son engagement politique pour la défense du monde ouvrier, notamment auprès du Cercle communiste démocratique, et malgré l'orthodoxie militante et pugnace de son époque. Elle ne se servit de la pensée de Karl Marx, si importante dans sa formation intellectuelle, que pour mieux se tenir au plus près des masses ouvrières soumises à l'oppression du travail, et s'écarta de cette pensée si celle-ci — ou ses héritages théoriques et politiques — ne faisait que reproduire une même oppression sous d'autres formes autoritaires, empêchant la vie des plus faibles de trouver son juste épanouissement.

Les quelques textes de ce recueil, écrits entre 1933 et 1943, en cette décennie où la modernité bascula, témoignent de la lecture critique que fit Simone Weil des ouvrages de Marx et de ses héritiers. Ces textes furent rassemblés avec d'autres dans le recueil *Oppression et Liberté* [1] publié dans la collection *Espoir* des éditions Gallimard,

dirigée par Albert Camus qui admirait Simone Weil, la considérant comme « le seul grand esprit de notre temps ». De ceux-ci émane un même esprit critique à la fois teinté d'intransigeance et d'admiration, de sévérité et parfois d'outrance, engagé dans une dialectique avec les écrits de Marx. Ils laissent entendre le marxisme hétérodoxe de Simone Weil, opposé aux lectures totalitaires que fit son siècle de la pensée de Marx. Elle chercha par sa critique du marxisme à préserver dans l'idée de la lutte ouvrière celles de son autonomie et de sa dignité, et refusa ce que les politiques communistes de son époque reproduisaient de domination sur le monde ouvrier. Son approche des écrits marxistes, qu'exposent ces textes pour la plupart demeurés à l'état de brouillon, alimenta une éthique qui fit de sa vie tout entière, des usines de Boulogne-Billancourt aux réseaux de la Résistance à Londres, sans oublier son engagement durant la guerre d'Espagne au sein de la colonne Durruti, une vie révolutionnaire dédiée à l'émancipation humaine.

On perçoit dans ces textes marqués par les combats et les défaites des années 1930 l'évolution intellectuelle de Simone Weil, toujours fidèle à cette lutte pour la dignité des travailleuses et des travailleurs, mais qui fut de plus en plus marquée par une mystique christique — un christianisme sans dogme, opposé aux autorités de l'Église. Les écrits parfois fragmentaires de ce recueil montrent une conjugaison du matérialisme marxiste et de la vision de Simone Weil du surnaturel, entre autres à travers sa lecture de Platon, par ce cheminement spirituel qui fait de la grâce, sans opposition à la science, une manière de ponctuer de lumière une *praxis* luttant contre les injustices qui empêchent la vie humaine d'être pleinement en harmonie avec ses puissances.

Cette critique du marxisme, mêlée à sa foi mystique, a trouvé une sorte d'*Aufhebung* dans un rapport à la souffrance dépouillé des verticalités des pouvoirs politiques, conscient de la personne même de l'ouvrière ou de l'ouvrier face à la violence d'une société des machines qui déterminent et circonscrivent son rôle social. Cet engagement politique ne transigeait avec aucun système si celui-ci reproduisait stratégiquement sous couvert d'illusions révolutionnaires une oppression sociale ennemie de la liberté. C'est précisément en ce nœud dialectique provoqué par Simone Weil face aux désirs de justice de Karl Marx, et aux contradictions conséquentes qu'elle percevait dans le corpus théorique de ce dernier, que se révèle l'actualité de sa pensée, demeurant inflexible face aux mirages des religiosités du progrès, qui ne font que perpétuer à travers la technique moderne les techniques de l'asservissement social. Cette approche retentit avec force en nos temps troublés, car elle refuse tout renouvellement de la soumission humaine à la machine, en particulier à travers cet angle mort du marxisme que représente la guerre, et indirectement l'industrie qui dynamise et huile les rouages du phénomène guerrier dans un lien de réciprocité. On devine dans ces quelques fragments les signes d'une critique nécessaire et indispensable de notre présent incertain de ses avenirs, non pas une critique des moyens de production, mais de la production elle-même, de ses conséquences tyranniques qui limitent la vie au principe de son utilité.

Abrüpt, septrembre 2026.

Réflexions concernant la technocratie, le national-socialisme, l'U.R.S.S. et quelques autres points

Ce ne sont ici que quelques idées, peut-être hasardées, certainement hérétiques par rapport à toutes les orthodoxies, destinées avant tout à faire réfléchir les militants[2].

*

Nous vivons sur une doctrine élaborée par un grand homme certes, mais un grand homme mort il y a cinquante ans. Il a créé une méthode ; il l'a appliquée aux phénomènes de son temps ; il ne pouvait l'appliquer aux phénomènes du nôtre.

Les militants d'avant-guerre ont senti la nécessité d'appliquer la méthode marxiste à la forme nouvelle qu'avait prise le capitalisme de leur temps. La mince brochure de Lénine concernant l'impérialisme témoigne d'un tel souci, pour lequel les préoccupations quotidiennes des militants laissaient malheureusement peu de loisir.

Quant à nous, Marx représente pour nous, dans le meilleur des cas, une doctrine ; bien plus souvent un simple nom, que l'on jette à la tête de l'adversaire pour le pulvériser ; presque jamais une méthode. Le marxisme ne peut cependant rester vivant qu'à titre de méthode d'analyse, dont chaque génération se sert pour définir les phénomènes essentiels de sa propre époque. Or il semble que nos corps vivent seuls dans cette période prodigieusement nouvelle, qui dément toutes les prévisions antérieures ; et que nos esprits continuent à se mouvoir, sinon au temps de la première Internationale, du moins au temps d'avant-guerre, à l'époque de la C.G.T. révolutionnaire et du parti bolchévik russe. Nul n'essaie de définir la période actuelle. Trotsky a bien dit et même répété à maintes reprises que, depuis 1914, le capitalisme est entré dans une nouvelle période, celle de son déclin ; mais il n'a jamais eu le temps de dire ce qu'il entend par là au juste, ni sur quoi il se fonde. On ne saurait le lui reprocher, mais cela ôte toute valeur à sa formule. Et personne, que je sache, n'est allé plus loin.

Celui qui admet la formule de Lénine : « Sans théorie révolutionnaire pas de mouvement révolutionnaire » est forcé d'admettre aussi qu'il n'y a à peu près pas de mouvement révolutionnaire en ce moment.

*

Il y a un peu plus de deux ans paraissait en Allemagne un livre qui a fait un assez grand bruit, intitulé *La Fin du Capitalisme* ; l'auteur, Ferdinand Fried, appartenait à cette célèbre revue, *Die Tat*, qui a longtemps préconisé un capitalisme d'État, une économie dirigée et fermée, avec une dictature appuyée à la fois sur les organisations

syndicales et sur le mouvement national-socialiste. Les révolutionnaires n'ont guère porté attention à l'ouvrage de Fried, et l'ont jugé médiocre ; c'est qu'ils ont eu le tort d'y chercher un système cohérent ; et la valeur du livre, considéré comme un simple document, leur a échappé. L'idée essentielle du livre, c'est celle du pouvoir de la Bureaucratie. Ce ne sont plus les possesseurs du capital, les propriétaires de l'outillage qui dirigent l'entreprise ; grâce aux actions, ces propriétaires sont fort nombreux, et les quelques gros actionnaires qui les dirigent se préoccupent surtout d'opérations financières. Ceux qui conduisent l'entreprise elle-même, administrateurs, ingénieurs, techniciens de toute espèce, ce sont, à part quelques exceptions, non des propriétaires, mais des salariés ; c'est une bureaucratie. Parallèlement le pouvoir d'État, dans tous les pays, s'est concentré de plus en plus entre les mains d'un appareil bureaucratique. Enfin le mouvement ouvrier est au pouvoir d'une bureaucratie syndicale. « Aujourd'hui nous sommes pratiquement sous la domination de la bureaucratie syndicale, de la bureaucratie industrielle et de la bureaucratie d'État, et ces trois bureaucraties se ressemblent tant que l'on pourrait mettre l'une à la place de l'autre. » La conclusion est qu'il faut organiser une économie fermée, dirigée par cette triple bureaucratie unie en un même appareil. C'est le programme même du fascisme, avec cette différence que le fascisme brise l'appareil syndical et crée des syndicats placés sous sa domination directe.

On a beaucoup parlé en Amérique, ces temps-ci, d'une théorie nouvelle qui avait nom « technocratie ». L'idée, comme le nom même l'indique, était celle d'une économie nouvelle, qui ne serait plus ballottée au hasard des concurrences, qui ne serait pas non plus, comme le veut le

socialisme, aux mains des ouvriers, mais qui serait dirigée par les techniciens, investis d'une sorte de dictature. Les modalités de cette économie nouvelle, la méthode de répartition, la monnaie fondée sur « l'unité d'énergie », ce ne sont là que des détails. L'essentiel était cette idée, qui a, nous dit-on, préoccupé pendant quelque temps tous les Américains, de substituer à la classe capitaliste une autre classe dirigeante, qui n'aurait été autre que cette bureaucratie industrielle signalée par Fried.

Ces courants de pensée absolument nouveaux, propres à l'après-guerre, et qui se sont développés avec la crise actuelle, doivent nous porter à examiner ce qu'est devenu, de nos jours, le procès de la production industrielle. Et nous devons reconnaître que les deux catégories économiques établies par Marx, capitalistes et prolétariat, ne suffisent plus à saisir la forme de la production. Les capitalistes se sont de plus en plus détachés de la production elle-même, pour se consacrer à la guerre économique. Le premier roi du pétrole, Rockefeller, a conquis sa suprématie par une trouvaille d'ordre industriel, les pipe-lines ; le second, Deterding, n'a été le concurrent heureux de Rockefeller que grâce à des coups de bourse et à des manœuvres financières. Cette succession est symbolique.

*

Caste ou classe, la bureaucratie est un facteur nouveau dans la lutte sociale. Elle a transformé, en U.R.S.S., la dictature du prolétariat en une dictature exercée par elle-même, et dirige depuis lors les ouvriers révolutionnaires du monde entier. En Allemagne au contraire elle s'est alliée au capital financier pour l'extermination des meilleurs ouvriers. On peut dire que dans aucun des deux

cas elle n'a joué un rôle indépendant ; mais, tant que la féodalité a duré, la bourgeoisie aussi a dû s'allier avec les classes opprimées contre elle, ou avec elle contre les classes opprimées. Ce qui est grave, c'est que nulle part les ouvriers ne sont organisés d'une manière indépendante. Les communistes obéissent à cette bureaucratie russe, aussi incapable à présent de jouer un rôle progressif dans le reste du monde que la bourgeoisie française après Thermidor, quand elle eut écrasé ces sans-culottes sur lesquels elle s'était appuyée. Les ouvriers réformistes sont aux mains de cette bureaucratie syndicale qui ressemble à la bureaucratie industrielle et à la bureaucratie d'État comme une goutte d'eau à deux autres, et s'agglutine mécaniquement à l'appareil d'État. Les anarchistes n'échappent à l'emprise de la bureaucratie que parce qu'ils ignorent l'action méthodiquement organisée. En face de cette situation, les polémiques des communistes oppositionnels, des syndicalistes révolutionnaires, etc., semblent pour le moins manquer singulièrement d'actualité.

Les communistes accusent les social-démocrates d'être les « fourriers du fascisme », et ils ont cent fois raison. Ils se vantent d'être, eux, un parti capable de lutter efficacement contre le fascisme, et ils ont malheureusement tort. Devant la menace fasciste, une question se pose aux militants. Est-il possible d'organiser les ouvriers d'un pays quelconque sans que cette organisation sécrète pour ainsi dire une bureaucratie qui subordonne aussitôt l'organisation à un appareil d'État, soit celui du pays lui-même, soit celui de l'U.R.S.S. ?

La sinistre comédie que jouent depuis déjà tant de mois, aux dépens du prolétariat allemand, la social-démocratie et

l'Internationale Communiste* montre que la question est urgente, et peut-être la seule qui importe présentement.

* Les communistes les plus fanatiques devraient ouvrir les yeux devant l'appel lancé le 5 mars par l'Internationale Communiste. Depuis des mois et des mois, les oppositionnels sont injuriés parce qu'ils proclament l'urgence de propositions de front unique au sommet. Au début de février, le parti communiste allemand repousse fièrement, sans même offrir de négocier, le « pacte de non-agression » offert par la social-démocratie. Le 19 février, l'Internationale Socialiste propose le front unique sans conditions, et n'obtient d'autre réponse que le discours de Thorez au Comité Central contre tout front unique au sommet, contre toute suspension des attaques à l'égard de la social-démocratie. Survient l'incendie du Reichstag, l'arrestation de milliers de militants, la terreur qui rend illégaux aussi bien social-démocrates que communistes, qui pousse les chefs social-démocrates, affolés, dans les bras de Hitler (cf. la lettre de Well), qui rend tout travail de propagande et d'organisation presque impossible. Et alors, alors seulement, l'Internationale Communiste, le 5 mars, accepte, non seulement la proposition du 19 février, mais même le « pacte de non-agression » ! Ainsi aucun principe ne s'opposait à cette tactique ? Mais alors qu'est-ce qui empêchait de l'adopter dès février, ou même dès janvier, ou même auparavant, quand le prolétariat allemand pouvait encore prendre l'offensive et lutter avec des chances sérieuses de succès ? Ce retard n'est-il pas une trahison ?

Sur les contradictions du marxisme

À MES YEUX, ce ne sont pas les événements qui imposent une révision du marxisme, c'est la doctrine de Marx qui, en raison des lacunes et des incohérences qu'elle renferme, est et a toujours été très au-dessous du rôle qu'on a voulu lui faire jouer ; ce qui ne signifie pas qu'il ait été élaboré alors ou depuis quelque chose de mieux[3]. Ce qui me fait exprimer un jugement si catégorique, et si propre à déplaire, c'est le souvenir de mon expérience propre. Quand, étant encore dans l'adolescence, j'ai lu pour la première fois le *Capital*, certaines lacunes, certaines contradictions de première importance m'ont tout de suite sauté aux yeux. Leur évidence même, à ce moment, m'a empêchée de faire confiance à mon propre jugement ; je me disais que tant de grands esprits, qui ont adhéré au marxisme, avaient dû apercevoir aussi ces incohérences, ces lacunes si claires ; qu'elles avaient donc certainement été les unes comblées, les autres résolues, dans d'autres ouvrages de doctrine marxiste. À combien d'esprits jeunes

n'arrive-t-il pas ainsi d'étouffer, par défiance d'eux-mêmes, leurs doutes les mieux fondés ? Pour moi, dans les années qui suivirent, l'étude des textes marxistes, des partis marxistes ou soi-disant tels, et des événements eux-mêmes n'a pu que confirmer le jugement de mon adolescence. Ce n'est donc pas par comparaison avec les faits, c'est en elle-même que j'estime la doctrine marxiste défectueuse ; ou plutôt, je pense que l'ensemble des écrits rédigés par Marx, Engels et ceux qui les ont pris comme guides ne forme pas une doctrine.

Il y a contradiction, contradiction évidente, éclatante, entre la méthode d'analyse de Marx et ses conclusions. Ce n'est pas étonnant : il a élaboré les conclusions avant la méthode. La prétention du marxisme à être une science est dès lors assez plaisante. Marx est devenu révolutionnaire dans sa jeunesse, sous l'emprise de sentiments généreux ; son idéal de cette époque était d'ailleurs humain, clair, conscient, raisonné, autant et même bien plus que par la suite de sa vie. Plus tard, il a tenté d'élaborer une méthode pour l'étude des sociétés humaines. Sa force d'esprit ne lui permettait pas de fabriquer une simple caricature de méthode ; il a vu ou du moins entrevu une méthode véritable. Tels sont les deux apports faits par lui dans l'histoire de la pensée : il a aperçu, dans sa jeunesse, une formule neuve de l'idéal social, et, dans son âge mûr, la formule neuve ou partiellement neuve d'une méthode dans l'interprétation de l'histoire. Il a ainsi fait doublement preuve de génie. Par malheur, répugnant, comme tous les caractères forts, à laisser subsister en lui deux hommes, le révolutionnaire et le savant, répugnant aussi à l'espèce d'hypocrisie qu'implique l'adhésion à un idéal non accompagnée d'action, trop peu scrupuleux d'ailleurs à l'égard de sa propre pensée, il a tenu à faire de sa méthode

un instrument pour prédire un avenir conforme à ses vœux. À cet effet, il lui a fallu donner un coup de pouce et à la méthode et à l'idéal, les déformer l'une et l'autre. Dans le relâchement de sa pensée qui a permis de telles déformations, il s'est laissé aller, lui, le non-conformiste, à une conformité inconsciente avec les superstitions les moins fondées de son époque, le culte de la production, le culte de la grande industrie, la croyance aveugle au progrès. Il a porté ainsi un tort grave, durable, peut-être irréparable, en tout cas difficile à réparer, à la fois à l'esprit scientifique et à l'esprit révolutionnaire. Je ne crois pas que le mouvement ouvrier redevienne dans notre pays quelque chose de vivant tant qu'il ne cherchera pas, je ne dis pas des doctrines, mais une source d'inspiration dans ce que Marx et les marxistes ont combattu et bien follement méprisé : dans Proudhon, dans les groupements ouvriers de 1848, dans la tradition syndicale, dans l'esprit anarchiste. Quant à une doctrine, l'avenir seul, au meilleur des cas, pourra peut-être en fournir une ; non le passé.

La conception que Marx se faisait des révolutions peut s'exprimer ainsi : une révolution se produit au moment où elle est déjà à peu près accomplie ; c'est quand la structure d'une société a cessé de correspondre aux institutions que les institutions changent, et sont remplacées par d'autres qui reflètent la structure nouvelle. Notamment la partie de la société à qui la révolution donne le pouvoir est celle qui dès avant la révolution, quoique brimée par les institutions, jouait en fait le rôle le plus actif. D'une manière générale, le « matérialisme historique », si souvent mal compris, signifie que les institutions sont déterminées par le mécanisme effectif des rapports entre les hommes, lequel dépend lui-même de la forme que prennent à chaque moment les rapports entre l'homme et la nature, c'est-à-dire de

la manière dont s'accomplit la production ; production des biens consommables, production des moyens de produire, et aussi — point important, bien que Marx le laisse dans l'ombre — production des moyens de combat. Les hommes ne sont pas des jouets impuissants du destin ; ce sont des êtres éminemment actifs ; mais leur activité est à chaque instant limitée par la structure de la société qu'ils constituent entre eux, et ne modifie à son tour cette structure que par contrecoup, une fois qu'elle a modifié les rapports entre eux et la nature. La structure sociale ne peut jamais être modifiée qu'indirectement.

D'autre part l'analyse du régime actuel, analyse qui se trouve éparse dans plusieurs œuvres de Marx, place la source de l'oppression cruelle que souffrent les travailleurs non dans les hommes, non dans les institutions, mais dans le mécanisme même des rapports sociaux. Si les ouvriers sont épuisés de fatigue et de privations, c'est parce qu'ils ne sont rien et que le développement des entreprises est tout. Ils ne sont rien parce que le rôle de la plupart d'entre eux, dans la production, est un rôle de simples rouages, et ils sont dégradés à ce rôle de rouages parce que le travail intellectuel s'est séparé du travail manuel, et parce que le développement du machinisme a enlevé à l'homme le privilège de l'habileté pour le faire passer à la matière inerte. Le développement de l'entreprise est tout, parce que l'aiguillon de la concurrence contraint sans cesse les entreprises à s'agrandir pour subsister ; ainsi « le rapport entre la consommation et la production est renversé », « la consommation n'est qu'un mal nécessaire » ; et si les ouvriers ne touchent pas la valeur de leur travail, ce fait résulte simplement du « renversement du rapport entre le sujet et l'objet » qui sacrifie l'homme à l'outillage inerte,

qui fait de la production des moyens de production le but suprême.

Le rôle de l'État donne lieu à une analyse semblable. Si l'État est oppressif, si la démocratie est un leurre, c'est parce que l'État est composé de trois corps permanents, se recrutant par cooptation, distincts du peuple, à savoir l'armée, la police et la bureaucratie. Les intérêts de ces trois corps sont distincts des intérêts de la population, et par suite leur sont opposés. Ainsi la « machine de l'État » est oppressive par sa nature même, ses rouages ne peuvent fonctionner sans broyer les citoyens ; aucune bonne volonté ne peut en faire un instrument du bien public ; on ne peut l'empêcher d'opprimer qu'en la brisant. Au reste — et, sur ce point, l'analyse de Marx est moins serrée — l'oppression exercée par la machine de l'État se confond avec l'oppression exercée par la grande industrie ; cette machine se trouve automatiquement au service de la principale force sociale, à savoir le capital, autrement dit l'outillage des entreprises industrielles. Ceux qui sont sacrifiés au développement de l'outillage industriel, c'est-à-dire les prolétaires, sont aussi ceux qui sont exposés à toute la brutalité de l'État, et l'État les maintient par force esclaves des entreprises.

Que conclure ? La conclusion s'impose à l'esprit : c'est que rien de tout cela ne peut être aboli par une révolution ; au contraire, tout cela doit avoir disparu avant qu'une révolution puisse se produire ; ou, si elle se produit auparavant, ce ne sera qu'une révolution apparente, qui laissera l'oppression intacte ou même l'aggravera. Cependant Marx concluait exactement le contraire ; il concluait que la société était mûre pour une révolution libératrice. N'oublions pas qu'il y a près de cent ans il croyait déjà une telle révolution imminente. Sur ce point en tout cas, les

faits lui ont infligé un démenti éclatant, éclatant en Europe et en Amérique, plus éclatant encore en Russie. Mais le démenti des faits était à peine utile ; dans la doctrine même de Marx, la contradiction était si éclatante qu'on peut s'étonner que ni lui, ni ses amis, ni ses disciples n'en aient pris conscience. Comment les facteurs d'oppression, si étroitement liés au mécanisme même de la vie sociale, devaient-ils soudain disparaître ? Comment est-ce que, la grande industrie, les machines et l'avilissement du travail manuel étant donnés, les ouvriers pouvaient être autre chose que de simples rouages dans les usines ? Comment, s'ils continuaient à être de simples rouages, pouvaient-ils en même temps devenir la « classe dominante » ? Comment, la technique du combat, celle de la surveillance, celle de l'administration étant données, les fonctions militaires, policières, administratives pouvaient-elles cesser d'être des spécialités, des professions, et par suite l'apanage de « corps permanents, distincts de la population » ? Ou bien faut-il admettre une transformation de l'industrie, de la machine, de la technique du travail manuel, de la technique de l'administration, de la technique de la guerre ? Mais de telles transformations sont lentes, progressives ; elles ne sont pas l'effet d'une révolution.

À de telles questions, qui découlent immédiatement des analyses de Marx, on peut affirmer que ni Marx, ni Engels, ni leurs disciples, n'ont apporté la moindre réponse. Ils les ont passées sous silence. Sur un seul point Marx et Engels ont signalé une transition possible du régime dit capitaliste vers une société meilleure ; ils ont cru voir que le développement même de la concurrence devait amener automatiquement, et dans un court délai, la disparition de la concurrence et en même temps celle de la propriété capitaliste. Effectivement la concentration des entreprises

s'effectuait sous leurs yeux, comme elle s'effectue encore sous les nôtres. La concurrence étant ce qui, dans le régime capitaliste, fait du développement des entreprises un but, et des hommes, considérés soit comme producteurs, soit comme consommateurs, un simple moyen, ils pouvaient considérer la disparition de la concurrence comme équivalente à la disparition du régime. Mais leur raisonnement péchait en un point ; du fait que la concurrence, qui fait manger les petits par les gros, diminue peu à peu le nombre des concurrents, on ne peut conclure que ce nombre doive un jour se réduire à l'unité. De plus, Marx et Engels, dans leur analyse, omettaient un facteur ; ce facteur, c'est la guerre. Jamais les marxistes n'ont analysé le phénomène de la guerre ni ses rapports avec le régime ; car je n'appelle pas analyse la simple affirmation que l'avidité des capitalistes est la cause des guerres. Quelle lacune ! Et quel crédit accorder à une théorie qui se dit scientifique, et qui est capable d'une pareille omission ? Or comme la production industrielle est de nos jours, non seulement le principal moyen d'enrichissement, mais aussi le principal moyen de combat militaire, il en résulte qu'elle est soumise non seulement à la concurrence entre entreprises, mais à une autre concurrence, plus pressante encore et plus impérieuse : la concurrence entre nations. Cette concurrence-là, comment l'abolir ? Doit-elle, comme l'autre, s'abolir par l'élimination progressive des concurrents ? Faut-il attendre, pour pouvoir espérer le socialisme, le jour où le monde se trouvera soumis à la « grande paix allemande » ou à la « grande paix japonaise » ? Ce jour n'est pas proche, à supposer qu'il doive jamais venir ; et les partis qui se réclament du socialisme font tout pour l'éloigner.

Les problèmes que le marxisme n'a pas résolus n'ont pas non plus été résolus par les faits ; ils sont de plus en

plus aigus. Bien que les ouvriers vivent mieux qu'au temps de Marx — du moins dans les pays de race blanche, car il en est autrement, hélas, aux colonies ; et même la Russie doit peut-être être exceptée — les obstacles qui s'opposent à la libération des travailleurs sont plus durs qu'alors. Le système Taylor et ceux qui lui ont succédé ont réduit les ouvriers bien plus encore qu'auparavant au rôle de simples rouages dans les usines ; à l'exception de quelques fonctions hautement qualifiées. Le travail manuel, dans la plupart des cas, est encore plus éloigné du travail de l'artisan, plus dénué d'intelligence et d'habileté, les machines sont encore plus oppressives. La course aux armements pousse plus impérieusement encore à sacrifier le peuple tout entier à la production industrielle. La machine de l'État se développe de jour en jour d'une manière plus monstrueuse, devient de jour en jour plus étrangère à l'ensemble de la population, plus aveugle, plus inhumaine. Un pays qui tenterait une révolution socialiste devrait très vite en arriver, pour se défendre contre les autres, à reproduire en les aggravant toutes les cruautés du régime qu'il aurait voulu abolir, sauf le cas où une révolution ferait tache d'huile. Sans doute peut-on espérer une pareille contagion, mais elle devrait être immédiate ou ne pas être, car une révolution dégénérée en tyrannie cesse d'être contagieuse ; et, entre autres obstacles, l'exaspération des nationalismes empêche qu'on puisse raisonnablement croire à l'extension immédiate d'une révolution dans plusieurs grands pays.

Ainsi la contradiction entre la méthode d'analyse élaborée par Marx et les espérances révolutionnaires qu'il a proclamées semble encore plus aiguë aujourd'hui qu'en son temps. Qu'en conclure ? Faut-il réviser le marxisme ? On ne révise pas ce qui n'existe pas, et il n'y a jamais eu de marxisme, mais plusieurs affirmations incompatibles,

les unes fondées, les autres non ; par malheur, les mieux fondées sont les moins agréables. On nous demande encore si une telle révision doit être révolutionnaire. Mais qu'entend-on par révolutionnaire ? Ce mot souffre plusieurs interprétations. Être révolutionnaire, est-ce attendre, dans un avenir prochain, une bienheureuse catastrophe, un bouleversement qui réalise sur cette terre une partie des promesses de l'Évangile, et nous donne enfin une société où les derniers seront les premiers ? Si c'est cela, je ne suis pas révolutionnaire, car un tel avenir, qui d'ailleurs me comblerait, est à mes yeux sinon impossible, au moins tout à fait improbable ; et je ne crois pas que quelqu'un puisse aujourd'hui avoir des raisons solides, sérieuses, d'être révolutionnaire en ce sens.

Ou bien, être révolutionnaire, est-ce appeler par ses vœux et aider par ses actes tout ce qui peut, directement et indirectement, alléger ou soulever le poids qui écrase la masse des hommes, les chaînes qui avilissent le travail, refuser les mensonges au moyen desquels on veut déguiser ou excuser l'humiliation systématique du plus grand nombre ? Dans ce cas il s'agit d'un idéal, d'un jugement de valeur, d'une volonté, et non pas d'une interprétation de l'histoire humaine et du mécanisme social. L'esprit révolutionnaire, pris en ce sens, est aussi ancien que l'oppression elle-même et durera autant qu'elle, plus longtemps même, car, si elle disparaît, il devra subsister pour l'empêcher de reparaître ; il est éternel ; il n'a pas à subir de révision, mais il peut s'enrichir, s'aiguiser, et il doit être purifié de tous les apports étrangers qui peuvent venir le déguiser et l'altérer. Cet éternel esprit de révolte qui animait les plébéiens de Rome, qui enflammait presque simultanément, vers la fin du XIV^e^ siècle, les ouvriers de la laine à Florence, les paysans anglais, les artisans de Gand,

qu'a-t-il à prendre, pour se l'assimiler, dans l'œuvre de Marx ? Il a à y prendre ce qui a été précisément presque oublié par ce qu'on nomme le marxisme : la glorification du travail productif, conçu comme l'activité suprême de l'homme ; l'affirmation que seule une société où l'acte du travail mettrait en jeu toutes les facultés de l'homme, où l'homme qui travaille serait au premier rang, réaliserait la plénitude de la grandeur humaine. On trouve chez Marx, dans les écrits de jeunesse, des lignes d'accent lyrique concernant le travail ; on en trouve aussi chez Proudhon ; on en trouve aussi chez des poètes, chez Goethe, chez Verhaeren. Cette poésie nouvelle, propre à notre temps, et qui en fait peut-être la principale grandeur, ne doit pas se perdre. Les opprimés doivent y trouver l'évocation de leur patrie à eux, qui est une espérance.

Mais par ailleurs le marxisme a gravement altéré cet esprit de révolte qui, au siècle dernier, brillait d'un éclat si pur dans notre pays. Il y a mêlé à la fois des oripeaux faussement scientifiques, une éloquence messianique, un déchaînement d'appétits qui l'ont défiguré. Rien ne permet d'affirmer aux ouvriers que la science est avec eux. La science, c'est pour eux, comme d'ailleurs pour tous aujourd'hui, cette puissance mystérieuse qui, en un siècle, a transformé la face du monde au moyen de la technique industrielle ; quand on leur dit que la science est avec eux, ils croient aussitôt posséder une source illimitée de puissance. Il n'en est rien. On ne trouve pas, chez les communistes, socialistes ou syndicalistes de telle ou telle nuance, une connaissance plus claire ou plus précise de notre société et de son mécanisme que chez les bourgeois, les conservateurs ou les fascistes. Quand même les organisations ouvrières posséderaient une supériorité dans la connaissance qu'elles ne possèdent aucunement,

elles n'auraient pas de ce fait entre les mains les moyens d'action indispensables ; la science n'est rien, pratiquement, sans les ressources de la technique, et elle ne les donne pas, elle permet seulement d'en user. Il serait plus faux encore de soutenir que la science permet de prévoir un triomphe prochain de la cause ouvrière ; cela n'est pas, et on ne peut même pas croire de bonne foi qu'il en soit ainsi si l'on ne ferme pas obstinément les yeux. Rien ne permet non plus d'affirmer aux ouvriers qu'ils ont une mission, une « tâche historique », comme disait Marx, qu'il leur incombe de sauver l'univers. Il n'y a aucune raison de leur supposer une pareille mission plutôt qu'aux esclaves de l'antiquité ou aux serfs du moyen âge. Comme les esclaves, comme les serfs, ils sont malheureux, injustement malheureux ; il est bon qu'ils se défendent, il serait beau qu'ils se libèrent ; il n'y a rien à en dire de plus. Ces illusions qu'on leur prodigue, dans un langage qui mélange déplorablement les lieux communs de la religion à ceux de la science, leur sont funestes. Car elles leur font croire que les choses vont être faciles, qu'ils sont poussés par derrière par un dieu moderne qu'on nomme Progrès, qu'une providence moderne, qu'on nomme l'Histoire, fait pour eux le plus gros de l'effort. Enfin rien ne permet de leur promettre, au terme de leur effort de libération, les jouissances et le pouvoir. Une ironie facile a fait beaucoup de mal en discréditant l'idéalisme élevé, l'esprit presque ascétique des groupes socialistes du début du XIX^e^ siècle ; elle n'a abouti qu'à abaisser la classe ouvrière…

Fragments, 1933-1938

I

La situation où nous nous trouvons est d'une gravité sans précédent [4]. Le prolétariat le plus avancé, le mieux organisé du monde a non seulement été vaincu, mais a capitulé sans résistance. C'est la seconde fois en vingt ans. Pendant la guerre, nos aînés ont encore pu espérer que le prolétariat russe, par son magnifique soulèvement, allait réveiller les ouvriers européens. Pour nous, rien ne nous permet de former un espoir analogue ; aucun signe n'annonce nulle part une victoire susceptible de compenser l'écrasement sans combat des ouvriers allemands. Jamais peut-être, depuis qu'un mouvement ouvrier existe, le rapport des forces n'a été aussi défavorable au prolétariat qu'aujourd'hui, cinquante ans après la mort de Marx.

Que nous reste-t-il de Marx, cinquante ans après sa mort ? Sa doctrine n'est pas destructible ; chacun peut la chercher dans ses œuvres et se l'assimiler en la pensant

à nouveau ; et bien que l'on répande de nos jours, sous le nom de marxisme, quelques formules desséchées et dépourvues de signification réelle, quelques militants remontent aux sources. Mais, bien que les analyses de Marx aient une valeur qui ne peut périr, l'objet de ces analyses, à savoir la société contemporaine de Marx, n'est plus. Le marxisme ne peut vivre qu'à une condition, c'est que le précieux outil que constitue la méthode marxiste passe de génération en génération sans se rouiller, chaque génération s'en servant pour définir le monde où elle vit. C'est ce qu'a compris la génération d'avant-guerre, comme en témoignent la brochure de Lénine sur l'impérialisme et plusieurs ouvrages allemands. Tout cela est malheureusement bien sommaire. Mais nous, depuis la guerre, qu'avons-nous fait à cet égard ? On dirait, à lire la littérature du mouvement ouvrier, qu'il n'y a rien de nouveau depuis Marx et Lénine. Il y a cependant, « sur un sixième du globe », un régime économique tel qu'on n'en a jamais connu ni supposé un semblable ; dans le reste du monde, la monnaie-papier, l'inflation, la part croissante de l'État dans l'économie, la rationalisation et bien d'autres changements sont venus modifier, et peut-être transformer, les rapports économiques ; nous vivons, depuis plus de quatre ans, une crise telle qu'il n'y en a jamais eu de semblable. Que savons-nous sur tout cela ? Pour moi, je ne puis énumérer ces questions sans prendre conscience, avec un amer sentiment de honte, de ma propre ignorance ; et par malheur il n'y a, à ma connaissance, dans la littérature du mouvement ouvrier, rien qui permette de croire qu'il y a, actuellement, des marxistes capables de résoudre ou même de formuler clairement les questions essentielles que pose l'état présent de l'économie. Aussi ne faut-il pas s'étonner que, cinquante ans après la mort de Marx, les marxistes

eux-mêmes traitent en fait la politique comme si c'était un domaine à part, à peu près séparé du domaine des faits économiques. Dans la presse communiste quotidienne, la division en classes, destinée chez Marx à expliquer les phénomènes politiques par les rapports de production, est devenue la source d'une mythologie nouvelle ; la bourgeoisie, notamment, y est une divinité mystérieuse et maléfique, qui suscite les phénomènes dont elle a besoin, et dont les désirs et les ruses expliquent à peu près tout ce qui se passe. La littérature communiste plus sérieuse n'échappe pas entièrement à ce ridicule, et cela même dans les groupements d'opposition, même dans certaines analyses de Trotsky. Et bien entendu, les conceptions politiques, n'étant pas appuyées sur l'économie et ne pouvant pas plus avancer dans le vide qu'un oiseau ne pourrait voler sans la résistance de l'air, sont celles que nous ont léguées l'avant-guerre et la guerre. Le réformisme reste ce qu'il a toujours été ; l'idéologie anarchiste aussi ; les syndicalistes révolutionnaires rêvent à la vieille C.G.T. ; les communistes orthodoxes et oppositionnels se disputent pour savoir qui imite le mieux le parti bolchévik d'avant-guerre. Tous traversent en inconscients cette période si neuve où nous sommes, période qu'aucune des analyses précédemment faites ne permet de définir, et où il semble que les corps soient seuls à vivre, alors que les esprits se meuvent encore dans le monde disparu de l'avant-guerre.

II

La question de la structure sociale se ramène à la question des classes.

Jusqu'ici, dans l'histoire, l'on ne connaît que des sociétés divisées en classes, à l'exception des sociétés tout à fait

primitives, où aucune différenciation ne s'est encore produite. Dès que la production est quelque peu développée, la société se divise en diverses catégories qui s'opposent les unes aux autres, et dont les intérêts diffèrent. L'opposition la plus marquée est celle qui existe entre les non-producteurs et les producteurs, autrement dit entre les exploiteurs et les exploités ; car les non-producteurs consomment nécessairement ce que d'autres produisent, et par suite les exploitent. Le mécanisme de l'exploitation définit la structure sociale de chaque époque. Au reste, il va sans dire qu'une théorie matérialiste ne peut jamais considérer les exploiteurs comme de simples parasites ; dans toute société divisée en classes, l'exploitation du travail d'autrui constitue une fonction sociale, rendue possible et nécessaire par le mécanisme de la production dans cette société. Et une société sans classes ne pourra être réalisée que si l'on obtient une forme de production qui exclue une telle fonction. Au reste, une société quelconque ne se divise jamais simplement en exploiteurs et en exploités, mais en plusieurs classes, dont chacune se définit par son rapport au fait fondamental de l'exploitation.

On connaît, dans l'histoire, trois formes principales de société fondées sur l'exploitation : le régime de l'esclavage, le régime féodal et le régime capitaliste. On ne connaît qu'une forme de société sans exploiteurs, à savoir le communisme primitif, lié à une technique tout à fait arriérée. La question vitale qui se pose pour nous est de savoir si, à un niveau supérieur, avec une technique très développée, une production sans exploitation est de nouveau possible. Pour poser la question d'une manière correcte, il faut savoir étudier scientifiquement, non pas seulement les diverses structures sociales, mais surtout les transformations qui remplacent une structure par une autre.

III

Ce qu'on nomme de nos jours, par un terme qui appellerait bien des éclaircissements, la lutte des classes est, de tous les conflits qui opposent des groupements humains, le plus concret, celui dont l'objectif est le plus sérieux. Pourtant là aussi interviennent parfois des entités purement imaginaires qui empêchent toute action dirigée, qui amènent presque tous les efforts à porter dans le vide, et qui presque seules suscitent le danger de haines inexpiables, de destructions inutiles, peut-être de tueries sans limites. La lutte de ceux qui obéissent contre ceux qui commandent, lorsque le mode de commandement entraîne l'écrasement de la dignité humaine chez ceux d'en bas, est ce qu'il y a au monde de plus légitime, de plus motivé, de plus authentique. Cette lutte a toujours existé, parce que ceux qui commandent tendent toujours, qu'ils le sachent ou non, à fouler aux pieds la dignité humaine au-dessous d'eux ; la fonction de commandement, pour autant qu'elle s'exerce, ne peut pas, sauf cas exceptionnels, respecter l'humanité dans la personne des agents d'exécution. Si elle s'exerce sans aucune résistance, elle en arrive inévitablement à s'exercer comme si les hommes étaient des choses, et encore des choses exceptionnellement souples et maniables ; car l'homme soumis à la menace de mort, qui est en dernière analyse la sanction suprême de toute autorité, peut devenir beaucoup plus maniable que la matière inerte. Aussi longtemps qu'il y aura une hiérarchie sociale, quelle que puisse être d'ailleurs cette hiérarchie, ceux d'en bas devront lutter et lutteront pour ne pas perdre tous les droits d'un être humain. D'autre part, la résistance de ceux d'en haut aux efforts surgis d'en bas, si elle est naturellement moins sympathique, repose du moins sur

des motifs concrets. D'abord, sauf le cas d'une générosité assez rare, les privilégiés préfèrent nécessairement garder intacts leurs privilèges matériels et moraux. Et surtout ceux qui sont investis des fonctions de commandement ont pour mission de défendre l'ordre indispensable à toute vie sociale, et le seul ordre possible à leurs yeux est celui qui existe. Ils ont raison dans une certaine mesure, car jusqu'à ce qu'un nouvel ordre soit établi en fait, personne ne peut affirmer qu'il sera possible ; c'est précisément pourquoi un progrès social petit ou grand n'est possible que si la pression d'en bas est assez forte pour imposer en fait des conditions nouvelles aux rapports sociaux. Il s'établit ainsi continuellement, entre la pression d'en bas et la résistance d'en haut, un équilibre instable qui définit à chaque instant la structure d'une société. Mais la rencontre de ces deux efforts opposés n'est pas une guerre, même s'il arrive que çà ou là il coule un peu de sang. Les colères y sont inévitables, mais non la haine. Elle peut d'un côté ou de l'autre, ou des deux côtés, tourner en extermination ; mais alors c'est qu'elle change de nature, et que les objectifs véritables de la lutte s'effacent de la pensée des hommes, soit qu'un désir aveugle de vengeance paralyse la pensée, soit que l'intervention d'entités vides de sens donne l'illusion, toujours erronée, qu'un équilibre est impossible. Il y a alors catastrophe ; mais de telles catastrophes sont évitables. L'antiquité ne nous a pas seulement légué l'histoire des massacres interminables et inutiles autour de Troie, elle nous a légué aussi l'histoire de l'action énergique et pacifique par laquelle les plébéiens de Rome, sans verser une goutte de sang, sont sortis d'une situation qui touchait à l'esclavage et ont obtenu, comme garantie de leurs droits nouveaux, l'institution des tribuns. C'est exactement de la même manière que les ouvriers français,

par l'occupation pacifique des usines, ont imposé les congés payés, les salaires garantis et les délégués ouvriers.

On ne peut pas énumérer toutes les abstractions vides qui faussent aujourd'hui la lutte sociale, et dont certaines risquent de la faire dégénérer en une guerre civile funeste pour les deux camps. Il y en a trop. On ne peut que prendre un exemple. Ainsi que peuvent avoir dans l'esprit ceux pour qui le mot « capitalisme » représente le mal absolu ? Nous vivons sous un régime qui comporte des formes de contraintes et d'oppression parfois écrasantes ; des inégalités très douloureuses ; des masses de souffrances inutiles. D'autre part, ce régime est économiquement caractérisé par un certain rapport entre la production et la circulation des marchandises, entre la circulation des marchandises et la monnaie. Dans quelle mesure exacte est-ce que ces deux rapports conditionnent les souffrances en question ? Dans quelle mesure ont-elles d'autres causes ? Dans quelle mesure l'établissement de tel ou tel autre système les allégerait-il ou les aggraverait-il ? Si on étudiait le problème ainsi posé, on pourrait peut-être apercevoir approximativement dans quelle mesure le capitalisme est un mal. Comme on reste dans l'ignorance, on rapporte toutes les souffrances qu'on subit ou qu'on constate autour de soi à quelques phénomènes économiques d'ailleurs perpétuellement changeants, et qu'on cristallise arbitrairement en une abstraction impossible à définir. De la même manière, un ouvrier rapporte arbitrairement au patron toutes les souffrances qu'il subit dans l'usine, sans se demander si dans tout autre système de propriété la direction de l'entreprise ne lui infligerait pas encore une partie de ces souffrances ou même n'en aggraverait pas certaines ; pour lui, la lutte « contre le patron » se confond avec la protestation irrépressible de l'être humain accablé

par des conditions de vie trop dures. Dans l'autre camp, une ignorance identique fait assimiler à des fauteurs de désordre tous ceux qui envisagent la fin du capitalisme, parce qu'on ignore dans quelle mesure et à quelle condition les rapports économiques qui constituent actuellement le capitalisme peuvent être légitimement considérés comme nécessaires à l'ordre. Ainsi la lutte entre adversaires et défenseurs du capitalisme est une lutte d'aveugles ; les efforts des lutteurs, d'un côté comme de l'autre, n'embrassent que le vide ; et c'est pourquoi cette lutte risque de devenir impitoyable [5].

La chasse aux entités dans tous les domaines de la vie politique et sociale apparaît ainsi comme une œuvre de salubrité publique. L'effort d'éclaircissement pour dégonfler les causes des conflits imaginaires n'a rien de commun avec celui des endormeurs qui tentent d'étouffer les conflits sérieux. C'est même exactement le contraire. Les beaux parleurs qui, en prêchant la paix internationale, comprennent par cette expression le maintien indéfini du *statu quo* au profit exclusif de l'État français, ceux qui, en recommandant la paix sociale, entendent conserver les privilèges intacts ou du moins subordonner toute modification à la bonne volonté des privilégiés, ceux-là sont les pires ennemis de la paix internationale et civile. Discriminer les oppositions imaginaires et les oppositions réelles, discréditer les abstractions vides et analyser les problèmes concrets, ce serait, si nos contemporains consentaient à un pareil effort intellectuel, diminuer les risques de guerre sans renoncer à la lutte, dont Héraclite disait qu'elle est la condition de la vie.

IV

Le marxisme est la plus haute expression spirituelle de la société bourgeoise. Par lui elle est arrivée à prendre conscience d'elle-même, en lui elle s'est niée elle-même. Mais cette négation à son tour ne pouvait être exprimée que sous une forme déterminée par l'ordre existant, sous une forme de pensée bourgeoise. C'est ainsi que chaque formule de la doctrine marxiste dévoile les caractéristiques de la société bourgeoise, mais en même temps les légitime. À force de développer la critique de l'économie capitaliste, le marxisme a fini par donner de larges fondements aux lois de cette même économie ; l'opposition contre la politique bourgeoise a abouti à revendiquer la possibilité d'accomplir le vieil idéal de la bourgeoisie, cet idéal qu'elle n'a réalisé que d'une manière ambiguë, formelle, purement juridique, mais de l'accomplir en luttant contre elle, d'une manière plus conséquente qu'elle et vraiment concrète ; la doctrine qui devait à l'origine servir à anéantir toutes les idéologies en démasquant les intérêts qu'elles recouvrent s'est transformée elle-même en une idéologie, dont on devait par la suite abuser pour diviniser les intérêts d'une certaine classe de la société bourgeoise.

Ainsi s'est répété le même phénomène qu'au temps où la jeune bourgeoisie avait commencé sa lutte contre la société féodale et ecclésiastique. Elle dut d'abord revêtir son opposition des formes religieuses de cette société elle-même, et, pour combattre l'Église, se réclamer du christianisme primitif. Au cours de sa lutte contre les deux autres ordres, la bourgeoisie prit conscience de former un ordre distinct, et montra ainsi que malgré son opposition contre le régime féodal, elle avait conscience d'en constituer une partie intégrante (exactement comme la

conscience de classe du prolétariat d'aujourd'hui, qui s'est développée pour compenser une tendance non satisfaite à la propriété, manifeste seulement l'état d'esprit bourgeois des prolétaires ; car le fait de penser par classes est précisément propre à la société bourgeoise). La bourgeoisie ne put se libérer de cette idéologie religieuse, ecclésiastique et féodale qu'à mesure que la société féodale tomba en décadence. Mais elle ne fit que purifier la représentation de Dieu des scories qui s'y attachaient depuis le temps de l'économie naturelle ; elle se fit un Dieu sublimé qui n'était plus qu'une Raison transcendante, devançant tous les événements et en déterminant l'orientation. Dans la philosophie de Hegel, Dieu apparaît encore, sous le nom d'« esprit du monde », comme moteur de l'histoire et législateur de la nature. Ce ne fut qu'après avoir accompli sa révolution que la bourgeoisie reconnut en ce Dieu une création de l'homme lui-même, et que l'histoire est l'œuvre propre de l'homme.

C'est Ludwig Feuerbach qui formula clairement cette idée ; mais comment « l'homme » arrive à faire l'histoire, c'est ce qu'il fut incapable d'expliquer. Car d'une juxtaposition d'hommes considérés seulement comme des êtres naturels ne peut sortir qu'un mélange d'actions, mais non pas un développement régulier et ascendant de l'humanité. La découverte première et décisive de Marx consista seulement en ce qu'il s'éleva au-dessus de l'homme abstrait de Feuerbach et commença à chercher l'explication du processus historique dans la coopération des individus, dans l'union et la lutte, dans les « rapports » multiples qui existent *entre* eux. Cependant ce progrès de la pensée est encore à présent acheté, d'un autre point de vue, au prix d'un recul inconscient. Karl Marx n'a pu surmonter l'« être humain » isolé de Feuerbach qu'en ramenant dans

l'histoire, sous le nom de « société », le Dieu que Feuerbach en avait éliminé.

À vrai dire, Marx commence par nous présenter la nouvelle divinité sous une forme inoffensive, comme « ensemble des rapports sociaux », c'est-à-dire comme réunion de toutes les relations individuelles entre hommes concrets et actifs. Il souligne plus d'une fois que ces « rapports » sont bien entendu des produits empiriques de l'activité humaine, que leur « ensemble », si l'on tient absolument à donner un nom spécial aux relations changeantes qui unissent entre eux les hommes actifs, doit être regardé seulement comme un terme abrégé désignant le *résultat* du processus historique. Mais plus Marx analyse profondément le cours de l'histoire et les lois économiques, plus il modifie son point de vue, jusqu'à ce que, d'une manière imprévue, la « collectivité » devienne une hypostase, la *condition* des actions individuelles, une « essence » qui « apparaît » dans l'action et la pensée des hommes et « se réalise » dans leur activité. Elle constitue, à côté du domaine « privé » de l'individualisme bourgeois, un domaine à part, celui du « général », et, en qualité de substance indépendante, est le fondement du premier ; par exemple la valeur d'un produit est déjà déterminée par elle, avant de se « réaliser » dans le prix concret, empirique du marché. Et en régime socialiste aussi, il y aura encore une certaine séparation entre les deux domaines. Qu'on réfléchisse seulement à la formule : « propriété individuelle sur la base d'une possession collective de la terre et des moyens de production », formule qui définit l'ordre économique futur dans un passage connu du *Capital*. La distinction d'une sphère générale et d'une sphère individuelle est ici expressément formulée ; mais la représentation d'une « possession collective » n'est possible que si l'on considère

la « collectivité » comme une substance particulière, planant au-dessus des individus, et agissant à travers eux.

Si l'on conteste tout cela, qu'on examine de près la formule marxiste : l'existence sociale détermine la conscience. Elle contient plus de contradictions que de mots. Étant donné que ce qui est « social » ne peut trouver une existence que dans les esprits humains, « l'existence sociale » est par elle-même déjà conscience, elle ne peut déterminer en outre une conscience qu'il resterait d'ailleurs à définir. Poser ainsi une « existence sociale » comme un facteur de détermination particulier, séparé de notre conscience, caché on ne sait où, c'est en faire une hypostase ; et c'est en plus un bel exemple de l'inclination de Marx au dualisme. Mais si l'on veut considérer cette énigmatique « existence » comme un élément des rapports *entre* les hommes, et qui dépend de certaines institutions, telles que l'argent, on verra tout de suite clairement que cet élément ne joue que comme *résultat* d'actes conscients accomplis par des individus, et par suite dépend de la conscience, loin de la déterminer. De plus, si Marx, contrairement à tous les penseurs qui l'ont précédé, juge nécessaire de mettre à part une forme particulière de l'existence, qu'il nomme sociale, c'est donc qu'il l'oppose tacitement au reste de l'existence, à savoir la nature.

Sur le livre de Lénine « Matérialisme et Empiriocriticisme »

Cet ouvrage, le seul qu'ait publié Lénine sur des questions de pure philosophie, est dirigé contre Mach et contre les disciples, avoués ou non, qu'il avait en 1908 dans les rangs de la social-démocratie, et surtout de la social-démocratie russe ; le plus connu était Bogdanov[6]. Lénine y examine en détail les doctrines de ses adversaires, doctrines qui tentaient toutes, avec plus ou moins de raffinements, de résoudre le problème de la connaissance en supprimant la notion d'un objet extérieur à la pensée ; il montre qu'elles se ramènent au fond, une fois dépouillées de leur phraséologie prétentieuse, à l'idéalisme de Berkeley, c'est-à-dire à la négation du monde extérieur ; il leur oppose le matérialisme de Marx et d'Engels. Dans cette polémique, qui l'écartait de ses préoccupations habituelles, Lénine a manifesté une fois de plus sa puissance de travail, son goût de la documentation sérieuse. L'intérêt de la discussion est facile à comprendre : on ne peut se réclamer du « socialisme scientifique » si l'on n'a pas une notion nette de ce qu'est

la science, si par suite on n'a pas posé en termes clairs le problème de la connaissance, des rapports entre la pensée et son objet. Cependant l'ouvrage de Lénine est presque aussi ennuyeux et même presque aussi peu instructif que n'importe quel manuel de philosophie. Cela tient en partie à la médiocrité des adversaires auxquels Lénine s'attaque, mais surtout à la méthode même de Lénine.

Lénine a étudié la philosophie d'abord en 1899, étant en Sibérie, puis en 1908, lorsqu'il préparait le livre en question pour un but bien déterminé, à savoir pour réfuter les théoriciens du mouvement ouvrier qui voulaient s'écarter du matérialisme d'Engels. C'est une méthode bien caractéristique que celle qui consiste à réfléchir pour réfuter, la solution étant donnée avant la recherche. Et par quoi pouvait donc être donnée cette solution ? Par le Parti, comme elle est donnée, pour le catholique, par l'Église. Car « la théorie de la connaissance, tout comme l'économie politique, est, dans notre société contemporaine, une science de *parti* ». À vrai dire on ne peut nier qu'il n'y ait un rapport étroit entre la culture théorique et la division de la société en classes. Toute société oppressive donne naissance à une conception fausse des rapports de l'homme et de la nature, du seul fait que seuls y sont en contact direct avec la nature les exploités, c'est-à-dire ceux qui sont exclus de la culture théorique, privés du droit et de la possibilité de s'exprimer ; et inversement la conception fausse ainsi formée tend à faire durer l'oppression, dans la mesure où elle fait apparaître comme légitime cette séparation de la pensée et du travail. En ce sens on peut dire de tel système philosophique, de telle conception de la science qu'ils sont réactionnaires ou bourgeois. Mais ce n'est pas ainsi que semble l'entendre Lénine. Il ne dit pas : telle conception déforme le véritable rapport de l'homme

avec le monde, donc elle est réactionnaire ; mais : telle conception s'écarte du matérialisme, mène à l'idéalisme, donne des arguments à la religion, elle est réactionnaire, donc fausse. Il ne s'agit pas du tout pour lui de voir clair dans sa propre pensée, mais uniquement de maintenir intactes les traditions philosophiques sur lesquelles vivait le Parti. Une telle méthode de pensée n'est pas celle d'un homme libre. Comment pourtant Lénine aurait-il pu réfléchir autrement ? Du moment qu'un parti se trouve cimenté non seulement par la coordination des actions, mais aussi par l'unité de la doctrine, il devient impossible à un bon militant de penser autrement qu'en esclave. Il est facile dès lors de se représenter comment peut se conduire un tel parti, une fois au pouvoir. Le régime étouffant qui pèse en ce moment sur le peuple russe était déjà impliqué en germe dans l'attitude de Lénine vis-à-vis de sa propre pensée. Longtemps avant de ravir la liberté de pensée à la Russie tout entière, le parti bolchévik l'avait déjà enlevée à son propre chef.

Marx, heureusement, s'y prenait autrement pour réfléchir. Malgré bien des polémiques qui n'ajoutent rien à sa gloire, il cherchait plutôt à mettre de l'ordre dans sa propre pensée qu'à réduire en poudre ses adversaires ; et il avait appris de Hegel qu'au lieu de réfuter les conceptions incomplètes il vaut mieux les « surmonter en les conservant ». Aussi la pensée de Marx diffère-t-elle sensiblement de celle des marxistes, sans en excepter Engels, et nulle part autant que dans la solution du problème dont s'occupe ici Lénine, à savoir le problème de la connaissance et, plus généralement, des rapports de la pensée et du monde.

Pour expliquer comment il peut se faire que la pensée connaisse le monde, on peut ou représenter le monde comme une simple création de la pensée, ou représenter

la pensée comme un des produits du monde, produit qui, par un hasard inexplicable, en constituerait aussi l'image ou le reflet. Lénine pose que toute philosophie doit se ramener, au fond, à l'une de ces deux conceptions, et opte, bien entendu, pour la seconde. Il cite la formule d'Engels selon laquelle la pensée et la conscience « sont des produits du cerveau humain, étant, en fin de compte, des produits de la nature » ; de sorte que « les produits du cerveau humain étant, en fin de compte, des produits de la nature, loin d'être en contradiction avec l'ensemble de la nature, y correspondent » ; et il répète à satiété que cette correspondance consiste en ce que les produits du cerveau humain sont, apparemment grâce à la Providence, les photographies, les images, les reflets de la nature. Comme si les Pensées d'un fou n'étaient pas, au même titre, des « produits de la nature » ! Or, les deux conceptions entre lesquelles Lénine veut nous contraindre à choisir procèdent toutes deux de la même méthode ; pour mieux résoudre le problème, elles en suppriment l'un des deux termes. L'une supprime le monde, objet de la connaissance, l'autre l'esprit, sujet de la connaissance ; toutes deux ôtent à la connaissance toute signification. Si l'on veut, non pas bâtir une théorie, mais se rendre compte de la condition où l'homme se trouve réellement placé, on ne se demandera pas comment il peut se faire que le monde soit connu, mais comment, en fait, l'homme connaît le monde ; et l'on devra reconnaître l'existence et d'un monde qui dépasse la pensée, et d'une pensée qui, loin de refléter passivement le monde, s'exerce sur lui à la fois pour le connaître et pour le transformer. C'est ainsi que pensait Descartes, dont il est significatif que Lénine, dans ce livre, ne mentionne même pas le nom ; c'est ainsi également, on ne peut en douter, que pensait Marx.

On objectera sans doute que Marx ne s'est jamais dit en désaccord avec la doctrine exposée par Engels dans ses ouvrages philosophiques, qu'il a lu *l'Anti-Dühring* en manuscrit et l'a approuvé ; mais cela signifie seulement que Marx n'a jamais pris le temps de réfléchir à ces problèmes assez pour prendre conscience de ce qui le séparait d'Engels. Toute l'œuvre de Marx est imprégnée d'un esprit incompatible avec le matérialisme grossier d'Engels et de Lénine. Jamais il ne considère l'homme comme étant une simple partie de la nature, mais toujours comme étant aussi, du fait qu'il exerce une activité libre, un terme antagoniste vis-à-vis de la nature. Dans une étude sur Spinoza, il reproche expressément à celui-ci de confondre l'homme avec la nature qui le contient, au lieu de les opposer. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, il écrit : « Le défaut principal de toutes les doctrines matérialistes qui ont été formées jusqu'à ce jour, y compris celle de Feuerbach, consiste en ce que le réel, le sensible, ne sont conçus que sous la forme de l'objet, de la contemplation, et non comme activité humaine sensible, comme *praxis*, d'une manière subjective. C'est pourquoi le côté actif a été développé, d'une manière abstraite, il est vrai, en opposition avec le matérialisme, par l'idéalisme — qui, bien entendu, ne connaît pas l'activité réelle, sensible, comme telle. » Bien que ces formules soient obscures, elles disent du moins clairement qu'il s'agit de faire une synthèse de l'idéalisme et du matérialisme, synthèse où soit sauvegardée une opposition radicale entre la nature passive et l'activité humaine. À vrai dire Marx refuse de concevoir une pensée pure qui s'exercerait hors de toute prise de contact avec la nature ; mais il n'y a rien de commun entre une doctrine qui fait de l'homme tout entier un simple produit de la nature, de la pensée un simple reflet, et une conception qui

montre la réalité apparaissant au contact de la pensée et du monde, dans l'acte par lequel l'homme pensant prend possession du monde. C'est selon cette conception qu'il faut interpréter le matérialisme historique, qui signifie, comme Marx l'explique longuement dans son *Idéologie allemande*, que les pensées formées par les hommes dans des conditions techniques, économiques et sociales déterminées répondent à la manière dont ils agissent sur la nature en produisant leurs propres conditions d'existence. C'est de cette conception enfin qu'il faut tirer la notion même de la révolution prolétarienne ; car l'essence même du régime capitaliste consiste, comme l'a montré Marx avec force, en un « renversement du rapport entre le sujet et l'objet », renversement constitué par la subordination du sujet à l'objet, du « travailleur aux conditions matérielles du travail » ; et la révolution ne peut avoir d'autre sens que de restituer au sujet pensant le rapport qu'il doit avoir avec la matière, en lui rendant la domination qu'il a pour fonction d'exercer sur elle.

Il n'est nullement surprenant que le parti bolchévik, dont l'organisation même a toujours reposé sur la subordination de l'individu, et qui, une fois au pouvoir, devait asservir le travailleur à la machine tout autant que le capitalisme, ait adopté pour doctrine le matérialisme naïf d'Engels plutôt que la philosophie de Marx. Il n'est pas étonnant non plus que Lénine s'en soit tenu à une méthode purement polémique, et ait mieux aimé embarrasser ses adversaires dans toutes sortes de difficultés, plutôt que de montrer comment sa théorie matérialiste aurait évité des difficultés analogues. Une citation de *l'Anti-Dühring* remplace pour lui toutes les analyses ; mais ce n'est pas en parlant avec mépris des « erreurs depuis longtemps réfutées de Kant » qu'il peut empêcher la *Critique de*

la Raison pure de demeurer, malgré ses lacunes, bien autrement instructive que *l'Anti-Dühring* pour quiconque veut réfléchir sur le problème de la connaissance. Et l'on ne peut que rire lorsqu'on le voit, lui qui a constamment invoqué le « matérialisme dialectique » comme une doctrine complète et susceptible de tout résoudre, avouer, dans un fragment concernant la dialectique, qu'on ne s'est occupé encore que de vulgariser la dialectique, et non d'en vérifier la justesse par l'histoire des sciences.

Un tel ouvrage est une marque bien affligeante de la carence du mouvement socialiste dans le domaine de la théorie pure. Et l'on ne peut s'en consoler en se disant que l'action sociale et politique importe plus que la philosophie ; la révolution doit être une révolution intellectuelle autant que sociale, et la spéculation purement théorique y a sa tâche, dont elle ne peut se dispenser sous peine de rendre tout le reste impossible. Tous les révolutionnaires authentiques ont compris que la révolution implique la diffusion des connaissances dans la population tout entière. Il y a là-dessus accord complet entre Blanqui, qui juge le communisme impossible avant qu'on n'ait partout répandu « les lumières », Bakounine, qui voulait voir la science, selon son admirable formule, « ne faire qu'un avec la vie réelle et immédiate de tous les individus », et Marx, pour qui le socialisme devait être avant tout l'abolition de la « dégradante division du travail en travail intellectuel et travail manuel ». Cependant l'on ne semble pas avoir compris quelles sont les conditions d'une telle transformation. Envoyer tous les citoyens au lycée et à l'université jusqu'à dix-huit ou vingt ans serait un remède faible, ou pour mieux dire nul, à l'état de choses dont nous souffrons. S'il s'agissait simplement de vulgariser la science telle que nos savants nous l'ont faite, ce serait chose facile ;

mais de la science actuelle on ne peut rien vulgariser, si ce n'est les résultats, obligeant ainsi ceux que l'on a l'illusion d'instruire à croire sans savoir. Quant aux méthodes, qui constituent l'âme même de la science, elles sont par leur essence même impénétrables aux profanes, et par suite aussi aux savants eux-mêmes, dont la spécialisation fait toujours des profanes en dehors du domaine très restreint qui leur est propre. Ainsi, comme le travailleur, dans la production moderne, doit se subordonner aux conditions matérielles du travail, de même la pensée, dans l'investigation scientifique, doit de nos jours se subordonner aux résultats acquis de la science ; et la science, qui devait faire clairement comprendre toutes choses et dissiper tous les mystères, est devenue elle-même le mystère par excellence, au point que l'obscurité, voire même l'absurdité, apparaissent aujourd'hui, dans une théorie scientifique, comme un signe de profondeur. La science est devenue la forme la plus moderne de la conscience de l'homme qui ne s'est pas encore retrouvé ou s'est de nouveau perdu, selon la belle formule de Marx concernant la religion. Et sans doute la science actuelle est-elle bien propre à servir de théologie à notre société de plus en plus bureaucratique, s'il est vrai, comme l'écrivait Marx dans sa jeunesse, que « l'âme universelle de la bureaucratie est le secret, le mystère, à l'intérieur d'elle-même par la hiérarchie, vis-à-vis de l'extérieur par son caractère de corps fermé ». Plus généralement tout privilège, et par suite toute oppression, a pour condition l'existence d'un savoir essentiellement impénétrable aux masses travailleuses qui se trouvent ainsi obligées de croire comme elles sont contraintes d'obéir. La religion, de nos jours, ne suffit pas à remplir ce rôle, et la science lui a succédé. Aussi la belle formule de Marx concernant la critique de la religion comme condition

de toute critique doit-elle être étendue aussi à la science moderne. Le socialisme ne sera même pas concevable tant que la science n'aura pas été dépouillée de son mystère.

Descartes avait cru autrefois avoir fondé une science sans mystère, c'est-à-dire une science où il y aurait assez d'unité et de simplicité dans la méthode pour que les parties les plus compliquées soient seulement plus longues et non pas plus difficiles à comprendre que les parties les plus simples ; où chacun pourrait par suite comprendre comment ont été trouvés les résultats mêmes auxquels il n'a pas eu le temps de parvenir ; où chaque résultat serait donné avec la méthode qui a conduit à le découvrir, de manière que chaque écolier ait le sentiment d'inventer à nouveau la science. Le même Descartes avait formé le projet d'une École des Arts et Métiers où chaque artisan apprendrait à se rendre pleinement compte des fondements théoriques de son propre métier ; il se montrait ainsi plus socialiste, sur le terrain de la culture, que n'ont été tous les disciples de Marx. Cependant il n'a accompli ce qu'il voulait que dans une très faible mesure, et s'est même trahi lui-même, par vanité, en publiant une *Géométrie* volontairement obscure. Après lui, il ne s'est guère trouvé de savants pour chercher à saper leurs propres privilèges de caste. Quant aux intellectuels du mouvement ouvrier, ils n'ont pas songé à s'attaquer à une tâche aussi indispensable ; tâche écrasante, il est vrai, qui implique une révision critique de la science tout entière, et surtout de la mathématique, où la quintessence du mystère s'est réfugiée ; mais tâche clairement posée par la notion même du socialisme, et dont l'accomplissement, indépendant des conditions extérieures et de la situation du mouvement ouvrier, dépend seulement de ceux qui oseront l'entreprendre ; au reste si importante qu'un pas fait dans cette voie serait

plus utile peut-être à l'humanité et au prolétariat que bien des victoires partielles dans le domaine de l'action. Mais les théoriciens du mouvement socialiste, quand ils quittent le domaine de l'action pratique ou cette agitation vaine au milieu des tendances, fractions et sous-fractions qui leur donne l'illusion d'agir, ne songent nullement à saper les privilèges de la caste intellectuelle ; loin de là, ils élaborent une doctrine compliquée et mystérieuse qui sert de soutien à l'oppression bureaucratique au sein du mouvement ouvrier. En ce sens la philosophie est bien, comme le dit Lénine, une affaire de parti.

Y a-t-il une doctrine marxiste ?

Beaucoup de gens se déclarent ou adversaires, ou partisans, ou partisans mitigés de la doctrine marxiste[7]. On ne pense guère à se demander : Marx avait-il une doctrine ? On n'imagine pas qu'une chose qui a excité tant de controverses puisse ne pas exister. Pourtant le cas est fréquent. La question vaut la peine d'être posée et examinée. Après un examen attentif, il y a peut-être lieu de répondre négativement.

On est généralement d'accord pour dire que Marx est matérialiste. Il ne l'a pas toujours été. Dans sa jeunesse, il était parti pour élaborer une philosophie du travail dans un esprit très proche au fond de celui de Proudhon. Une philosophie du travail n'est pas matérialiste. Elle dispose tous les problèmes relatifs à l'homme autour d'un acte qui, constituant une prise directe et réelle sur la matière, enferme la relation de l'homme avec le terme antagoniste. Le terme antagoniste, c'est la matière. L'homme n'y est pas ramené, il y est opposé.

Dans cette voie, le jeune Marx n'a même pas commencé l'ébauche d'une ébauche. Il n'a guère fourni que quelques indications. Proudhon, de son côté, a seulement jeté quelques éclairs parmi beaucoup de fumée. Une telle philosophie reste à faire. Elle est peut-être indispensable. Elle est peut-être plus particulièrement un besoin de cette époque-ci. Plusieurs signes montrent qu'au siècle dernier il s'en préparait un embryon. Mais il n'en est rien sorti. Peut-être est-ce une création réservée à notre siècle.

Marx a été arrêté jeune encore par un accident très fréquent au XIX^e^ siècle ; il s'est pris au sérieux. Il a été saisi d'une sorte d'illusion messianique qui lui a fait croire qu'un rôle décisif lui était réservé pour le salut du genre humain. Dès lors il ne pouvait pas conserver la capacité de penser au sens complet du mot. La philosophie du travail qui germait en lui, il l'a abandonnée, quoiqu'il ait continué, mais de plus en plus rarement avec le temps, à mettre çà et là dans ses écrits des formules qui s'en inspiraient. Étant hors d'état d'élaborer une doctrine, il a pris les deux croyances les plus courantes à son époque, l'une et l'autre pauvres, sommaires, médiocres, et de plus impossibles à penser ensemble. L'une est le scientisme, l'autre le socialisme utopique.

Pour les adopter ensemble, il leur a donné une unité fictive au moyen de formules qui, si on leur demande leur signification, n'en révèlent en fin de compte aucune, sinon un état sentimental. Mais quand un auteur choisit les mots habilement, le lecteur a rarement l'impolitesse de poser une telle question. Moins une formule a de signification, plus épais est le voile qui couvre les contradictions illégitimes d'une pensée.

Ce n'est pas, bien entendu, que Marx ait jamais eu l'intention de tromper le public. Le public qu'il avait besoin de tromper pour pouvoir vivre, c'était lui-même.

C'est pourquoi il a entouré le fond de sa conception de nuages métaphysiques qui, lorsqu'on les regarde fixement pendant un certain temps, deviennent transparents, mais se révèlent vides.

Mais ces deux systèmes qu'il a pris tout faits, il ne leur a pas seulement fabriqué une liaison fictive, il les a aussi repensés. Son esprit, d'une portée inférieure à ce qu'exige la mise au jour d'une doctrine, était capable d'idées de génie. Il y a dans son œuvre des fragments compacts, inaltérables de vérité, qui ont naturellement leur place dans toute doctrine vraie. C'est ainsi qu'ils ne sont pas seulement compatibles avec le christianisme, mais infiniment précieux pour lui. Ils doivent être repris à Marx. C'est d'autant plus facile que ce qu'on nomme aujourd'hui le marxisme, c'est-à-dire le courant de pensée qui se réclame de Marx, n'en fait aucun usage. La vérité est trop dangereuse à toucher. C'est un explosif.

Le scientisme du XIX^e siècle était la croyance que la science de l'époque, au moyen d'un simple développement dans des directions déjà définies par les résultats obtenus, fournirait une réponse certaine à tous les problèmes susceptibles de se poser aux hommes, sans exception. Ce qui s'est passé en fait, c'est qu'après avoir pris un peu d'expansion la science elle-même a craqué. Celle qui est en faveur aujourd'hui, bien qu'elle dérive de celle-là, est une autre science. Celle du XIX^e siècle a été déposée respectueusement au musée avec l'étiquette : science classique.

Elle était bien construite, simple et homogène. La mécanique y était reine. La physique en était le centre. Comme c'était la branche qui avait obtenu de loin les résultats les plus brillants, elle influençait naturellement beaucoup toutes les autres études. L'idée d'étudier

l'homme comme le physicien étudie la matière inerte devait dès lors s'imposer, et était effectivement très répandue. Mais on ne pensait guère à l'homme que comme individu. La matière était dès lors la chair ; ou bien on s'efforçait de définir un équivalent psychologique de l'atome. Ceux qui réagissaient contre cette obsession de l'individu étaient aussi en réaction contre le scientisme.

Marx le premier, et sauf erreur le seul — car on n'a pas continué ses recherches — a eu la double pensée de prendre la société comme fait humain fondamental et d'y étudier, comme le physicien dans la matière, les rapports de force.

C'est là une idée de génie, au sens complet du mot. Ce n'est pas une doctrine. C'est un instrument d'étude, de recherche, d'exploration et peut-être de construction pour toute doctrine qui ne risque pas de tomber en poussière au contact d'une vérité.

Marx, ayant eu cette idée, s'est empressé de la rendre stérile, autant qu'il dépendait de lui, en plaquant dessus le misérable scientisme de son époque. Ou plutôt Engels, qui lui était très inférieur et le savait, a fait pour lui cette opération ; mais Marx l'a couverte de son autorité. Il en est résulté un système d'après lequel les rapports de force qui définissent la structure sociale déterminent entièrement et le destin et les pensées des hommes. Un tel système est impitoyable. La force y est tout ; il ne laisse aucune espérance pour la justice. Il ne laisse même pas l'espérance de la concevoir dans sa vérité, puisque les pensées ne font que refléter les rapports de force.

Mais Marx était un cœur généreux. Le spectacle de l'injustice le faisait réellement, on peut dire charnellement souffrir. Cette souffrance était assez intense pour l'empêcher de vivre s'il n'avait eu l'espoir d'un règne prochain

et terrestre de la justice intégrale. Pour lui comme pour beaucoup, le besoin était la première des évidences.

La plupart des êtres humains ne mettent pas en doute la vérité d'une pensée sans laquelle littéralement ils ne pourraient pas vivre. Arnolphe ne mettait pas en doute la fidélité d'Agnès. Le choix suprême pour toute âme est peut-être ce choix entre la vérité et la vie. Qui veut préserver sa vie la perdra. Cette sentence serait légère si elle touchait seulement ceux qui en aucune circonstance n'acceptent de mourir. Ils sont en somme assez rares. Elle devient terrible quand elle est appliquée à ceux qui refusent de perdre, fussent-elles fausses, les pensées sans lesquelles ils se sentent hors d'état de vivre.

La conception courante de la justice au temps de Marx était celle du socialisme qu'il a lui-même nommé utopique. Elle était très pauvre en effort de pensée, mais comme sentiment elle était généreuse et humaine, voulant la liberté, la dignité, le bien-être, le bonheur et tous les biens possibles pour tous. Marx l'a adoptée. Il a seulement tenté de la rendre plus précise, et y a ajouté ainsi des idées intéressantes, mais rien qui soit vraiment de premier ordre.

Ce qu'il a changé, c'est le caractère de l'espérance. Une probabilité fondée sur le progrès humain ne pouvait lui suffire. À son angoisse il fallait une certitude. On ne fonde pas une certitude sur l'homme. Si le XVIII^e^ siècle a eu par moments cette illusion — et il ne l'a eue que par moments — les convulsions de la Révolution et de la guerre avaient été assez atroces pour y remédier.

Dans les siècles antérieurs, les gens qui avaient besoin d'une certitude l'appuyaient sur Dieu. La philosophie du XVIII^e^ siècle et les merveilles de la technique avaient semblé porter l'homme tellement haut que l'habitude s'en était perdue. Mais ensuite, l'insuffisance radicale de

tout ce qui est humain étant redevenue sensible, on eut besoin de chercher un support. Dieu était démodé. On prit la matière. L'homme ne peut pas supporter plus d'un moment d'être seul à vouloir le bien. Il lui faut un allié tout-puissant. Si l'on ne croit pas à la toute-puissance lointaine, silencieuse, secrète d'un esprit, il ne reste que la toute-puissance évidente de la matière.

C'est là l'absurdité inévitable de tout matérialisme. Si le matérialiste pouvait écarter tout souci du bien, il serait parfaitement cohérent. Mais il ne peut pas. L'être même de l'homme n'est pas autre chose qu'un effort perpétuel vers un bien ignoré. Et le matérialiste est un homme. C'est pourquoi il ne peut pas s'empêcher de finir par regarder la matière comme une machine à fabriquer du bien.

La contradiction essentielle dans la vie humaine, c'est que l'homme ayant pour être même l'effort vers le bien est en même temps soumis dans son être tout entier, dans sa pensée comme dans sa chair, à une force aveugle, à une nécessité absolument indifférente au bien. C'est ainsi ; et c'est pourquoi aucune pensée humaine ne peut échapper à la contradiction. Loin que la contradiction soit toujours un critérium d'erreur, elle est quelquefois un signe de vérité. Platon le savait. Mais on peut distinguer les cas. Il y a un usage légitime et un usage illégitime de la contradiction.

L'usage illégitime consiste à accoupler des pensées incompatibles comme si elles étaient compatibles. L'usage légitime consiste, d'abord, quand deux pensées incompatibles se présentent à l'esprit, à épuiser toutes les ressources de l'intelligence pour essayer d'éliminer au moins l'une des deux. Si c'est impossible, si elles s'imposent l'une et l'autre, il faut alors reconnaître la contradiction comme un fait. Puis il faut s'en servir comme d'un outil à deux

branches, comme d'une pince, pour entrer par elle en contact direct avec le domaine transcendant de la vérité inaccessible aux facultés humaines. Le contact est direct, quoiqu'il se fasse par un intermédiaire, de même que le sens du toucher est directement affecté par les rugosités d'une table sur laquelle on promène, non pas la main, mais un crayon. Ce contact est réel, quoique étant au nombre des choses qui par nature sont impossibles, car il s'agit d'un contact entre l'esprit et ce qui n'est pas pensable. Il est surnaturel, mais réel.

Cet usage légitime de la contradiction comme passage au transcendant a un équivalent, pour ainsi dire une image, très fréquent dans la mathématique. Il joue un rôle essentiel dans le dogme chrétien, comme on peut s'en rendre compte au sujet de la Trinité, de l'Incarnation ou de tout autre exemple. Il en est de même dans d'autres traditions. Il y a là peut-être un critérium pour discerner les traditions religieuses et philosophiques authentiques.

C'est surtout la contradiction essentielle, la contradiction entre le bien et la nécessité, ou celle équivalente entre la justice et la force, dont l'usage constitue un critérium. Le bien et la nécessité, comme l'a dit Platon, sont séparés par une distance infinie. Ils n'ont rien en commun. Ils sont totalement autres. Quoique nous soyons contraints de leur assigner une unité, cette unité est un mystère ; elle demeure pour nous un secret. La contemplation de cette unité inconnue est la vie religieuse authentique.

Fabriquer un équivalent fictif, erroné de cette unité, qui serait saisissable pour les facultés humaines, c'est le fond des formes inférieures de la vie religieuse. À toute forme authentique de la vie religieuse correspond une forme inférieure, qui s'appuie en apparence sur la même doctrine, mais ne la comprend pas. Mais la réciproque n'est pas

vraie. Il y a des manières de penser qui ne sont compatibles qu'avec une vie religieuse de qualité inférieure.

À cet égard le matérialisme tout entier, en tant qu'il attribue à la matière la fabrication automatique du bien, est à classer parmi les formes inférieures de la vie religieuse. Cela se vérifie même pour les économistes bourgeois du XIX^e siècle, les apôtres du libéralisme, qui ont un accent véritablement religieux quand ils parlent de la production. Cela se vérifie bien plus encore pour le marxisme. Le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot. Il a notamment en commun avec toutes les formes inférieures de la vie religieuse le fait d'avoir été continuellement utilisé, selon la parole si juste de Marx, comme un opium du peuple.

Au reste une spiritualité comme celle de Platon n'est séparée du matérialisme que par une nuance, un infiniment petit. Il dit, non pas que le bien est un produit automatique de la nécessité, mais que l'Esprit domine la nécessité par la persuasion ; il lui persuade de faire tourner vers le bien la plupart des choses qui se produisent ; et la nécessité est vaincue par cette sage persuasion. De même Eschyle disait : « Dieu ne s'arme d'aucune violence. Tout ce qui est divin est sans effort. Demeurant en haut, sa sagesse parvient de là néanmoins à opérer, de son siège pur. » La même pensée se trouve en Chine, en Inde, dans le christianisme. Elle est exprimée par la première ligne du *Pater*, qu'il vaudrait mieux traduire : « Notre Père, celui des cieux » ; et plus encore par la merveilleuse parole : « Votre Père qui est dans le secret. »

La part du surnaturel ici-bas, c'est le secret, le silence, l'infiniment petit. Mais l'opération de cet infiniment petit est décisive. Proserpine croyait ne s'engager à rien quand, moitié contrainte, moitié séduite, elle a consenti à manger un

seul grain de grenade ; mais dès cet instant, pour toujours, l'autre monde a été son royaume et sa patrie. Une perle dans un champ n'est guère visible. Le grain de sénevé est la plus petite des graines…

L'opération décisive de l'infiniment petit est un paradoxe ; l'intelligence humaine a du mal à la reconnaître ; mais la nature, qui est un miroir des vérités divines, en présente partout des images. Ainsi les catalyseurs, les bactéries, les ferments. Par rapport à un corps solide, un point est un infiniment petit. Pourtant, dans chaque corps, il est un point qui l'emporte sur la masse entière, de sorte que si ce point est soutenu, le corps ne tombe pas. La clef de voûte porte d'en haut tout un édifice. Archimède disait : « Donne-moi un point d'appui et je soulèverai le monde. » La présence muette du surnaturel ici-bas est ce point d'appui. C'est pourquoi, dans les premiers siècles, on comparait la Croix à une balance.

Si une île tout à fait séparée n'avait jamais été peuplée que d'aveugles, la lumière serait pour eux ce qu'est pour nous le surnaturel. On est tenté de croire d'abord que pour eux elle ne serait rien, qu'en faisant à leur usage une physique d'où toute théorie de la lumière soit absente on leur donnerait une explication complète de leur monde. Car la lumière ne heurte pas, ne pousse pas, ne pèse pas, n'est pas mangée. Pour eux, elle est absente. Mais on ne peut pas la laisser hors du compte. Par elle seule les arbres et les plantes montent vers le ciel malgré la pesanteur. Par elle seule mûrissent les graines, les fruits et tout ce qu'on mange.

En assignant au bien et à la nécessité une unité transcendante, on donne au problème humain essentiel une solution incompréhensible, surtout lorsqu'on y ajoute, comme il est indispensable, la croyance plus incompréhensible encore qu'il se communique quelque chose de

cette unité transcendante à ceux qui, sans la comprendre, sans pouvoir faire à son égard aucun usage ni de leur intelligence ni de leur volonté, la contemplent avec amour et désir.

Ce qui échappe aux facultés humaines ne peut être, par définition, ni vérifié ni réfuté. Mais il en procède des conséquences qui sont situées au niveau d'au-dessous, dans le domaine accessible à nos facultés ; ces conséquences peuvent être soumises à une vérification. En fait cette épreuve réussit. Une seconde vérification indirecte est constituée par le consentement universel. En apparence l'extrême variété des religions et des philosophies indiquerait que cette preuve n'existe pas ; cette considération a même conduit beaucoup d'esprits au scepticisme. Mais un examen plus attentif montre que, excepté dans les pays qui ont subordonné leur vie spirituelle à l'impérialisme, toute religion porte en son centre secret une doctrine mystique ; et quoique les doctrines mystiques diffèrent entre elles, elles sont non pas simplement semblables, mais absolument identiques en un certain nombre de points essentiels. Une troisième vérification indirecte, c'est l'expérience intérieure. C'est une preuve indirecte, même pour ceux qui font l'expérience, en ce sens que c'est une expérience qui échappe à leurs facultés ; ils n'en saisissent que l'apparence extérieure et le savent. Pourtant ils en savent aussi la signification. Il y a, tout au long des siècles passés, un très petit nombre d'êtres humains, évidemment incapables, non seulement de mensonge, mais aussi d'autosuggestion, dont le témoignage en cette matière est décisif.

Ces trois preuves sont peut-être les seules possibles ; mais elles suffisent. On peut y ajouter l'équivalent d'une preuve par l'absurde en examinant les autres solutions,

celles qui fabriquent pour le bien et la nécessité une unité fictive au niveau des facultés humaines. Elles ont des conséquences absurdes, et dont l'absurdité est vérifiable à la fois par le raisonnement et par l'expérience.

Parmi toutes ces solutions insuffisantes, les meilleures de loin, les plus utilisables, les seules peut-être qui contiennent des fragments de vérité pure, sont les solutions matérialistes. Le matérialisme rend compte de tout, à l'exception du surnaturel. Ce n'est pas une petite lacune, car dans le surnaturel tout est contenu et infiniment dépassé. Mais si l'on ne tient pas compte du surnaturel, on a raison d'être matérialiste. Cet univers, avec le surnaturel en moins, n'est que matière. En le décrivant seulement comme matière, on saisit une parcelle de vérité. En le décrivant comme une combinaison de matière et de forces spécifiquement morales qui appartiendraient à ce monde, qui seraient au niveau de la nature, on fausse tout. C'est pourquoi, pour un chrétien, les écrits de Marx sont bien plus précieux que ceux, par exemple, de Voltaire et des Encyclopédistes, qui trouvaient moyen d'être athées sans être matérialistes. Ils étaient athées, non pas simplement en ce sens qu'ils excluaient plus ou moins nettement la notion d'un Dieu personnel, ce qui est le cas pour certaines sectes bouddhistes qui malgré cela se sont élevées jusqu'à la vie mystique, mais en ce sens qu'ils excluaient tout ce qui n'est pas de ce monde. Ils croyaient, les naïfs, que la justice est de ce monde. C'est là l'illusion extrêmement dangereuse enfermée dans ce qu'on nomme les principes de 1789, la foi laïque, et ainsi de suite.

Parmi toutes les formes de matérialisme, l'œuvre de Marx contient une indication extrêmement précieuse, quoiqu'il n'en ait guère fait un usage réel, et ses adhérents encore bien moins. C'est la notion de matière non physique.

Marx, regardant avec raison la société comme étant en ce monde le fait humain primordial, n'a fait attention qu'à la matière sociale ; mais on peut considérer de même, en second lieu, la matière psychologique ; il y a plusieurs courants en ce sens dans la psychologie moderne, quoique, sauf erreur, la notion n'en ait pas été formulée. Un certain nombre de préjugés courants empêche qu'elle le soit.

L'idée est celle-ci ; elle est indispensable à toute doctrine solide ; elle est centrale. Il y a sous tous les phénomènes d'ordre moral, soit collectifs, soit individuels, quelque chose d'analogue à la matière proprement dite. Quelque chose d'analogue ; non pas la matière elle-même. C'est pourquoi les systèmes que Marx classait dans ce qu'il nommait le matérialisme mécanique, avec une nuance de mépris justifié, systèmes qui cherchent à expliquer toute la pensée humaine par un mécanisme physiologique, ne sont que niaiserie. Les pensées sont soumises à un mécanisme qui leur est propre. Mais c'est un mécanisme. Quand nous pensons la matière, nous pensons un système mécanique de forces soumises à une aveugle et rigoureuse nécessité. Il en est de même pour cette matière non tangible qui est la substance de nos pensées. Seulement il est très difficile d'y saisir la notion de force et de concevoir les lois de cette nécessité.

Mais même avant d'y être parvenu, il est déjà extrêmement utile de savoir que cette nécessité spécifique existe. Cela permet d'éviter deux erreurs dans lesquelles on tombe sans cesse, car dès qu'on sort de l'une on tombe dans l'autre. L'une est de croire que les phénomènes moraux sont calqués sur les phénomènes matériels ; par exemple, que le bien-être moral résulte automatiquement et exclusivement du bien-être physique. L'autre est de croire que les phénomènes moraux sont arbitraires et

qu'ils peuvent être provoqués par l'autosuggestion ou la suggestion extérieure, ou encore par un acte de volonté.

Ils ne sont pas soumis à la nécessité physique, mais ils sont soumis à la nécessité. Ils subissent la répercussion des phénomènes physiques, mais une répercussion spécifique, conforme aux lois propres de la nécessité à laquelle ils sont soumis. Tout ce qui est réel est soumis à la nécessité. Il n'y a rien de plus réel que l'imagination ; ce qui est imaginé n'est pas réel, mais l'état où se trouve l'imagination est un fait. Un certain état de l'imagination étant donné, il ne peut être modifié que si les causes susceptibles de produire un tel effet sont mises en jeu. Ces causes n'ont aucun rapport direct avec les choses imaginées ; mais d'un autre côté elles ne sont pas n'importe quoi. La relation de cause à effet est aussi rigoureusement déterminée dans ce domaine que dans celui de la pesanteur. Elle est seulement plus difficile à connaître.

Les erreurs sur ce point sont innombrables et sont causes de souffrances innombrables dans la vie quotidienne. Par exemple, si un enfant dit qu'il se sent malade, ne va pas à l'école, et trouve soudain des forces pour jouer avec de petits camarades, la famille indignée pense qu'il a menti. On lui dit : « Puisque tu avais la force de jouer, tu avais aussi celle de travailler. » Or l'enfant peut très bien avoir été sincère. Il a été retenu par un sentiment d'épuisement réel que la vue des petits camarades et l'attrait du jeu ont réellement fait disparaître, au lieu que l'étude ne contenait pas un stimulant suffisant pour produire cet effet. De même, il est naïf de notre part de nous étonner quand nous prenons fermement une résolution et ne la tenons pas. Quelque chose nous stimulait à prendre la résolution, mais ce quelque chose n'était pas assez fort pour nous pousser à l'exécution ; bien plus, l'acte même

de prendre une résolution a pu épuiser le stimulant et empêcher ainsi même un commencement d'exécution. C'est ce qui se produit souvent quand il s'agit d'actions extrêmement difficiles. Le cas bien connu de saint Pierre en est sans doute un exemple.

Cette espèce d'ignorance intervient constamment, pour les vicier, dans les rapports entre les gouvernements et les peuples, entre les classes dominantes et les masses. Par exemple, les patrons ne conçoivent que deux manières de rendre leurs ouvriers heureux ; ou bien élever leur salaire, ou bien leur dire qu'ils sont heureux et chasser les méchants communistes qui leur assurent le contraire. Ils ne peuvent pas comprendre que d'une part le bonheur d'un ouvrier consiste avant tout dans une certaine disposition d'esprit à l'égard de son travail ; et que d'autre part cette disposition d'esprit n'apparaît que si sont réalisées certaines conditions objectives, impossibles à connaître sans une étude sérieuse. Cette double vérité, convenablement transposée, est la clef de tous les problèmes pratiques de la vie humaine.

Dans le jeu de cette nécessité qui régit les pensées et les actes des hommes, les rapports de la société et de l'individu sont très complexes. Mais la primauté du social saute aux yeux. Marx a eu raison de commencer par poser la réalité d'une matière sociale, d'une nécessité sociale, dont il faut au moins entrevoir les lois avant d'oser penser aux destinées du genre humain.

Cette idée était originale par rapport à son temps ; mais absolument parlant elle ne l'est pas. D'ailleurs il est probable qu'aucune vérité n'est vraiment originale. Élaborer une mécanique des rapports sociaux a été très probablement la véritable intention de Machiavel, qui était un grand esprit. Mais bien plus anciennement Platon

a eu constamment présente à la pensée la réalité de la nécessité sociale.

Platon sentait surtout très vivement que la matière sociale est un obstacle infiniment plus difficile à franchir que la chair proprement dite entre l'âme et le bien. C'est aussi la pensée chrétienne. Saint Paul dit qu'il n'y a pas à lutter contre la chair, mais contre le diable ; et le diable est chez lui dans la matière sociale, puisqu'il a pu dire au Christ, en lui montrant les royaumes de ce monde : « Je te donnerai toute cette puissance et la gloire qui lui est attachée, car elles m'ont été abandonnées. » Aussi est-il nommé le Prince de ce monde. Puisqu'il est le père du mensonge, c'est donc que la matière sociale est le milieu de culture et de prolifération par excellence pour le mensonge et l'erreur. Telle est bien la pensée de Platon. Il comparait la société à un gigantesque animal que les hommes sont contraints de servir et dont ils étudient les réflexes pour en tirer leurs convictions concernant le bien et le mal. Le christianisme a gardé cette image. La bête de l'Apocalypse est sœur de celle de Platon.

La pensée centrale, essentielle de Platon, qui est elle aussi une pensée chrétienne, c'est que tous les hommes sont absolument incapables d'avoir sur le bien et le mal d'autres opinions que celles dictées par les réflexes de l'animal, excepté les âmes prédestinées qu'une grâce surnaturelle tire vers Dieu.

Il n'a pas beaucoup développé cette pensée, quoiqu'elle soit présente derrière tout ce qu'il écrit, sans doute parce qu'il savait que l'animal est méchant et se venge. C'est un thème de réflexion presque inexploré. Il s'en faut de beaucoup qu'il y ait là une vérité évidente ; c'est une vérité très profondément cachée. Elle est cachée notamment par les conflits d'opinion. Si deux hommes sont en désaccord

violent sur le bien et le mal, on peut difficilement croire que tous deux sont aveuglément soumis à l'opinion de la société qui les entoure. En particulier, celui qui réfléchit sur ces quelques lignes de Platon est très vivement tenté d'expliquer par l'influence de l'animal les opinions des gens avec qui il discute, tout en expliquant les siennes propres par une vue exacte de la justice et du bien. Or on n'a compris la vérité formulée par Platon que lorsqu'on l'a reconnue vraie pour soi-même.

En réalité, à une époque donnée, dans un ensemble social donné, les divergences d'opinion sont beaucoup moindres qu'il ne paraît. Il y a beaucoup moins de divergences que de conflits. Les luttes les plus violentes opposent souvent des gens qui pensent exactement ou presque exactement la même chose. Notre époque est très féconde en paradoxes de ce genre. Le fonds commun aux différents courants d'opinion à une époque donnée est l'opinion du gros animal à cette époque. Par exemple, depuis dix ans, chaque tendance politique, y compris les plus petits groupuscules, accusait toutes les autres, sans exception, de fascisme, et subissait en retour la même accusation ; excepté, bien entendu, ceux qui regardaient cette épithète comme un éloge. Probablement l'épithète était toujours partiellement justifiée. Le gros animal européen du XX^e^ siècle a un goût prononcé pour le fascisme. Un autre exemple amusant est le problème des populations de couleur. Chaque pays est très sentimental au sujet du malheur de celles qui dépendent d'autres pays, mais s'indigne si l'on met en doute le bonheur parfait dont jouissent les siennes. Il y a beaucoup de cas analogues, où la divergence apparente des attitudes est en réalité une identité.

D'autre part, l'animal étant gigantesque et les hommes tout petits, chacun est différemment situé par rapport à lui.

En suivant l'image de Platon, on peut imaginer que parmi les gens chargés de l'étriller, un s'occupe d'un genou, un autre d'un ongle, un autre du cou, un autre du dos. Il peut aimer qu'on le chatouille sous le menton et qu'on lui tapote le dos. Un de ses serviteurs soutiendra en conséquence que c'est le chatouillement qui est le plus grand des biens ; un autre, que c'est le tapotement. Autrement dit, la société est faite de groupes qui s'entrecroisent de toutes sortes de manières, et la morale sociale varie de groupe en groupe. On ne pourrait pas trouver deux individus dont les milieux sociaux soient vraiment identiques ; le milieu de chacun est fait d'un enchevêtrement de groupes qui nulle part ailleurs ne se retrouve tel quel. Ainsi l'originalité apparente des individus ne contredit pas la thèse d'une subordination totale de la pensée à l'opinion sociale.

Cette thèse est celle même de Marx. La seule différence entre lui et Platon à ce sujet, c'est qu'il ignore la possibilité d'exceptions opérées par l'intervention surnaturelle de la grâce. Cette lacune laisse tout à fait intacte la vérité d'une partie de ses recherches, mais est cause que le reste est seulement du verbiage.

Marx a cherché à concevoir le mécanisme de l'opinion sociale. Le phénomène de la morale professionnelle lui en a fourni la clef. Chaque groupe professionnel se fabrique une morale en vertu de laquelle l'exercice de la profession, dès lors qu'il est soustrait aux règles, est hors de toute atteinte du mal. C'est là un besoin presque vital, car la tension du travail, quel qu'il soit, est par elle-même si grande qu'elle serait intolérable s'il s'y mêlait le souci harcelant du bien et du mal. Pour s'en protéger, il faut une armure. La morale à l'usage de la profession joue ce rôle.

Par exemple, un médecin à qui l'on donne à soigner un condamné à mort ne se posera généralement pas la

question extrêmement angoissante de savoir s'il est bon de le guérir. Il est admis qu'un médecin essaie de guérir. Même pour les esclaves de Rome, il y avait une morale à leur usage, selon laquelle un esclave ne peut jamais mal faire s'il obéit à son maître ou agit dans ses intérêts. Bien entendu, cette morale était propagée par les maîtres ; mais elle était dans une large mesure adoptée par les esclaves, et c'est pourquoi les révoltes d'esclaves ont été rares, eu égard à leur nombre et à leur horrible malheur. Au temps où la guerre était une profession, les hommes de guerre avaient une morale selon laquelle tout acte de guerre, conforme aux coutumes de la guerre, et utile à la victoire, est légitime et bon ; y compris, par exemple, les viols de femmes ou les meurtres d'enfants au cours des sacs de villes, car la licence accordée aux soldats en ces occasions était indispensable au moral de l'armée. Au commerce correspond une morale où le vol est le crime par excellence, et où tout échange avantageux d'un objet contre de l'argent est légitime et bon. Le caractère commun à toutes ces morales, et à toute espèce de morale sociale, a été exprimé par Platon en une formule définitive : « Ils nomment justes et belles les choses nécessaires, car ils ignorent combien est grande en réalité la distance qui sépare l'essence du nécessaire et celle du bien. »

La conception de Marx, c'est que l'atmosphère morale d'une société donnée, atmosphère qui pénètre partout et se combine avec la morale particulière de chaque milieu, est elle-même composée par un mélange des morales de groupe, avec un dosage qui reflète exactement la quantité de puissance exercée par chaque groupe. Ainsi selon qu'une société est dominée par les propriétaires de vastes entreprises agricoles, ou par des militaires, ou par des commerçants, ou par des industriels, ou par des

banquiers, ou par des bureaucrates, elle sera imprégnée tout entière par la conception du monde liée à la morale professionnelle des propriétaires, ou des militaires, et ainsi de suite. Cette conception du monde s'exprimera partout, dans la politique, dans les lois, même dans les spéculations abstraites et en apparence désintéressées des intellectuels. Chacun y sera soumis, mais personne n'en aura conscience, car chacun croira qu'il s'agit, non d'une conception particulière, mais d'une manière de penser inhérente à la nature humaine.

Tout cela est en grande partie vrai et facile à vérifier. Pour ne citer qu'un exemple, il est singulier de voir quelle place tient le vol dans le code pénal français. Avec certaines circonstances aggravantes, il est plus sévèrement puni que le viol des enfants. Pourtant les hommes qui ont fait ce code n'avaient pas seulement de l'argent, mais aussi des enfants que sans doute ils aimaient ; s'ils avaient eu à choisir entre perdre une partie de leur fortune et voir souiller leurs enfants, rien n'autorise à supposer qu'ils auraient préféré l'argent. Mais en rédigeant le code ils n'étaient à leur propre insu que les organes des réflexes sociaux ; et dans une société fondée sur le commerce, le vol est l'acte antisocial par excellence. Au lieu que la traite des femmes, par exemple, est une espèce de commerce ; aussi s'est-on difficilement et mollement décidé à la punir.

Tant de faits cependant semblent contredire la théorie qu'elle serait réfutée aussitôt qu'examinée, s'il ne fallait la nuancer par la considération du temps. L'homme est conservateur, et le passé a tendance à demeurer par son propre poids. Par exemple, une grande partie du code vient d'un temps où le commerce était bien plus important qu'aujourd'hui ; ainsi, d'une manière générale, l'atmosphère morale d'une société contient des éléments qui

proviennent de classes autrefois dominantes, depuis lors disparues ou plus ou moins déchues. Mais l'inverse aussi est vrai. Comme un chef de l'opposition, destiné à devenir premier ministre, a déjà une clientèle, de même une classe plus ou moins faible, mais destinée à bientôt dominer, a déjà autour d'elle une ébauche du courant d'idées qui dominera avec et par elle. C'est ainsi que Marx expliquait le socialisme de son époque, y compris le phénomène Marx. Il se regardait comme étant l'hirondelle dont la simple présence annonce par elle-même l'imminence du printemps, c'est-à-dire de la révolution. Il était pour lui-même un présage.

La seconde démarche de sa tentative d'explication a consisté à chercher le mécanisme de la puissance sociale. Cette partie de sa pensée est extrêmement faible. Il a cru pouvoir affirmer que les rapports de puissance dans une société donnée, si l'on fait abstraction des traces du passé, dépendent entièrement des conditions techniques de la production. Ces conditions étant données, une société a la structure qui rend possible le maximum de production. En essayant de produire toujours davantage, elle améliore les conditions de la production. Ainsi ces conditions changent. Un moment vient où se produit une rupture de continuité, comme lorsque de l'eau, étant graduellement échauffée, se met soudain à bouillir. Les conditions nouvelles rendent nécessaire une nouvelle structure. Il se produit un changement effectif de puissance, suivi, après un certain intervalle et avec des circonstances plus ou moins violentes, du changement politique, juridique, idéologique correspondant. Quand les circonstances sont violentes, on appelle cela une révolution.

Il y a là une pensée juste, mais, par une ironie singulière, en contradiction absolue avec la position politique

de Marx. C'est qu'une révolution visible ne se produit jamais que comme sanction d'une révolution invisible déjà consommée. Quand une couche sociale s'empare bruyamment du pouvoir, c'est qu'elle le possédait déjà silencieusement, au moins dans une très grande mesure ; autrement elle n'aurait pas la force nécessaire pour s'en emparer. C'est là une évidence, dès lors qu'on regarde la société comme étant régie par des rapports de force. Cela est pleinement vérifié par la Révolution française, qui, comme Marx lui-même l'a montré, a officiellement livré à la bourgeoisie le pouvoir qu'elle possédait déjà en fait au moins depuis Louis XIV. Cela est vérifié aussi par les révolutions récentes qui, dans plusieurs pays, ont mis la totalité de la vie nationale sous le pouvoir de l'État. Auparavant déjà, l'État était beaucoup et presque tout.

La conséquence évidente, semble-t-il, pour un partisan de la révolution ouvrière, c'est qu'avant de lancer les ouvriers dans l'aventure d'une révolution politique, il faut chercher s'il existe des méthodes susceptibles de les amener à s'emparer silencieusement, graduellement, presque invisiblement, d'une grande partie de la puissance sociale réelle ; et qu'il faut ou appliquer ces méthodes si elles existent, ou renoncer à la révolution ouvrière si elles n'existent pas. Mais si évidente que soit cette conséquence, Marx ne l'a pas vue, et cela parce qu'il ne pouvait pas la voir sans perdre ce qui était pour lui sa raison de vivre. Pour la même raison, ses disciples, soit réformistes, soit révolutionnaires, ne risquaient pas de la voir. C'est pourquoi on peut dire, sans crainte d'exagérer, que comme théorie de la révolution ouvrière le marxisme est un néant.

Le reste de sa théorie des transformations sociales s'appuie sur plusieurs niaiseries. La première consiste à adopter pour l'histoire humaine le principe d'explication

de Lamarck, « la fonction crée l'organe » ; ce principe selon lequel la girafe aurait tellement essayé de manger des bananes que son cou se serait allongé. C'est le genre d'explication qui, sans contenir même un commencement d'indication pour la solution d'un problème, donne la fausse impression qu'il est résolu, et empêche ainsi de le poser. Le problème est de savoir comment les organes des animaux se trouvent être adaptés aux besoins ; en donnant comme réponse la supposition d'une tendance à l'adaptation inhérente à la vie animale, on tombe dans la faute que Molière a ridiculisée pour toujours à propos de la vertu dormitive de l'opium.

Darwin a nettoyé le problème par la notion simple et géniale de conditions d'existence. Il est étonnant qu'il y ait des animaux sur la terre. Mais dès lors qu'il y en a, il n'est pas étonnant qu'il y ait correspondance entre leurs organes et les nécessités de leur vie, car autrement ils ne vivraient pas. Il n'y a aucune chance qu'on découvre jamais dans un recoin du monde une espèce exclusivement mangeuse de bananes, mais qu'un défaut de conformation malencontreux empêcherait de manger des bananes.

Il y a là une de ces évidences trop évidentes et que personne ne voit, jusqu'à ce qu'une intuition géniale les rende manifestes. En fait, celle-là avait été reconnue par les Grecs, comme c'est le cas pour presque toutes nos idées ; mais elle avait été oubliée ensuite. Darwin était contemporain de Marx. Mais Marx, comme tous les scientistes, était très en retard en matière de science. Il a cru faire œuvre de savant en transportant purement et simplement les naïvetés de Lamarck dans le domaine social.

Il a même ajouté un degré d'arbitraire en plus en admettant que la fonction crée non seulement un organe capable de l'accomplir, mais encore, en gros, dans l'ensemble,

l'organe capable de l'accomplir avec le plus haut degré d'efficacité. Sa sociologie est fondée sur des postulats qui, soumis à l'examen du raisonnement, se révèlent sans fondement, et qui, comparés aux faits, sont manifestement faux.

Il suppose d'abord que, les conditions techniques de la production étant données, la société a la structure capable de les utiliser au maximum. Pourquoi ? En vertu de quelle nécessité les choses se passeraient-elles de manière que la capacité de production soit utilisée au maximum ? En fait personne n'a aucune idée de ce que peut être un tel maximum. Il est seulement visible qu'il y a toujours eu beaucoup de gaspillage dans toutes les sociétés. Mais cette idée de Marx s'appuie sur des notions tellement vagues qu'on ne peut même pas montrer qu'elle soit fausse, faute de pouvoir la saisir.

En second lieu, la société s'efforcerait continuellement d'améliorer la production. C'est le postulat des économistes libéraux, transféré de l'individu à la société. On peut l'admettre avec réserves ; mais en fait il y a eu beaucoup de sociétés où pendant des siècles les gens ne songeaient qu'à vivre comme vivaient leurs pères.

En troisième lieu, cet effort réagirait sur les conditions mêmes de la production, et cela toujours de manière à les améliorer. Si on raisonne sur cette affirmation, on voit qu'elle est arbitraire ; si on la compare aux faits, on voit qu'elle est fausse. Il n'y a aucune raison pour qu'en essayant de faire rendre davantage aux conditions de la production on les développe toujours. On peut aussi bien les épuiser. Cela se produit très souvent. C'est le cas par exemple pour une mine et pour un champ. Le même phénomène se produit, de période en période, à une grande échelle, et provoque de grandes crises. C'est l'histoire de la poule aux

œufs d'or. Ésope en savait beaucoup plus long là-dessus que Marx.

En quatrième lieu, quand cette amélioration a dépassé un certain degré, la structure sociale, qui auparavant était la plus efficace possible du point de vue de la production, ne l'est plus ; et de ce seul fait, d'après Marx, il résulte nécessairement que la société abandonne cette structure et en adopte une autre qui soit la plus efficace possible.

Cela, c'est le comble de l'arbitraire. Cela ne résiste pas à une minute d'examen attentif. Certainement, de tous les hommes qui ont participé aux changements politiques, sociaux, économiques des siècles passés, aucun ne s'est jamais dit : « Je vais provoquer un changement de structure sociale afin que la capacité de production actuelle soit utilisée au maximum. » On ne voit pas non plus le moindre signe d'un mécanisme automatique qui résulterait des lois de la nécessité sociale et déclencherait une transformation lorsque la capacité de production ne serait pas pleinement utilisée. Ni Marx ni les marxistes n'ont jamais fourni la moindre indication en ce sens.

Faut-il donc supposer qu'il y a derrière l'histoire humaine un esprit tout-puissant, une sagesse qui veille au cours des événements et le dirige ? Marx alors admettrait sans le dire la vérité que connaissait Platon. Il n'y a pas d'autre manière de rendre compte de sa conception. Mais elle reste quand même bizarre. Pourquoi cet esprit caché veillerait-il aux intérêts de la production ? L'esprit est ce qui tend au bien. La production n'est pas le bien. Les industriels du XIX^e^ siècle ont été seuls à faire la confusion. L'esprit caché qui dirige les destinées du genre humain n'est pourtant pas celui d'un industriel du XIX^e^ siècle.

L'explication, c'est que le XIX^e^ siècle a été obsédé par la production, et surtout par le progrès de la production, et

que Marx a été servilement soumis à l'influence de son époque. Cette influence lui a fait oublier que la production n'est pas le bien. Il a oublié aussi qu'elle n'est pas la seule nécessité, ce qui est cause d'une autre niaiserie ; la croyance que la production est l'unique facteur des rapports de force. Marx oublie purement et simplement la guerre. Il en a été de même de la plupart de ses contemporains. Les gens du XIX^e^ siècle, tout en se gorgeant de chansons de Béranger et d'images d'Épinal à la louange de Napoléon, avaient presque oublié l'existence de la guerre. Marx a pensé à indiquer une fois brièvement que les modalités de la guerre dépendent des conditions de la production ; mais il n'a pas vu la relation réciproque par laquelle les conditions de la production sont soumises aux modalités de la guerre. L'homme peut être menacé de mort, ou par la nature, ou par son semblable, et la force en fin de compte se ramène à la menace de mort. En considérant les rapports de force, il faut toujours concevoir la force sous son double aspect, le besoin et les armes.

Cet oubli de la part de Marx a eu pour conséquence, dans les milieux marxistes, un désarroi ridicule devant la guerre et les problèmes relatifs à la guerre et à la paix. Il n'y a rigoureusement rien, dans ce qu'on nomme la doctrine marxiste, qui indique l'attitude que doit prendre un marxiste à l'égard de ces problèmes. Pour une époque comme la nôtre, c'est une lacune assez sérieuse.

La seule forme de guerre dont Marx tienne compte, c'est la guerre sociale, ouverte ou sourde, sous le nom de lutte des classes. Il en fait même l'unique principe d'explication historique. Comme d'autre part le développement de la production est aussi l'unique principe de développement historique, il faut supposer que ces deux phénomènes n'en font qu'un. Mais Marx ne dit pas comment ils se

ramènent l'un à l'autre. Certainement les opprimés qui se révoltent ou les inférieurs qui veulent devenir supérieurs ne pensent jamais à augmenter la capacité de production de la société. La seule liaison qu'on puisse concevoir, c'est que la protestation permanente des hommes contre la hiérarchie sociale maintient la société dans l'état de fluidité nécessaire pour que les forces de production puissent la modeler à leur gré.

En ce cas la lutte des classes n'est pas un principe agissant, mais seulement une condition négative. Le principe agissant reste cet esprit mystérieux qui veille à maintenir la production au niveau maximum, et que les marxistes nomment parfois, au pluriel, les forces productives. Ils prennent cette mythologie très au sérieux. Trotsky a écrit que la guerre de 1914 était en réalité une révolte des forces productives contre les limitations du système capitaliste. On peut rêver longtemps devant une pareille formule et s'en demander la signification, jusqu'à ce qu'on soit forcé de s'avouer qu'elle ne veut rien dire.

Au reste Marx a eu raison de regarder l'amour de la liberté et l'amour de la domination comme les deux ressorts qui agitent perpétuellement la vie sociale. Seulement il a oublié de montrer qu'il y a là un principe d'explication matérialiste. Ce n'est pas évident. L'amour de la liberté et l'amour de la domination sont deux faits humains qu'on peut interpréter de plusieurs manières différentes.

De plus ces deux faits ont une portée bien plus étendue que le rapport d'opprimé à oppresseur qui a seul retenu l'attention de Marx. On ne peut pas faire usage de la notion d'oppression sans avoir fait un sérieux effort pour la définir, car elle n'est pas claire. Marx ne s'en est pas donné la peine. Les mêmes hommes sont opprimés à certains égards, oppresseurs à d'autres ; ou encore peuvent désirer

le devenir, et ce désir peut l'emporter sur celui de la liberté ; et les oppresseurs, de leur côté, pensent bien moins souvent à maintenir leurs inférieurs dans l'obéissance qu'à l'emporter sur leurs semblables. Il y a ainsi non pas l'analogue d'une bataille où s'opposent deux camps, mais comme un enchevêtrement extraordinairement complexe de guérillas. Cet enchevêtrement est régi pourtant par des lois. Mais elles sont à découvrir.

La seule contribution réelle de Marx à la science sociale, c'est d'avoir posé qu'il en faut une. C'est beaucoup ; c'est immense ; mais nous en sommes toujours au même point. Il en faut toujours une. Marx ne s'est pas même préparé à commencer à la constituer. Ses disciples encore moins. Dans le terme de socialisme scientifique par lequel le marxisme s'est désigné lui-même, l'épithète scientifique ne correspond pas à autre chose qu'à une fiction. On serait tenté de dire plus crûment un mensonge ; mais Marx et la plupart de ses disciples n'ont pas voulu mentir. Si ces hommes n'avaient pas été d'abord leurs propres dupes, on devrait qualifier d'escroquerie l'opération par laquelle ils ont fait tourner à leur bénéfice exclusif le respect des hommes d'aujourd'hui pour la science.

Marx était incapable d'un véritable effort de pensée scientifique, parce que cela ne l'intéressait pas. Ce matérialiste ne s'intéressait qu'à la justice. Il en était obsédé. Sa vue si claire de la nécessité sociale était de nature à le désespérer, puisque c'est une nécessité assez puissante pour empêcher les hommes, non seulement d'obtenir, mais même de penser la justice. Il ne voulait pas du désespoir. Il sentait irrésistiblement en lui-même que le désir de justice de l'homme est trop profond pour admettre un refus. Il s'est réfugié dans un rêve où la matière sociale elle-même se charge des deux fonctions qu'elle interdit

à l'homme, à savoir non seulement d'accomplir, mais de penser la justice.

Il a mis à ce rêve l'étiquette de matérialisme dialectique. C'était assez pour le couvrir d'un voile. Ces deux mots sont d'un vide presque impénétrable. Un jeu très amusant, mais un peu cruel, consiste à demander à un marxiste leur signification.

On leur trouve quand même une espèce de signification en cherchant beaucoup. Platon nommait dialectique le mouvement de l'âme qui, à chaque étape, pour monter au domaine supérieur, s'appuie sur les contradictions irréductibles du domaine dans lequel elle se trouve. Au terme de cette ascension, elle est au contact du bien absolu.

L'image de la contradiction dans la matière, c'est le heurt des forces de direction différente. Marx a purement et simplement attribué à la matière sociale ce mouvement vers le bien à travers les contradictions, que Platon a décrit comme étant celui de la créature pensante tirée en haut par l'opération surnaturelle de la grâce.

Il est facile de voir comment il y a été conduit. Tout d'abord, il a adopté sans réserves les deux croyances fausses auxquelles tenaient si fort les bourgeois de son temps. L'une est la confusion entre la production et le bien, et par suite entre le progrès de la production et le progrès vers le bien ; l'autre est la généralisation arbitraire par laquelle on fait du progrès de la production, si sensible au XIX^e^ siècle, la loi permanente de l'histoire humaine.

Seulement, contrairement aux bourgeois, Marx n'était pas heureux. La pensée de la misère le bouleversait, comme quiconque n'est pas insensible. Il lui fallait, comme compensation, quelque chose de catastrophique, une revanche éclatante, un châtiment. Il ne pouvait pas se représenter le progrès comme un mouvement continu. Il le voyait

comme une série de secousses violentes, explosives. Il est bien inutile de se demander qui, des bourgeois ou de lui, avait raison. Cette notion même de progrès en faveur au XIX^e siècle n'a pas de sens.

Les Grecs employaient le mot dialectique quand ils pensaient à la vertu de la contradiction comme support de l'âme tirée en haut par la grâce. Comme Marx de son côté combinait l'image matérielle de la contradiction et l'image matérielle du salut de l'âme, à savoir les heurts entre forces et le progrès de la production, il a eu raison peut-être d'employer ce mot de dialectique. Mais d'un autre côté ce mot, accouplé à celui de matérialisme, révèle aussitôt l'absurdité. Si Marx ne l'a pas senti, c'est qu'il n'a pas emprunté le mot aux Grecs, mais à Hegel, qui déjà l'employait sans signification précise. Quant au public, il ne risquait pas d'être choqué ; la pensée grecque n'est plus assez vivante pour cela. Les mots étaient très bien choisis au contraire pour amener les gens à se dire : « Cela doit signifier quelque chose. » Quand des lecteurs ou des auditeurs ont été mis dans cet état, ils sont très accessibles à la suggestion.

Autrefois, dans les universités populaires, des ouvriers disaient parfois, avec une sorte d'avidité timide, à des intellectuels qui se disaient marxistes : « Nous voudrions bien savoir ce que c'est que le matérialisme dialectique. » Il est peu probable qu'ils aient jamais obtenu satisfaction.

Quant au mécanisme de la production automatique du bien absolu par les conflits sociaux, la conception que Marx en avait n'est pas difficile à saisir ; tout cela est très sommaire.

La source du mensonge social résidant dans les groupes en lutte pour la domination ou l'émancipation, la disparition de ces groupes abolirait le mensonge, et l'homme

serait dans la justice et la vérité. Et par quel mécanisme ces groupes peuvent-ils disparaître ? C'est très simple. Toutes les fois qu'une transformation sociale se produit, le groupe dominant tombe, et un groupe relativement inférieur prend sa place. On n'a qu'à généraliser ; toute la science et même toute la pensée du XIX^e siècle avait cette coutume vicieuse de l'extrapolation sans contrôle ; excepté dans la mathématique, la notion de limite était presque ignorée. Si chaque fois un groupe placé plus bas s'élève à la domination, un jour ce sera le plus bas de tous ; dès lors il n'y aura plus d'inférieurs, plus d'oppression, plus de structure sociale par groupes ennemis, plus de mensonge. Les hommes posséderont la justice, et parce qu'ils la posséderont, ils la connaîtront telle qu'elle est.

C'est ainsi qu'il faut comprendre les passages où Marx semble exclure complètement les notions mêmes de justice, de vérité ou de bien. Tant que la justice est absente, l'homme ne peut pas la penser, et à plus forte raison il ne peut pas se la procurer ; elle ne peut lui venir que du dehors. La société étant viciée, empoisonnée, et le poison social s'infiltrant dans toutes les pensées de tous les hommes, tout ce que les hommes imaginent sous le nom de justice est du mensonge. Quiconque parle de justice, de vérité, ou de n'importe quelle espèce de valeur morale, ment ou se laisse duper par des menteurs. Comment donc servir la justice, si on ne la connaît pas ? L'unique moyen, d'après Marx, est de hâter l'opération de ce mécanisme, inscrit dans la structure même de la matière sociale, qui apportera automatiquement la justice aux hommes.

Il est difficile de se rendre compte vraiment si Marx pensait que le rôle du prolétariat dans ce mécanisme, en le mettant plus près de la société future, lui communiquait, à lui et aux écrivains ou militants qui se rangeaient avec lui,

comme une première lueur de la vérité ; ou s'il regardait le prolétariat seulement comme un instrument aveugle de cette entité qu'il nommait l'histoire. Sans doute sa pensée a-t-elle oscillé sur ce point. Mais certainement il regardait le prolétariat, y compris ses alliés et chefs venus du dehors, avant tout comme un instrument.

Il regardait comme juste et bon, non pas ce qui apparaît tel à un des esprits faussés par le mensonge social, mais exclusivement ce qui pouvait hâter l'apparition d'une société sans mensonge ; en revanche, dans ce domaine, tout ce qui est efficace, sans aucune exception, est parfaitement juste et bon, non pas en soi, mais relativement au but final.

Ainsi Marx, finalement, retombait dans cette morale de groupe qui lui répugnait au point de lui faire haïr la société. Comme autrefois les féodaux, comme de son temps les gens d'affaires, il s'était fabriqué une morale qui mettait au-dessus du bien et du mal l'activité du groupe social dont il faisait partie, celui des révolutionnaires professionnels.

Il en est toujours ainsi. L'espèce de défaillance que l'on redoute et que l'on hait le plus, dont on a le plus horreur, est toujours celle où l'on tombe, quand on ne cherche pas la source du bien où elle est. C'est le piège perpétuellement tendu à tout homme, et contre lequel il n'est qu'une seule protection.

Ce mécanisme producteur de paradis que Marx imaginait est quelque chose d'évidemment puéril. La force est une relation ; ceux qui sont forts le sont par rapport à de plus faibles. Ceux qui sont faibles n'ont pas la possibilité de s'emparer du pouvoir social ; ceux qui s'emparent du pouvoir social par la force constituent toujours, même avant cette opération, un groupe auquel des masses humaines sont soumises. Le matérialisme révolutionnaire de Marx consiste à poser, d'une part que tout est réglé

exclusivement par la force, d'autre part qu'un jour viendra soudain où la force sera du côté des faibles. Non pas que certains qui étaient faibles deviendront forts, changement qui s'est toujours produit ; mais que la masse entière des faibles, demeurant la masse des faibles, aura la force de son côté.

Si l'absurdité ne saute pas aux yeux, c'est qu'on pense que le nombre est une force. Mais le nombre est une force aux mains de celui qui en dispose, non pas aux mains de ceux qui le constituent. Comme l'énergie enfermée dans le charbon est une force seulement après avoir passé par une machine à vapeur, de même l'énergie enfermée dans une masse humaine est une force seulement pour un groupe extérieur à la masse, beaucoup plus petit qu'elle, et ayant établi avec elle des relations qui, au prix d'une étude très attentive, pourraient peut-être être définies. Il en résulte que la force de la masse est utilisée pour des intérêts qui lui sont extérieurs, exactement comme la force d'un bœuf pour l'intérêt du laboureur, d'un cheval pour l'intérêt du cavalier. Quelqu'un peut pousser le cavalier à terre et se mettre en selle à sa place, puis être renversé à son tour ; cela peut se répéter cent et mille fois ; le cheval devra quand même courir sous l'éperon. Et s'il renverse lui-même le cavalier, un autre en prendra bientôt la place.

Marx savait très bien tout cela ; il l'a exposé brillamment à propos de l'État bourgeois ; mais il voulait l'oublier quand il s'agissait de la révolution. Il savait que la masse est faible et ne constitue une force qu'aux mains d'autrui ; car s'il en était autrement il n'y aurait jamais eu d'oppression. Il se laissait persuader uniquement par la généralisation, le passage à la limite de ce changement perpétuel qui met périodiquement ceux qui étaient moins forts à la place de ceux qui étaient plus forts. Le passage à la limite, quand il est

appliqué à une relation dont il supprime un des termes, est par trop absurde. Mais ce raisonnement misérable suffisait à Marx, parce que tout suffit pour persuader celui qui sent que, s'il n'était pas persuadé, il ne pourrait pas vivre.

L'idée que la faiblesse comme telle, demeurant faible, peut constituer une force, n'est pas une idée nouvelle. C'est l'idée chrétienne elle-même, et la Croix en est l'illustration. Mais il s'agit d'une force d'une tout autre espèce que celle qui est maniée par les forts ; c'est une force qui n'est pas de ce monde, qui est surnaturelle. Elle opère à la manière du surnaturel, décisivement, mais secrètement, silencieusement, sous l'apparence de l'infiniment petit ; et si elle pénètre les masses par rayonnement, elle n'habite pas en elles, mais dans certaines âmes. Marx a admis cette contradiction d'une faiblesse forte, sans admettre le surnaturel qui seul rend la contradiction légitime.

De même, Marx a senti une vérité, une vérité essentielle, quand il a compris que l'homme ne conçoit la justice que s'il l'a…

(*Fin du manuscrit resté inachevé.*)

Fragments, Londres, 1943

I

L'IMAGE de la contradiction dans la matière, c'est le heurt entre forces opposées[8]. Ce mouvement vers le bien, à travers les contradictions, que Platon a décrit comme étant celui de la créature pensante secourue par une grâce surnaturelle, Marx l'a purement et simplement attribué à la matière, mais à une certaine matière : à la matière sociale.

Il a été frappé par le fait que les groupes sociaux se fabriquent des morales à leur propre usage, morales par lesquelles chacun soustrait à l'atteinte du mal son activité spécifique. Il y a ainsi une morale de l'homme de guerre, une morale de l'homme d'affaires, et ainsi de suite, dont le premier article est de nier qu'on puisse commettre aucun mal quand on mène régulièrement la guerre, les affaires, et ainsi de suite. De plus, toutes les pensées qui circulent dans une société, quelle qu'elle soit, sont influencées par la morale particulière du groupe qui la domine. C'est là un

fait qui n'a jamais été ignoré, et que Platon, par exemple, connaissait parfaitement.

Quand on l'a reconnu, on peut réagir de plusieurs manières, selon la profondeur de l'inquiétude morale. On peut le reconnaître pour les autres, mais l'ignorer pour soi. Cela signifie simplement qu'on admet comme absolue la morale particulière du milieu dont on se trouve être un membre. On est alors tranquille. Mais, du point de vue moral, on est mort. Le cas est extrêmement fréquent. Ou bien on peut se rendre compte de la misérable faiblesse de tout esprit humain. On est alors saisi par l'angoisse. Quelques-uns, pour échapper à cette angoisse, acceptent de laisser les mots « bien » et « mal » perdre toute signification. Ceux-là, au bout d'un temps plus ou moins long, se décomposent, tombent en pourriture. C'est peut-être ce qui serait arrivé à Montaigne sans l'influence de son ami stoïcien. D'autres cherchent anxieusement, désespérément, un chemin pour sortir du domaine des morales relatives et connaître le bien absolu. Parmi ceux-là on peut nommer des esprits de valeur très inégale, tels que Platon, Pascal, et, si étrange que cela puisse paraître, Marx.

Le vrai chemin existe. Platon et beaucoup d'autres l'ont parcouru. Mais il n'est ouvert qu'à ceux qui, se reconnaissant incapables de le trouver, ne le cherchent plus, et cependant ne cessent pas de le désirer à l'exclusion de toute autre chose. À ceux-là il est accordé de se nourrir d'un bien qui, étant situé hors de ce monde, n'est soumis à aucune influence sociale. C'est le pain transcendant dont il est question dans le texte original du *Pater*.

Marx a cherché autre chose, et il a cru trouver. Comme les mensonges en matière de morale émanent de groupes particuliers qui cherchent chacun à poser leur propre

existence comme un bien absolu, il s'est dit que le jour où il n'y aurait plus de groupes particuliers les mensonges disparaîtraient. Il a admis, tout à fait arbitrairement, que le heurt des forces sociales amènerait un jour automatiquement cette destruction des groupes. Sentant irrésistiblement que la connaissance de la justice et de la vérité est en quelque sorte due à l'homme, dont le désir, en ce domaine, est trop profond pour admettre un refus ; ayant reconnu avec raison qu'aucun esprit humain, sans aucune exception, n'a la force de se soustraire aux facteurs de mensonge qui empoisonnent la vie sociale ; ignorant qu'il existe une source d'où cette force descend sur ceux qui la désirent avec une complète humilité, il a admis que la société, par un processus automatique de croissance, éliminera son propre poison. Il l'a admis sans aucune raison, sinon qu'il ne pouvait pas faire autrement.

C'est ainsi qu'il faut comprendre ce qui souvent apparaît chez lui comme la négation des notions mêmes de vérité, de justice, de valeur morale. La société étant encore empoisonnée, aucun esprit n'est capable d'accéder à la vérité et à la justice. Ceux qui prononcent ces mots mentent ou sont trompés par des menteurs. Celui qui veut servir la justice n'a qu'un moyen, c'est de hâter l'opération du mécanisme qui aboutira à une société sans poison. Peu importe de quels procédés il se sert à cet effet ; ils sont bons, s'ils sont efficaces. Ainsi Marx, exactement comme les hommes d'affaires de son temps ou les guerriers du moyen âge, aboutissait à une morale qui mettait au-dessus du péché la catégorie sociale dont il faisait partie, à savoir celle des révolutionnaires professionnels. Il retombait dans la faiblesse même qu'il avait fait tant d'efforts pour éviter, comme il arrive à tous ceux qui cherchent la force morale où elle n'est pas.

Quant à la nature de ce mécanisme producteur de paradis, il la déduisait d'un raisonnement presque puéril. Quand un groupe dominant cesse de dominer, il est remplacé par un groupe qui auparavant se trouvait naturellement plus bas. À force de répéter ce processus, la croissance sociale finit par amener en haut le groupe qui était tout en bas. Alors il n'y a plus de bas, plus d'oppression, plus d'intérêts de groupe contraires à l'intérêt général, plus de mensonge.

Autrement dit, à l'issue d'une évolution au cours de laquelle la force a changé de mains, un jour les faibles, demeurés tels, auront la force de leur côté. C'est là un exemple particulièrement absurde de la tendance à l'extrapolation qui était une des tares de la science et de toute la pensée du XIX^e siècle, époque où, sauf les purs mathématiciens, on ignorait la notion de limite.

La force, en changeant de mains, demeure toujours une relation de plus fort à plus faible, une relation de domination. Elle peut changer de mains indéfiniment sans que jamais un terme de la relation soit éliminé. Au moment d'une transformation politique, ceux qui s'apprêtent à prendre le pouvoir possèdent déjà une force, c'est-à-dire une domination sur de plus faibles. S'ils n'en possèdent aucune, le pouvoir ne tombera pas entre leurs mains, à moins qu'il ne puisse intervenir un facteur efficace autre que la force ; ce que Marx n'admettait pas. Le matérialisme révolutionnaire de Marx consiste en somme à poser, d'une part que la force seule règle exclusivement les rapports sociaux, d'autre part qu'un jour les faibles, tout en demeurant les faibles, seraient quand même les plus forts. Il croyait au miracle sans croire au surnaturel. D'un point de vue purement rationaliste, si l'on croit au miracle, il vaut mieux croire aussi à Dieu.

Ce qu'il y a au fond de la pensée de Marx, c'est une contradiction. Ce n'est pas à dire que la non-contradiction soit un critérium de vérité. Bien au contraire, la contradiction, comme Platon le savait, est l'unique instrument de la pensée qui s'élève. Mais il y a un usage légitime et un usage illégitime de la contradiction. L'usage illégitime consiste à combiner des affirmations incompatibles comme si elles étaient compatibles. L'usage légitime consiste, lorsque deux vérités incompatibles s'imposent à l'intelligence humaine, à les reconnaître comme telles, et à en faire pour ainsi dire les deux bras d'une pince, un instrument pour entrer indirectement en contact avec le domaine de la vérité transcendante inaccessible à notre intelligence. La contradiction ainsi maniée joue un rôle essentiel dans le dogme chrétien. Il serait facile de le montrer à propos d'un exemple comme celui de la Trinité. Elle joue un rôle analogue dans d'autres traditions. Il y a peut-être là un critérium pour discerner les traditions religieuses ou philosophiques authentiques.

La contradiction essentielle de la condition humaine, c'est que l'homme est soumis à la force, et désire la justice. Il est soumis à la nécessité, et désire le bien. Ce n'est pas son corps seul qui est ainsi soumis, mais aussi toutes ses pensées ; et pourtant l'être même de l'homme consiste à être tendu vers le bien. C'est pourquoi nous croyons tous qu'il y a une unité entre la nécessité et le bien. Certains croient que les pensées de l'homme concernant le bien possèdent ici-bas le plus haut degré de force. Ce sont ceux qu'on nomme les idéalistes. Ils se trompent doublement, d'abord en ce que ces pensées sont sans force, puis en ce qu'elles ne saisissent pas le bien. Elles sont influencées par la force ; de sorte que cette attitude est finalement une réplique moins énergique de l'attitude contraire. D'autres croient que la

force est par elle-même orientée vers le bien. Ce sont des idolâtres. C'est là la croyance de tous les matérialistes qui ne tombent pas dans l'état d'indifférence. Ils se trompent aussi doublement ; d'abord la force est étrangère et indifférente au bien, puis elle n'est pas toujours et partout la plus forte. Seuls peuvent échapper à ces erreurs ceux qui ont recours à la pensée incompréhensible qu'il y a une unité entre la nécessité et le bien, autrement dit entre la réalité et le bien, hors de ce monde. Ceux-là croient aussi que quelque chose de cette unité se communique à ceux qui dirigent vers elle leur attention et leur désir. Pensée encore plus incompréhensible, mais expérimentalement vérifiée.

Marx était un idolâtre. Son idolâtrie avait pour objet la société future ; mais, comme tout idolâtre a besoin d'un objet présent, il la reportait sur la fraction de la société qu'il croyait sur le point d'opérer la transformation attendue, c'est-à-dire le prolétariat. Il se regardait comme étant son chef naturel, au moins pour la théorie et la stratégie générale ; mais en un autre sens il croyait recevoir de lui la lumière. Si on lui avait demandé pourquoi, toute pensée étant soumise aux fluctuations de la force, lui-même, Marx, ainsi qu'un grand nombre de ses contemporains, pensait continuellement à une société parfaitement juste, la réponse lui aurait été facile. À ses yeux, c'était là un effet mécanique de la transformation qui se préparait et qui, bien que non accomplie, était dans un état de germination assez avancé pour se refléter dans les pensées de quelques-uns. Il interprétait de même la soif de justice totale tellement ardente chez les ouvriers de cette époque.

Il avait raison en un sens. Presque tous les socialistes de ce temps, lui-même y compris, auraient sans doute été incapables de se mettre du côté des plus faibles si, à côté de la compassion causée par la faiblesse, il n'y avait eu le prestige

lié à une apparence de force. Ce prestige venait non d'un avenir pressenti, mais d'un passé récent, de quelques scènes éclatantes et trompeuses de la Révolution française.

Les faits montrent que presque toujours les pensées des hommes sont façonnées, comme le pensait Marx, par les mensonges de la morale sociale. Presque toujours, mais non pas toujours. Cela aussi est certain. Il y a vingt-cinq siècles, certains philosophes grecs, dont les noms mêmes nous sont inconnus, affirmaient que l'esclavage est absolument contraire à la raison et à la nature. Autant les fluctuations de la morale selon les temps et les pays sont évidentes, autant aussi il est évident que la morale qui procède directement de la mystique est une, identique, inaltérable. On peut le vérifier en considérant l'Égypte, la Grèce, l'Inde, la Chine, le bouddhisme, la tradition musulmane, le christianisme, et le folklore de tous les pays. Cette morale est inaltérable parce qu'elle est un reflet du bien absolu qui est situé hors de ce monde. Il est vrai que toutes les religions, sans exception, ont fait des mélanges impurs de cette morale et de la morale sociale, avec des dosages variables. Elle n'en constitue pas moins la preuve expérimentale ici-bas que le bien pur et transcendant est réel ; en d'autres termes, la preuve expérimentale de l'existence de Dieu.

II

L'œuvre vraiment capitale de Marx, c'est l'application de sa méthode à l'étude de la société qui l'entourait. Il a défini avec une précision admirable les rapports de force dans cette société. Il a montré que le salariat est une forme d'oppression, que les travailleurs sont inévitablement asservis dans un système de production où,

dépouillés de savoir et d'habileté, ils sont réduits presque au néant devant la prodigieuse combinaison de la science et des forces naturelles qui se trouve comme cristallisée dans la machine. Il a montré que l'État, étant constitué par des catégories d'hommes séparées de la population, bureaucratie, police, cadres de l'armée, forme lui-même une machine qui écrase automatiquement ceux qu'il prétend représenter. Il a aperçu que la vie économique allait devenir elle-même de plus en plus centralisée et bureaucratique, rapprochant ainsi les conducteurs de la production de ceux qui conduisent l'État.

Ces prémisses devaient le conduire à prévoir le phénomène moderne de l'État totalitaire et la nature des doctrines qui surgiraient autour de lui. Mais Marx voulait que ce sombre mécanisme apportât la justice. C'est pourquoi il n'a pas voulu prévoir. Il a admis l'absurdité la plus criante, la plus contraire à ses propres principes. Il a supposé que, tout étant réglé par la force, un prolétariat sans force allait néanmoins réussir un coup d'État politique, le faire suivre d'une mesure purement juridique, à savoir la suppression de la propriété individuelle, et se trouver de ce fait le maître dans tous les domaines de la vie sociale.

Il avait pourtant décrit lui-même ce prolétariat dépouillé de tout, sinon de ses faibles bras pour les besognes serviles et de sa soif brûlante de justice. Il avait montré comment les forces de la nature, canalisées par les machines, monopolisées par les maîtres des entreprises industrielles, réduisent presque à néant la simple force musculaire ; comment la culture moderne, mettant un abîme entre le travail manuel et le travail intellectuel, relègue l'esprit des ouvriers parmi les objets sans valeur ; comment l'habileté manuelle elle-même avait été enlevée aux hommes et transportée dans les machines. Il avait fait voir avec la

plus cruelle évidence que cette technique, cette culture, cette organisation du travail et de la vie sociale constituent les chaînes qui tiennent les travailleurs asservis. Et en même temps il a voulu croire que, tout cela demeurant intact, le prolétariat briserait la servitude et assumerait le commandement.

Cette croyance est également contraire aux préjugés matérialistes de Marx et à la partie solide, inaltérable de sa pensée. Il résulte immédiatement de ses analyses les plus profondes que la transformation de la production, de la culture intellectuelle, de l'organisation sociale doit dans l'ensemble précéder les bouleversements politiques et juridiques, comme ce fut le cas pour la révolution de 1789. Mais Marx n'a pas voulu voir cette conséquence tellement évidente, parce qu'elle était contraire à ses désirs. Ses disciples ne risquaient pas de la voir non plus, pour la même raison.

Quant à l'interprétation marxiste de l'histoire, on n'en peut rien dire, parce qu'il n'y en a pas. Il n'y a eu aucune tentative d'expliquer l'évolution de la civilisation en fonction du développement des moyens de production. Bien plus, en posant que la lutte des classes est la clef de l'histoire, Marx n'a même pas cherché à établir que c'est là un principe d'explication matérialiste. Ce n'est nullement évident. L'aspiration de l'âme humaine vers la liberté, la convoitise de l'âme humaine à l'égard de la puissance, peuvent aussi bien s'analyser comme des faits d'ordre spirituel.

En mettant sur ces faits l'étiquette : lutte de classes, Marx a seulement simplifié d'une manière presque puérile. Il a oublié la guerre, facteur de l'histoire humaine aussi important que la lutte sociale. Aussi les marxistes se sont-ils toujours trouvés dans un désarroi ridicule devant tous les problèmes posés par la guerre. Au reste, cet oubli

est caractéristique de tout le XIXe siècle ; en le commettant, Marx a donné une preuve de plus de servilité intellectuelle à l'égard des influences dominantes de son siècle. De même il a voulu oublier que les luttes des opprimés entre eux, des oppresseurs entre eux, sont aussi importantes que les luttes mutuelles des opprimés et des oppresseurs, et que d'ailleurs le plus souvent le même être humain est l'un et l'autre à la fois. Il a mis la notion d'oppression au centre de son œuvre, mais n'a jamais cherché à l'analyser. Il ne s'est jamais demandé ce que c'est.

Ce qui a fait la prodigieuse fortune politique du marxisme, c'est avant tout cette juxtaposition de deux doctrines pauvres, sommaires et incompatibles entre elles. L'humanité a toujours fait reposer sur Dieu l'espoir d'assouvir sa soif de justice. Dès lors que Dieu était absent des âmes, il fallait perdre cet espoir ou le faire reposer sur la matière. L'homme ne peut supporter d'être seul à vouloir le bien. Il lui faut un allié tout-puissant. Si cet allié n'est pas esprit, il sera matière. Il s'agit simplement de deux expressions différentes de la même pensée fondamentale. Seulement la seconde expression est défectueuse. C'est une religion mal construite. Mais c'est une religion. Il n'est donc pas étonnant que le marxisme ait toujours eu un caractère religieux. Il a en commun avec les formes de vie religieuse les plus âprement combattues par Marx un grand nombre de choses, et notamment d'avoir été fréquemment utilisé, pour citer la formule de Marx, comme opium du peuple. Mais c'est une religion sans mystique, au vrai sens de ce mot.

Non seulement le matérialisme en général, mais l'espèce de matérialisme propre à Marx devait lui assurer une vaste influence. Le XIXe siècle a cru que la production industrielle était la clef du progrès humain. C'était la thèse

des économistes, la pensée qui permettait aux industriels de faire mourir d'épuisement des générations d'enfants sans le moindre remords. Marx a simplement pris cette pensée et l'a transportée dans le camp révolutionnaire, préparant ainsi l'apparition d'une espèce très singulière de révolutionnaires bourgeois.

Mais il était réservé à notre époque d'utiliser les ouvrages de Marx au maximum. La doctrine idéaliste, utopique qui y est contenue est précieuse pour soulever les masses, leur faire porter un parti au pouvoir, maintenir la jeunesse dans l'état d'enthousiasme permanent nécessaire à tout régime totalitaire. En même temps l'autre doctrine, la doctrine matérialiste qui glace toutes les aspirations humaines sous le froid métallique de la force, fournit à un État totalitaire un grand nombre d'excellentes réponses devant les timides aspirations du peuple. D'une manière générale, la juxtaposition d'un idéalisme et d'un matérialisme également sommaires et grossiers est le caractère spirituel, si l'on ose employer ce mot, de notre époque.

Le vice d'une telle pensée n'est pas la combinaison du matérialisme et de l'idéalisme, car ils doivent être combinés. C'est de situer cette combinaison trop bas ; car leur unité réside en un lieu qui se trouve au-dessus du ciel, hors de ce monde.

Deux choses sont solides, indestructibles dans Marx. L'une, c'est la méthode qui fait de la société un objet d'étude scientifique en cherchant à y définir des rapports de force ; l'autre, c'est l'analyse de la société capitaliste telle qu'elle existait au XIX^e^ siècle. Le reste non seulement n'est pas vrai, mais est même trop inconsistant, trop vide, pour pouvoir être dit erroné.

En oubliant les facteurs spirituels, Marx ne risquait pas de se tromper beaucoup dans l'analyse d'une société

qui ne leur laissait en somme aucune place. Au fond, le matérialisme de Marx exprimait seulement l'influence de cette société sur lui ; il a eu la faiblesse de devenir lui-même le meilleur exemple de sa thèse concernant la subordination de la pensée aux circonstances économiques. Mais à ses meilleurs moments il s'élevait au-dessus de cette faiblesse. Le matérialisme lui faisait alors horreur, et il le stigmatisait dans la société de son époque. Il a trouvé une formule impossible à surpasser quand il a dit que le capitalisme a pour essence la subordination du sujet à l'objet, de l'homme à la chose. L'analyse qu'il en a faite de ce point de vue est d'une vigueur, d'une profondeur incomparables ; aujourd'hui encore, aujourd'hui surtout, elle est infiniment précieuse à méditer.

Mais la méthode générale est bien plus précieuse encore. L'idée d'élaborer une mécanique des rapports sociaux a été pressentie par beaucoup d'esprits lucides. Ce fut sans doute la pensée de Machiavel. Comme dans la mécanique proprement dite, la notion fondamentale serait celle de force. La grande difficulté est de saisir cette notion.

Il n'y a rien dans une telle pensée qui soit incompatible avec la spiritualité la plus pure. Elle en est le complément. Platon comparait la société à un gigantesque animal que les hommes sont contraints de servir et qu'ils ont la faiblesse d'adorer. Le christianisme, si proche de Platon en tant de points, contient non seulement la même pensée, mais la même image ; la bête de l'Apocalypse est sœur du gros animal de Platon. Élaborer une mécanique sociale, c'est, au lieu d'adorer la bête, en étudier l'anatomie, la physiologie, les réflexes, et surtout chercher à comprendre le mécanisme de ses réflexes conditionnels, c'est-à-dire chercher une méthode pour la dresser.

La pensée fondamentale de Platon, qui est aussi celle du christianisme, mais qui a été bien oubliée, c'est que l'homme ne peut pas éviter d'être tout entier asservi à la bête, même jusqu'au centre le plus secret de son âme, excepté dans la mesure où il est libéré par l'opération surnaturelle de la grâce. L'asservissement spirituel consiste dans la confusion du nécessaire et du bien ; car « on ignore quelle distance sépare l'essence du nécessaire et celle du bien ».

La bête a une doctrine, la doctrine de la force. Quelques Athéniens, cités par Thucydide, l'ont exprimée crûment, avec une netteté merveilleuse, quand ils ont dit à des malheureux qui les suppliaient : « Nous croyons au sujet des dieux d'après la tradition, et nous savons au sujet des hommes par une expérience certaine, que toujours chacun, par une nécessité de la nature, commande partout où il en a le pouvoir. » On voit bien que ces Athéniens étaient pour la bête des adorateurs de fraîche date, fils d'ancêtres étrangers à ce culte ; les vrais fidèles de ce culte n'en expriment guère la doctrine, si ce n'est par l'action. Pour justifier cette action, ils inventent des idolâtries.

L'opposé de cette doctrine, en ce qui concerne la divinité, c'est le dogme de l'Incarnation. « Étant égal à Dieu, il n'a pas regardé cette égalité comme un butin… Il s'est vidé… Il a pris la condition d'esclave… Il est devenu obéissant jusqu'à la mort. »

La bête est maîtresse ici-bas. Le diable a dit au Christ : « Je te donnerai cette puissance et la gloire qui y est attachée, car elles m'ont été abandonnées. » La description des sociétés humaines en fonction des seuls rapports de force rend compte de presque tout. Elle ne laisse de côté que le surnaturel.

La part du surnaturel ici-bas est secrète, silencieuse, presque invisible, infiniment petite. Mais elle est décisive.

Proserpine ne croyait pas changer sa destinée en mangeant un seul grain de grenade ; et dès cet instant, pour toujours, l'autre monde a été sa patrie et son royaume.

Cette opération décisive de l'infiniment petit est un paradoxe que l'intelligence humaine a du mal à reconnaître. Par ce paradoxe s'accomplit la sage persuasion dont parle Platon, cette persuasion au moyen de laquelle la providence divine amène la nécessité à orienter la plupart des choses vers le bien.

La nature, qui est un miroir des vérités divines, présente partout une image de ce paradoxe. Ainsi les catalyseurs, les bactéries. Par rapport à un corps solide, un point est un infiniment petit. Pourtant, dans chaque corps, il est un point qui l'emporte sur la masse entière, car s'il est soutenu le corps ne tombe pas ; ce point est le centre de gravité.

Mais un point soutenu n'empêche une masse de tomber que si elle est disposée symétriquement autour de lui, ou si l'asymétrie comporte certaines proportions. Le levain ne fait lever la pâte que s'il lui est mélangé. Le catalyseur n'agit qu'au contact des éléments de la réaction. De même il existe des conditions matérielles pour l'opération surnaturelle du divin présent ici-bas sous forme d'infiniment petit.

La misère de notre condition soumet la nature humaine à une pesanteur morale qui la tire continuellement vers le bas, vers le mal, vers une soumission totale à la force. « Dieu vit que les pensées du cœur de l'homme tendaient toujours, constamment au mal. » Cette pesanteur est ce qui contraint l'homme, d'une part à perdre la moitié de son âme, selon un proverbe antique, le jour où il devient esclave, et d'autre part à toujours commander, selon le mot cité par Thucydide, partout où il en a le pouvoir. Comme la pesanteur proprement dite, elle a ses lois. Au moment où on les étudie, on ne saurait être trop froid,

trop lucide, trop cynique. En ce sens, dans cette mesure, il faut être matérialiste.

Mais un architecte étudie, non pas seulement la chute des corps, mais aussi les conditions d'équilibre. La véritable connaissance de la mécanique sociale implique celle des conditions auxquelles l'opération surnaturelle d'une quantité infiniment petite de bien pur, placée au point convenable, peut neutraliser la pesanteur.

Ceux qui nient la réalité du surnaturel ressemblent vraiment à des aveugles. La lumière aussi ne heurte pas, ne pèse rien. Mais par elle les plantes et les arbres montent vers le ciel malgré la pesanteur. On ne la mange pas, mais les graines et les fruits que l'on mange ne mûriraient pas sans elle.

De même les vertus purement humaines ne germeraient pas hors de la nature animale de l'homme sans la lumière surnaturelle de la grâce. Quand l'homme se détourne de cette lumière, une décomposition lente, progressive, mais infaillible, le soumet finalement tout entier, jusqu'au fond de l'âme, à l'emprise de la force. Autant qu'il est possible à une créature pensante, il devient matière. De même une plante privée de lumière est changée peu à peu en quelque chose d'inerte.

Ceux qui croient que le surnaturel, par définition, opère d'une manière arbitraire et qui échappe à toute étude le méconnaissent comme ceux qui en nient la réalité. Les mystiques authentiques, comme saint Jean de la Croix, décrivent l'opération de la grâce sur l'âme avec une précision de chimiste ou de géologue. L'influence du surnaturel sur les sociétés humaines, quoique peut-être encore plus mystérieuse, peut sans doute aussi être étudiée.

Si l'on regarde de près non seulement le moyen âge chrétien, mais toutes les civilisations vraiment créatrices,

on s'aperçoit que chacune, au moins pendant un temps, a eu au centre même une place vide réservée au surnaturel pur, à la réalité située hors de ce monde. Tout le reste était orienté vers ce vide.

Il n'y a pas deux méthodes d'architecture sociale. Il n'y en a jamais eu qu'une. Elle est éternelle. Mais c'est toujours l'éternel qui exige de l'esprit humain un véritable effort d'invention. Elle consiste à disposer les forces aveugles de la mécanique sociale autour du point qui sert aussi de centre aux forces aveugles de la mécanique céleste ; c'est-à-dire « l'Amour qui meut le soleil et les autres étoiles ».

Ce n'est certainement pas facile, ni à concevoir d'une manière plus précise, ni à accomplir. Mais en tout cas, pour se diriger dans ce sens, la première condition est d'y penser. Il ne s'agit pas d'une de ces choses qu'on peut obtenir par accident. Peut-être peut-on la recevoir au bout d'un long et persévérant désir.

L'imitation de l'ordre du monde fut la grande pensée de l'antiquité pré-romaine. Ce devait être aussi la grande pensée du christianisme, puisque le modèle parfait proposé à l'imitation de chaque homme était le même être que la Sagesse ordonnatrice de l'univers. Effectivement cette pensée a remué souterrainement tout le moyen âge.

Aujourd'hui, hébétés que nous sommes depuis plusieurs siècles par l'orgueil de la technique, nous avons oublié qu'il existe un ordre divin de l'univers. Nous ignorons que le travail, l'art, la science, sont seulement différentes manières d'entrer en contact avec lui.

Si l'humiliation du malheur nous réveillait, si nous retrouvions cette grande vérité, nous pourrions effacer ce qui est le scandale de la pensée moderne, l'hostilité entre la religion et la science.

Notes

1. Les autres textes du recueil *Oppression et Liberté*, à l'exception de *Perspectives. Allons-nous vers la révolution prolétarienne ?*, texte que nous avons publié séparément, et de *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* qui fut récemment republié par les éditions Libertalia dans une version révisée à partir de sa dactylographie originale, sont disponibles dans notre revue en ligne *Error* (error.re/persona/simone-weil) ; ces textes, qui n'évoquent le marxisme qu'indirectement, sont *Examen critique des idées de révolution et de progrès* et *Méditation sur l'obéissance et la liberté*.
2. Ce texte date du printemps 1933, écrit à la suite des conséquences politiques de l'incendie du Reichstag sur les organisations communistes européennes.
3. Ce projet d'article a été écrit comme une réponse à une question posée par la revue *Essais et Combats*, datant de la fin de l'année 1937 et qui demandait « Faut-il réviser le marxisme ? ».
4. Ces fragments datant des années 1930 témoignent de l'évolution intellectuelle de Simone Weil face à la pensée de Marx, compte tenu des

remous de cette décennie et de ce qu'ils impliquèrent dans sa vie personnelle, marquée par son travail à l'usine, l'opposition au nazisme et au stalinisme, le Front populaire, ou encore son engagement dans la Colonne Durruti durant la guerre d'Espagne.

5. Il existe une intéressante variante de ce passage du *fragment III* : « Un ouvrier rapporte arbitrairement au patron toutes les souffrances qu'il subit dans l'usine, sans se demander si dans tout autre système de propriété la direction de l'entreprise ne lui infligerait pas encore une partie des mêmes souffrances, ou bien peut-être des souffrances identiques, ou peut-être même des souffrances accrues ; il ne se demande pas non plus quelle part de ces souffrances on pourrait supprimer, en en éliminant les causes, sans toucher au système de propriété actuel. Pour lui, la lutte "contre le patron" se confond avec la protestation irrépressible de l'être humain écrasé par une vie trop dure. Le patron, de son côté, se préoccupe avec raison de son autorité. Seulement le rôle de l'autorité patronale consiste exclusivement à indiquer les fabrications, à coordonner au mieux les travaux partiels, à contrôler, en recourant à une certaine contrainte, la bonne exécution du travail ; tout régime de l'entreprise, quel qu'il soit, où cette coordination et ce contrôle peuvent être convenablement assurés accorde suffisamment à l'autorité patronale. Pour le patron cependant le sentiment qu'il a de son autorité dépend surtout d'une certaine atmosphère de soumission et de respect qui a peu de rapport avec la bonne exécution du travail ; d'autre part il attribue toujours les velléités de révolte à quelques individus, alors que la révolte, qu'elle soit bruyante ou muette, refoulée ou exprimée, est inséparable de toutes conditions d'existence physiquement ou moralement accablantes. Si pour l'ouvrier la lutte "contre le patron" se confond avec le sentiment de la dignité, pour le patron la lutte contre les "meneurs", contre les "agitateurs" se confond avec le souci de sa fonction et la conscience professionnelle ; des deux côtés il s'agit d'efforts à vide, et qui par suite ne peuvent se renfermer dans aucune limite raisonnable. Alors qu'on constate que

les grèves qui se déroulent autour de revendications déterminées aboutissent sans trop de mal à un arrangement, on a vu des grèves qui ressemblaient à des guerres en ce sens que ni d'un côté ni de l'autre la lutte n'avait d'objectif ; des grèves où l'on ne pouvait apercevoir rien de réel ni de tangible, rien, sinon l'arrêt de la production, la détérioration des machines, la misère, la faim, les larmes des femmes, la sous-alimentation des enfants ; et l'acharnement de part et d'autre était tel qu'elles donnaient l'impression de ne jamais devoir finir. Dans de pareils événements, la guerre civile existe déjà en germe.

Somme toute, l'histoire humaine apparaît comme un tissu d'absurdités qui non seulement font mourir, mais, ce qui est infiniment plus grave, font oublier la valeur de la vie. Tout se passe comme si une fatalité mauvaise rendait les hommes fous. On se dit pourtant que le rôle joué par ces absurdités doit avoir une cause, et effectivement il a une cause. Il y a dans la vie humaine une absurdité radicale, essentielle, à laquelle on n'aperçoit aucun remède : c'est la nature du pouvoir. La nécessité d'un certain pouvoir est bien réelle, parce que l'ordre est indispensable à l'existence, mais l'attribution du pouvoir est à peu près arbitraire, parce que les hommes sont semblables ou peu s'en faut, et la stabilité du pouvoir repose ainsi essentiellement sur le prestige, autrement dit sur l'imagination. Si la raison est ce qui mesure, comme l'expliquait Platon, l'imagination, elle, est étrangère à toute mesure. Traduites dans le langage du pouvoir, toutes les absurdités énumérées ici semblent se transformer en vérités d'évidence. Il était bien malheureux que Pâris eût enlevé Hélène, mais du moment qu'il l'avait enlevée, les Grecs pouvaient-ils supporter cette injure sans donner aux Troyens l'impression qu'ils pouvaient tout se permettre en Grèce, sans les provoquer à venir ravager le pays ? Les Troyens, de leur côté, pouvaient-ils rendre Hélène sans inspirer aux Grecs l'envie de venir piller une ville qui donnait une telle preuve de faiblesse ? »

6. Cette critique du livre de Lénine *Matérialisme et Empiriocriticisme* a paru dans la *Critique sociale*, en novembre 1933.

7. Ce texte a été écrit à Londres en 1943, et demeure inachevé, comme en atteste sa fin abrupte.
8. Ces fragments, écrits à Londres en 1943, témoignent de réflexions que l'on retrouve dans le précédent texte, *Y a-t-il une doctrine marxiste ?*, illustrant la place critique de la pensée de Marx dans son propre engagement pour la dignité ouvrière, influencé à la fin de sa vie par une mystique chrétienne, sans dogme, marquée par l'idée de *grâce*.

∀ℕŦïL1√яΣ

La continuité de cet ouvrage se fabrique sur le réseau.
https://abrupt.cc/simone-weil/marxismes

La matière papier résonne en l'antimatière numérique,
l'information identique se multiplie, elle découvre sa gratuité,
et ce livre trouve son écho en son antilivre.
https://antilivre.org

Le mot se disperse dans l'obscur, et il ne nous reste plus qu'à jeter
des livres au monde pour manifester rêves et hurlements.
https://abrupt.cc/manifestes

01001100011001010010000001110000011001010111010101110000011011000110010100100000011011100010011101100101011100110111010000100000011100000110000101110011001000000111001101101111011101010110101100101011100100101100001000000111000101110101001001000011101101000101101110000100000011100110111011110111010100101100100111001001100