3e année, N° 14. 2e trimestre 1959

ARGUMENTS

SOMMAIRE

LA GRANDE RÉVISION

Approches du nihilisme (Kostas AXELOS).
Ce qu'il y a d'irrépressible en l'homme (Jean DUVIGNAUD).
La pensée et son ombre (Pierre FOUGEYROLLAS).
Le révisionnisme généralisé (Edgar MORIN).
Réflexions d'un révisionniste (François FEJTÖ).
Le révisionnisme au jour le jour (Colette AUDRY).

DÉCOUVRONS ADORNO

Adorno et l'école de Francfort (K. A.).
Textes choisis, suivis de « Hegel et le contenu de l'expérience » (T. W. ADORNO).

LA RÉVOLTE DE CRONSTADT ET LE TOURNANT DE LA RÉVOLUTION RUSSE (1921-22)

Journal d'un témoin (Alexander BERKMAN).
Cronstadt, par Joseph Staline.
Trotsky et Cronstadt.
Lénine et Cronstadt.
Victor Serge et Cronstadt.
Cronstadt et la pensée libertaire (bibliographie et extraits).
Le dilemme moral de Lénine (Isaac DEUTSCHER).
Réflexions (J. D., E. M.).

RÉDACTION-ADMINISTRATION, 7, rue Bernard-Palissy, PARIS, 6e. Bab. 37.94

C.C.P. Arguments-Editions de Minuit, 180-43, Paris.

Abonnements (4 numéros) : 600 fr ; étranger : 800 fr ; soutien 1 500 fr.

Directeur-gérant : EDGAR MORIN.

Rédaction : K. AXELOS, J. DUVIGNAUD, E. MORIN.

Comité : C. AUDRY, F. FEJTÖ, P. FOUGEYROLLAS, S. MALLET, D. MASCOLO.

Le numéro : 200 fr.

IMP. DE L'OUEST - LA ROCHELLE

CRITIQUE

Direction : Georges BATAILLE
Rédaction : Jean PIEL, Eric WEIL

Au sommaire du N° 142 (mars 59) :
Roland BARTHES : Langage et vêtement.
Jean DUVIGNAUD : Existence et possession.

Au sommaire du N° 143 (avril 59) :
Patrick WALBERG : Giacometti, l'espace et l'angoisse.
Marcel MORÉ : Jules Verne et Aristide Briand.

Le numéro : 290 fr.
Tarif d'abonnement : France et Communauté : 6 mois 1 600 fr ; un an 2 900 fr ; étranger : 6 mois 1 800 fr ; un an 3 500 fr.
LES EDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, Paris-6e
C.C.P. 180.43.

PERSPECTIVES SOCIALISTES

Numéro spécial :

L'ÉCONOMIE FRANÇAISE
ET LA CLASSE OUVRIÈRE

La part des travailleurs dans l'enrichissement national, les changements de structure de la classe ouvrière, les perspectives face à l'évolution économique française, etc...

par R. JAQUE, M. RUNGIS,
P. NAVILLE, etc...

Le numéro double : 200 francs
Aux éditions du Monde Ouvrier
54, bd Garibaldi - Paris-15e
C.C.P. 5500-11 - Paris

LIBRAIRIES DÉPOSITAIRES D'*ARGUMENTS*

PARIS

Quartier Latin :
Librairie 73, 73, bd Saint-Michel.
La Joie de lire, 40, rue Saint-Séverin.
Montchrestien, 180, rue Saint-Jacques.
Croville, 20, rue de la Sorbonne.
Sciences humaines, 13, rue de la Montagne-Sainte-Geneviève.
Le Zodiaque, 60, rue Monsieur-le-Prince.

6e arrondissement :
La Hune, 170, bd Saint-Germain.
L'Arche, 168, bd Saint-Germain.
Le Minotaure, 2, rue des Beaux-Arts.
XXe Siècle, 185, bd Saint-Germain.
L'Unité, 75, bd Saint-Germain.
Rivière, 31, rue Jacob.
Le Terrain Vague, 23, rue du Cherche-Midi.

Rive droite :
Contacts, 24, rue du Colisée (8e).
Delattre, 133, rue de la Pompe (16e).
Librairie du Palais Berlitz, 28 *bis*, rue Louisle-Grand (9e).

PROVINCE

Grenoble : Librairie de l'Université, 2, square des Postes.
Nancy : Le Tour du Monde, 7, rue des Michottes
Aix-en-Provence : Librairie de l'Université, 12, rue Nazareth.

BELGIQUE

Bruxelles :
Lefebvre, 7, rue des Colonies.
Du Monde entier, 5, place Saint-Jean.

(Les libraires de France et d'étranger désirant figurer sur cette liste sont priés de nous écrire.)

DANS NOS PROCHAINS NUMÉROS :

Le problème mondial (économie, sociologie, politique). — *Nietzsche et la crise de la philosophie moderne* (Heidegger, H. Lefebvre, G. Deleuze). — *La bureaucratie et le XXe siècle* (Naville, Lefort, Crozier, etc...). — *La religion en question* (Garrigue, Mascolo, Ozouf, etc...). — *Peinture et art moderne.* — *L'amour au XXe siècle.* — *Science et connaissance de l'homme.* — *Dictionnaire des mythes de la gauche.* — *Syndicats et partis ouvriers.* — *Découverte de Korsch, Reich, Marcuse.*

Le sommaire des numéros précédents est envoyé sur demande.

Une reliure mobile cartonnée pouvant contenir 12 numéros d'*Arguments* est en vente au prix de 400 francs (supplément de 100 fr pour envoi recommandé).

LA GRANDE RÉVISION

Arguments *entre dans sa troisième année. Il mérite bien des critiques. Celles que fait Duvignaud ici-même me semblent insuffisantes. Il y a eu trop d'articles bâclés, de formules à l'emporte-pièce, de questions à peine effleurées, de verbalisme. Toutefois nous avons réussi à éviter les manifestes définitifs, la systématisation présomptueuse. Non pas par goût émollient de l'hypothèse pour l'hypothèse, mais parce que nous sentions qu'il aurait été prématuré de reconstruire avec des ruines.*

Et nous avons évolué, chacun dérivant dans son sens, mais dans l'ensemble nous avons été poussés par le même courant de dérivation, et surtout, nous avons essayé de prendre conscience de notre évolution, de ne pas la subir.

Aujourd'hui nous tentons de faire le point. Non pas d'essayer d'annuler nos différences dans un nègre-blanc ; chacun essaie de se mettre en cause, de s'avouer à lui-même, de savoir où il en est. Ce n'est pas un examen politique que nous faisons ici c'est un examen de nos conceptions fondamentales, qui impliquent nos conceptions politiques. Mais nous reviendrons plus précisément sur celles-ci, c'est-à-dire sur le problème du socialisme, dans un numéro ultérieur.

E. M.

Arguments, nouvelle série

De 32 pages, *Arguments* passe à 48 pages. Le prix du numéro est fixé en conséquence à 200 francs. L'abonnement couvrira donc quatre numéros de la nouvelle série au lieu de six de la précédente. Le prix de l'abonnement demeure de 600 francs ; il sera bientôt porté à 750 francs pour la France, 1 000 francs pour l'étranger, vu les multiples augmentations dont nous subissons la charge. Notre prochain numéro portera les nouveaux tarifs. Donc hâtez-vous de vous abonner. En principe 4 numéros paraîtront par an, mais *Arguments* se réserve le droit de dépasser ce chiffre. L'abonnement couvre donc 4 numéros ; en principe une année.

Nous adressons un appel à nos abonnés pour qu'ils nous trouvent de nouveaux abonnés ; à nos lecteurs pour qu'ils s'abonnent. C'est la condition indispensable pour transformer *Arguments* en véritable revue de la recherche, de la réflexion, de la confrontation.

Arg.

APPROCHE DU NIHILISME

Aphorismes systématiques

Nous vivons dans un monde de concepts ruinés, de mots usés, de conceptions du monde vidées. Nous vivons dans — et nous bâtissons — des nécropoles agitées, nous peuplons et nous mobilisons les déserts. Tous les horizons semblent bouchés, et la question même de l'*horizon* devient énigmatique. Nous continuons pourtant à vivre et à travailler dans ce monde, bien plus solide qu'il n'en a l'air, puisqu'il supporte ses ébranlements, digère ses crises, s'assimile les négativités, marche vers son avenir. Les mouvements que nous voyons se déployer sous nos yeux et auxquels nous participons nous entraînent dans leur course errante.

A nos moments héroïques nous prétendons tout reviser. Avant toute revision cependant, avant toute fondation d'une vision nouvelle des choses et du monde, il faudrait parvenir à saisir ce qui nous empêche de voir le déferlement conquérant du nihilisme, reviser tout ce qui bloque notre vue. La revision de ce qui est qui ne prend pas en considération le processus d'annihilation ne cessant de se dérouler rate sa mission.

Le nihilisme constitue le problème du monde planétaire qui ne sait ni sur quoi il se fonde ni où il va. Le nihilisme n'est pas une erreur, une aberration, une faute, une maladie ; il n'est pas un point de vue, une théorie, une disposition psychologique : il ne caractérise pas tel ou tel état de choses particulier. Le nihilisme *commence* à englober tout ce qui est et se fait.

Parler de lui, dans le monde de la totalité fragmentée, est extrêmement difficile. On peut le déplorer ou s'en réjouir : il semble que seul un langage fragmentaire et aphoristique puisse oser l'aventure.

Nous vivons dans un monde où tous les élans mystiques se sont consolidés en *Eglises*, tous les mouvements révolutionnaires en *Etats bureaucratiques*, toutes les recherches de la pensée en *Universités sclérosées*, toutes les aventures de l'existence humaine en *Famille autarcique* et *hypocrite*. Pétrifiés et putréfiés, les Eglises et les Etats, les Universités et les Familles continuent à être les institutions qui administrent la vie des hommes, les forcent de s'y conformer, conduisent à leur perte les exclus. Tout semble indiquer que ce sont les seules demeures et les seules formes organisatrices de la foi, du travail, de la pensée et de l'amour ; elles possèdent certes leur raison d'être, même quand celle-ci se dissimule profondément. Mais toutes ces demeures anciennes ou flambant neuf, sont vermoulues — des fondements jusqu'à la toiture.

Le nihilisme tue la religion ; le *sacré* peut-il survivre et contribuer au dépassement du nihilisme ? Le nihilisme tue la poésie et l'art en tant que poésie et art ; la *parole* et le *chant* et la *plasticité des phénomènes* peuvent-ils continuer à se manifester ? Le nihilisme tue la politique ; le *destin historique* et *formateur* cesse-t-il de gouverner les humains ? Le nihilisme tue la philosophie ; la *pensée* perd-elle aussi toutes ses chances ?

Allié de la technique, l'engendrant et engendré par elle, le nihilisme fait de tout une affaire de production et de consommation, une *technique d'usure* : technique religieuse, technique littéraire et artististique, technique politique, technique érotique, technique scientifique et idéologique. Tout est produit, tout est destiné à cesser d'être, à être consommé. Le nihilisme repose pourtant sur la science, donc sur la philosophie, à savoir la métaphysique ; et derrière la métaphysique se cache la pensée agissante. La pensée agissante est par conséquent son fondement premier, fondement qu'il réalise et qu'il quitte en se développant, en développant sa propre force jusqu'à ses extrêmes conséquences, jusqu'à l'épuisement de la dernière parcelle de sa vérité. A moins que n'intervienne la catastrophe planétaire.

Car le nihilisme n'accomplit pas seulement la destruction de la métaphysique et de l'éthique ; il les accomplit, accomplissant à la fois la visée et le manque de la métaphysique. Tout ce que la métaphysique visait dans le lointain — toujours dans le manque, puisqu'elle sous-estimait les présences concrètes — le nihilisme veut le rendre effectif dans un processus de constante actualisation. Le monde suprasensible et invisible se trouve renversé au profit du monde sensible et visible. Tous les produits et sous-produits de la métaphysique, raison, liberté, bonheur, progrès, sont généralisés et socialisés comme exigence — et vidés de tout contenu autre qu'idéologique et bassement moraliste. Tout ce qui est fondement, but, sens, idée est frappé de mort et aucun mouvement de laïcisation ne peut provoquer la résurrection des morts.

Perdant tout lien avec la raison nourricière, le nihilisme se veut radical et radicaliste. Il est radical quant au déracinement qui est son destin. La réalité totale est apatride ; le nihilisme n'a pas de patrie, car toute patrie est une patrie, une *partie* de la totalité. La totalité abstraitement universelle et réduite à elle-même de quoi peut-elle être totalité ? Au nom de quoi peut-elle contenir les êtres et les choses ? En vue de quoi doit-elle être requise et édifiée ?

L'*ego* du *cogito* cartésien est dépassé et collectivisé dans la marche du socialisme. L'humanisme qui sous-tend le nihilisme veut considérer l'homme comme étant à soi-même sa propre racine, son propre fondement. Coupé de tout sol et sous-sol, évoluant sur une terre mécanisée et sous un ciel vide, l'homme devient ainsi un être radicalement dépaysé. Aspire-t-il à son dépassement ? La question du maintien de la vie humaine sur la surface du globe — question aujourd'hui brûlante — reste une question ouverte. Y a-t-il une vérité essentielle au nom de laquelle on pourrait en décider ?

Dans le royaume du nihilisme, qui, parti de l'Occident, s'étend sur toute la planète, toute question demandant *pourquoi ?* provoque, dans l'indifférence généralisée, une double « réponse » : pourquoi pas ?, et pourquoi pas l'inverse ?

Le nihilisme n'anéantit pas seulement le sens de l'être en devenir de la totalité du monde, mais, conjointement, tout ce qui est. Il abolit toute distinction entre le visage et le masque, le sourire et la grimace, le paysage et l'échafaudage, ce qui est naturel et ce qui est artificiel. Dans l'indifférence, il supprime les différences, mû par et mettant en mouvement des passions moroses.

La morne platitude, la grisaille de la médiocrité, la vulgarité et la banalité, le règne de l'indifférence et de l'insignifiance, la domination de la moyenne, la niaiserie savante, la fuite impuissante dans les puissances du pseudo-imaginaire, l'absence de toute présence ne sont que les signes extérieurs, l'enveloppe épaisse, les manifestations grossières de la signification profonde du nihilisme annihilant.

La totalité ouverte tend de plus en plus à se réduire à la totalité conquérante de la vie quotidienne — empirique, si l'on veut, mais abstraite ; accaparante, mais « inexistante ». La réalité soi-disant réelle de la vie quotidienne totale tend à devenir l'horizon de la totalité réelle. Ce qui était resté dans l'ombre longtemps, prend maintenant sa grandiose revanche. Cette vie demeure néanmoins vide. A partir d'où pourrions-nous la survoler et la juger ?

Chaque fois qu'aujourd'hui deux forces sont en présence et en lutte, c'est la puissance de la plus médiocre et de la plus plate qui l'emporte sur la scène officielle, selon l'ordre du temps.

Quiconque essaie de saisir le nihilisme religieusement ou théologiquement, philosophiquement ou logiquement, scientifiquement, historiquement ou sociologiquement, psychologiquement ou médicalement, littérairement ou esthétiquement ne le saisit point mais demeure saisi par lui. Sont surtout en plein dans le nihilisme, et de la manière la plus bête, ceux qui ne le reconnaissent pas et prétendent le combattre, ne reconnaissant pas leur propre visage dans son miroir déformant. Le nihilisme ne néantise pas seulement la religion et Dieu, la philosophie et la logique, la nature et l'histoire, la société et l'âme humaine, la poésie et l'art. Nihilisme signifie, si tant est qu'il signifie quelque chose : annihilation du sens fondateur (et sacré ?) grâce auquel toutes ces puissances peuvent être et se déployer, féconder et animer. Nihilisme veut dire : anéantissement sans recours de l'*être* en devenir, de la *totalité* ouverte de ce qui est, de la *vérité* du devenir temporel. Le *sens* de l'être total en son devenir sombre dans le néant.

On ne peut pas vouloir ou espérer freiner quoi que ce soit dans sa marche conquérante. Tout mouvement conquérant contient sa propre vérité et les germes de son dépassement et de sa mort. Sa victoire quasi-totale amorcera le procès de sa défaite. Le nihilisme ne peut par conséquent que se lancer dans sa course effrénée — course épuisante. Pour le moment il ne fait que commencer à se réaliser. Avant donc d'être dépassé, le nihilisme (qui nous comprend) attend l'heure d'être compris.

Lecteur et interlocuteur : c'est moi et toi, nous et vous, qui sommes pris dans tout ce suprême engrenage nihiliste. Cette « affaire » implique tout le monde. Que personne ne s'imagine être en dehors ou au-dessus de cette machinerie, car nous n'avons pas même atteint le sommet : nous sommes dans et plutôt au-dessous de sa morne vérité. L'indifférence et l'insignifiance sont telles que tout le monde affronte « tout cela » comme si *cela* ne le concernait pas, ne l'attelgnait pas mortellement. « On » croit toujours que seuls les autres sont touchés. Quand il est question de platitude, c'est pourtant de toi qu'il s'agit : elle est tienne la terne annihilation de toute fulgurance, l'inessentialité de ton intelligence multicolore, la vacuité de ton activisme. Et si tu prends seulement conscience de ce qui se passe, tu ne fais encore rien. Les lunettes n'ont jamais aidé des yeux aveugles à voir. Qu'à nos oreilles résonne cette parole que nous sommes tout prêts à saisir rationnellement ou intuitivement, avec la tête ou avec le cœur, à analyser et à expliquer à l'aide de nos instruments et de nos raisonnements logiques et philologiques, historiques et sociologiques, psychologiques et psychopathologiques, artistiques et esthétiques : « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde. Je vais où il va, il le faut. » Entends-tu, croyant ou laïc, monsieur ou camarade, professeur ou élève, réactionnaire ou progressiste ? Nous sommes absents de la vérité et la vraie vie nous a quittés. Nous ne sommes pas au monde et le Monde n'est pas. Et chacun va là où il faut ; en rampant, même quand il part pour la domination de la terre et quand il monte à l'assaut du ciel.

Tant que ne surgiront pas des *penseurs maudits* que le siècle ne pourra pas si facilement digérer ; tant que ces penseurs maudits ne se mettront pas à poursuire un travail de taupe ; tant que ne sera pas vue l'immense et profonde ouverture que comporte la manifestation plénière du néant en qui se fondent toutes choses — nous restons en deçà du nihilisme. Rimbaud, Dostoïewski et Nietzsche ont osé voir ; mais on s'est jeté sur eux comme les hyènes sur les cadavres, ou on en a fait des porte-parole idéologiques.

Ce qui demeure : l'effort paisible de se situer dans l'absence de la nature, la tension de la pensée mettant tout en question, l'attente du dialogue amical, la fidélité envers ce qui ne se laisse pas oublier, la rencontre dans la brisure érotique, le saisissement de certains instants, la conquête de ce qui se dérobe, la contribution lucide aux combats de l'avant-garde politique. Restent donc : la nostalgie de la nature cosmique et l'attente d'une nature future, la joie et la peine de la pensée, l'espoir d'un dialogue dans l'amitié, la constance dans l'inconstance, l'étrangeté envahissante de l'amour, la disponibilité à l'égard de ce qui peut nous faire vibrer, la poursuite de ce qui s'échappe, la participation désenchantée aux mouvements politiques qui jamais ne réaliseront ce qu'ils disent faire.

KOSTAS AXELOS.

SUR CE QU'IL Y A D'IRREPRESSIBLE EN L'HOMME

Notre génération serait une génération perdue... Qui a lancé cette bourde ? Qui a pu tirer de sa détresse politique une affirmation aussi stérile ? — Non, ceux des hommes de ma génération qui ont aujourd'hui entre trente et quarante ans et qui ont participé à la lutte anti-nazie ne sont pas condamnés à végéter : il leur reste seulement à se délivrer de l'adolescence et à conquérir la maturité.

D'ailleurs, ici, à *Arguments*, notre situation semble moralement saine : dans l'ensemble, nous n'avons pas été compromis dans une société que nous contestions ; nous ne nous sommes pas — pas encore du moins — laissés prendre au piège d'un métier, d'un dogmatisme ou d'une carrière. Peut-être nous est-il permis alors de parler plus aisément que les autres avec les gens plus jeunes.

RÉVOLUTIONNAIRES DÉFROQUÉS

Tout n'est pas simple, cependant. C'est qu'en partie les gens de ma génération sont ce que j'ai appelé dans *L'Or de la République* des révolutionnaires défroqués. C'est-à-dire des types qu'on a mis en congé d'activité politique vers 1944 et qui, par conséquent, n'ont jamais pu réaliser les valeurs qui les avaient amenés à quitter le rang.

Ce que je dis ne vaut pas seulement pour ceux qui se réclament de la « gauche », mais aussi pour ceux qui se sont retrouvés en grand nombre dans les complots qui préparèrent les journées de mai 58. Or, parmi ces garçons et ces

filles, arrivés à la conscience politique lors de la lutte anti-nazie, il y en a qui eussent combattu pour le socialisme en 1944, si, à cette époque, le socialisme avait eu un visage. Mais la collusion des staliniens et de de Gaulle, la chasse aux places organisée par les socialistes et les chrétiens européens, tout cela avait peu de rapport avec la révolution et l'utopie socialiste. J'emploie ici le mot d'utopie dans son sens fort de rêve actif qui change le monde.

Nous avons en commun avec ces gens (quel que soit le ridicule dont ils se sont couverts en devenant « nationalistes ») l'incapacité à admettre que l'avenir ressemble au présent. Même installés dans des postes secondaires, fonctionnaires ou pères de famille, nous ne pouvons plus accepter l'idée d'une lente coulée du temps qui nous amènerait paisiblement à la retraite, à la mort. Nous avons pris le goût d'une intervention (réelle ou imaginaire) dans les affaires publiques et même sur le cours de l'histoire dont nous ne pouvons croire qu'elle soit « fatale ».

Cette idée d'une intervention possible dans les réalités politiques fait partie des présuppositions dont nous ne saurions nous défaire. Elle se trouve au delà des distinctions entre « droite » et « gauche ». Elle n'implique pas de jugement de valeur. Elle ne concerne pas ceux qui ont calmement vécu, mais seulement ceux qui ont fait un choix réel à une certaine époque.

Le vaudou des intellectuels de gauche

L'effondrement de la gauche dans le monde a pour conséquence que le socialisme a cessé d'être une éthique, une politique, bref une manière de comprendre et de vivre la réalité humaine, pour devenir une idéologie comme les autres. Or, l'idéologie n'a rien à voir avec les raisons qui conduisent les hommes à vouloir changer la vie de l'homme : elle reflète, quand elle ne la falsifie pas, l'intérêt immédiat, aussi fruste qu'égoïste.

Cette métamorphose n'est pas facile à accepter. Aussi, peut-on trouver plusieurs conduites de fuite, toutes également caractérisées, toutes compensatoires. Elles sont toutes représentées dans la collection d'*Arguments* que je viens de feuilleter.

1. *La théologie révisionniste.* — Le révisionnisme *nécessaire* des grands systèmes du XIXe siècle devient ici un révisionnisme professionnel, généralisé ou plus exactement exaspéré, une méditation morose sur le rien. On suggère l'idée d'une remise en question des valeurs et je serais, pour ma part, gagné à cette entreprise ; mais on se soucie peu de suggérer les linéaments d'un nouvel humanisme qui remplacerait celui que le marxisme et l'existentialisme ont heureusement brisé. Il s'agit seulement de s'embourgeoiser dans la contestation : au mieux, cela devient un genre littéraire comme les autres, une nouvelle forme de paresse et de complaisance !

2. *La scolastique positiviste.* — L'effondrement de la gauche a conduit aussi certains à trouver une compensation dans les sciences ou ce qu'ils appellent ainsi, où l'on manie les statistiques, voire des graphiques. Ici, le spécialiste se mure dans sa spécialité, s'isole dans les préjugés qu'il a lui-même bâtis et finit par devenir un bon technocrate, avec tout le crétinisme que cela implique.

De là vient sans doute cet appauvrissement des perspectives que l'on constate partout, cette frénésie de spécialistes pressés de se punir d'avoir été poètes ou artistes ou hommes d'action en se faisant le plus banal possible. Le retour offensif du « positivisme » le plus niais avec sa croyance en la valeur de la « Science », sa peur des concepts et sa veulerie devant le fait accompli est la rançon de ce retour aux « ghettos » pour défroqués.

3. *La « comitose ».* — D'autres enfin se ruent dans les groupuscules, les clans, les comités. Ils leur demandent de remplacer microscopiquement l'action politique publique que la vie ne leur apporte plus. Alors, on tombe dans une sorte de maladie mentale politique que j'appellerai la « comitose » car elle a besoin du groupe pour se manifester et que les individus qui en sont atteints se montrent tout différents dans ces réunions qu'ils ne sont dans la vie normale. Cette étrange déformation se manifeste par des discussions stériles, une déperdition d'énergie, des exclusions aussi violentes que stériles, pas mal d'injures enfantines du genre de celles qu'on échange à l'école primaire.

Ces trois tentatives de compensation ont ceci en commun qu'elles impliquent toutes une attitude magique : il s'agit de restaurer par des moyens détournés un absolu et une efficacité que

l'action réelle ne permet plus. Quand les Africains furent vendus comme esclaves à Haïti, ils tentèrent de récupérer magiquement leur patrie perdue par des danses et des pratiques symboliques et créèrent une religion nouvelle. Ainsi en va-t-il de nous : comme le Noir reconquiert son humanité perdue à travers le « vaudou », l'intellectuel de gauche, déçu par la gauche, cherche dans le révisionnisme gratuit, le scientisme ou la comitose, à retrouver un absolu dont il ne guérit point.

Cela vient sans doute de ce que nous ne pouvons vivre sans une certaine éthique ou à tout le moins une projection vers le futur d'une image de la condition des hommes en général. C'est même cela qui distingue un homme de droite d'un homme de gauche car cette image de la condition des hommes implique aussi une forme libre de la communication entre les êtres. C'est la seconde présupposition que nous ne saurions détruire sans cesser d'être. Elle est la forme de notre survie. C'est pour cela que j'ai été communiste. Elle survit au stalinisme !

Que faire ?

Nous avons quelquefois à *Arguments* un genre « ancien combattant » qui gêne parfois : nous parlons trop de notre rupture avec le stalinisme comme nos pères parlaient de Verdun. Si cela continue ainsi, nous serons très vite, dans quelques années, de « vieux cons »...

Or, si cette aventure nous a touchés, ce n'est pas pour nous immobiliser dans sa contemplation, mais pour nous aider à découvrir des formes d'expériences nouvelles. La remise en question n'a de sens que si elle vise un dépassement de l'homme et l'apparition d'un autre type d'humanité que nous pourrons intellectualiser par la suite en « humanisme » si le cœur nous en dit. Le hasard qui m'a mis en contact permanent avec des gens de vingt à trente ans me persuade aujourd'hui que nous avons autre chose à apporter que des récriminations, des affirmations dogmatiques ou des histoires de soldat en demi-solde. Si nous voulons répudier les concepts du XIXe siècle et entrer dans le XXe, ce n'est pas à coup de généralisations hâtives ou de scientisme que nous le ferons. Si nous voulons reconstituer un humanisme, nous n'y parviendrons pas si nous abandonnons au départ l'idée même d'un dynamisme collectif et d'une ouverture de l'histoire à toute espèce d'expérience humaine — y compris celle d'une révolution. Sous une forme entièrement nouvelle.

Bien entendu, il ne s'agit pas de définir les lignes de cette action possible. Il faudrait pour cela une analyse complète de la société présente et de la vie moderne autrement plus complète et plus profonde que celles que nous avons entreprise dans *Arguments*. La maturité est à ce prix.

Jean DUVIGNAUD.

LA PENSÉE A-T-ELLE UNE OMBRE ?

Comme si nous étions des rescapés d'un gigantesque naufrage et comme si *Arguments* était notre radeau de la *Méduse*, nous jouons à nous entre-questionner, équivalent symbolique assez manifeste d'un entredévorement.

Jouant le jeu, je me demande ce que je crois savoir et ce que je sais croire et, pour une fois, cessant de mettre en question les idéologies régnantes, je me mets en cause moi-même.

Je fais grâce au lecteur de l'histoire de mon vécu. Comme celles de la Providence, les voies de la déstalinisation sont innombrables et, sans doute, insondables. Que l'un ait trouvé son heure de vérité lors des procès de Moscou, l'autre dans l'affaire yougoslave ou un troisième (comme moi) lors de la Révolution hongroise, peu importe. L'essentiel, c'est que des assertions que nous tenions hier pour scientifiques, nous apparaissent aujourd'hui comme mythiques, et l'important c'est d'inventorier ce qui reste après la catharsis.

***

Aujourd'hui, le devenir de nos sociétés m'apparaît sous un autre jour. Après Simone Weil, J. Burnham et F. Sternberg, je pense que le régime capitaliste va irrésistiblement vers sa fin, mais que le régime économique et social qui tend à le remplacer et qui déjà, en certaines régions du globe, lui succède, n'est pas le socialisme.

Dans le monde soviétique, la domination du capital a été brisée, mais les travailleurs n'ont pas pour autant accédé au contrôle et à la direction de la production et de la vie sociale. Sous la domination temporaire de l'appareil communiste, le règne des technocrates s'y prépare. En Occident, le capitalisme demeure, mais il est déjà en partie conquis

de l'intérieur par les directeurs. Ces « managers », comme dit Burnham, deviennent de plus en plus les maires du palais de capitalistes évoluant vers la condition de rois fainéants. Quant au tiers-monde, s'il hésite entre l'occidentalisation et l'orientalisation (au sens politique de ces termes), je ne doute pas que, les mêmes causes engendrant les mêmes effets, son industrialisation ne le conduise vers des formes technocratiques (et cela d'une manière d'autant plus franche que les bourgeoisies nationales y sont plus faibles).

Etre marxiste ne consiste pas seulement à se servir de concepts marxiens et à reconnaître le génie de l'auteur de l'*Idéologie allemande* (ce que je ne me prive pas de faire) ; cela consiste aussi à considérer que le régime capitaliste est la dernière forme d'exploitation de l'homme par l'homme et à tenir pour historiquement nécessaire l'avènement du socialiste et du communisme (cf. la préface à la *Contribution à la critique de l'économie politique*). En ce sens, j'avoue bien volontiers ne plus être marxiste.

Il y a cependant une différence de nature entre mes convictions marxistes d'hier et mes convictions non-marxistes d'aujourd'hui. Hier je tenais l'avènement du socialisme pour *absolument certain* et pour *absolument souhaitable*. Aujourd'hui je considère l'avènement de la société technocratique seulement comme *probable* et à la fois comme *relativement souhaitable* et comme *relativement périlleux*.

Je me sens plus proche de Simone Weil et de Sternberg que de Burnham parce que ce dernier n'a pas hésité à appeler de ses vœux la société directoriale comme si elle remplaçait, dans son esprit, le vieil idéal socialiste. Contrairement à Burnham, il me semble que la société directoriale n'est pas historiquement nécessaire, mais seulement probable, en tant que modèle intellectuel destiné à nous permettre une aléatoire prévision de l'avenir. De plus je vois dans un univers à tendances technocratiques d'une part les avantages de la rationalisation (la compétence l'emportant du point de vue de l'universalité sur les privilèges du sang et du capital) et d'autre part les dangers des penchants autoritaires, voire totalitaires, inhérents au pouvoir de la compétence.

C'est ici que le socialisme me paraît reprendre un sens, non plus comme mythe millénariste, mais comme concept régulateur d'une action menée par les salariés contre les tendances naturellement autoritaires et totalitaires des technocrates. Je ne crois pas qu'il puisse exister de sociétés effectivement socialistes et d'Etats effectivement démocratiques. Mais je pense que le socialisme et la démocratie peuvent inspirer un élan des masses pour faire contre-poids aux inévitables oppressions et pour aider au dépassement des archaïsmes.

Il ne me semble pas que les partis existants (avec leurs appareils grands ou petits) soient de nature à mener un tel combat dans la phase où nous entrons. Le syndicalisme, par contre, s'il envisage à la fois une collaboration avec les technocrates contre les archaïsmes dont souffre notre société, et une lutte contre ces mêmes technocrates pour limiter leurs propensions à l'omnipotence et s'il surmonte la contradiction apparue entre l'utilité et la malfaisance de l'appareil comme tel, me paraît le champ d'expérience où *la classe salariale* (héritière de l'ancien prolétariat et des nouvelles classes moyennes) pourra historiquement se produire.

En somme je n'ai plus confiance qu'en une action à long terme qui sera précédée et accompagnée d'un effort patient d'analyse de la réalité socio-historique sous ses multiples aspects.

Le marxisme a abouti à un monolithisme totalitaire. Il est temps de le faire éclater pour que les diverses sciences de l'homme (enrichies par les apports de Marx et de bien d'autres) nous livrent les savoirs partiels et relatifs dont nous sommes affamés à la place des illusions totales et absolues.

Nous nous étions jetés dans l'histoire et nous croyions avoir un destin collectif ; résignons-nous maintenant à n'avoir de destin qu'individuel et à accueillir le relatif comme un pas à pas vers la vérité.

***

Je serais infidèle à moi-même si je prétendais me satisfaire de ce passage de l'absolu au relatif et du total au partiel, encore qu'il me paraisse thérapeutiquement s'imposer.

En vérité, ma période marxiste fut, pour moi, le temps de la philosophie morte (toute doctrine m'apparaissant alors sous son aspect idéologique et me semblant se réduire aux intérêts historiques qu'elle était censée consciemment

ou inconsciemment exprimer). Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que ma démarxisation se soit accompagnée d'une renaissance de l'inquiétude philosophique. J'ai vécu le stalinisme comme un certain nihilisme, en tant que les valeurs morales, par exemple, avaient cessé pour moi de faire problème, puisque le fameux « sens de l'histoire » résolvait d'emblée toute difficulté axiologique. Si, sur le plan des savoirs, tout s'est maintenant relativisé, sur le plan des devoirs tout s'est problématisé.

Les adeptes des diverses confessions religieuses et des diverses écoles métaphysiques peuvent croire que les valeurs auxquelles ils adhèrent ont pour fondement la transcendance reconnue par eux. Les marxistes croient que le « sens de l'histoire » fonde, si j'ose dire, des valeurs qu'ils visent non comme telles, mais comme des intérêts humains réels et démystifiés. Mais moi qui n'admets plus ni transcendance, ni « sens de l'histoire », j'en suis réduit à adhérer à certaines valeurs sans pouvoir justifier d'un fondement de ces valeurs.

A ce niveau, les sciences de l'homme ne peuvent pas m'apporter la réponse souhaitée. Et se contenter de leurs apports serait retomber dans le scientisme. Voilà pourquoi je crois à l'irremplaçable fonction de la pensée philosophique.

Certes, je n'entends la philosophie ni comme un savoir suprême en quête duquel nous serions, ni comme une réflexion sur les savoirs scientifiques ni même comme une éthique. Il me semble qu'une erreur plus que bi-millénaire a consisté à la tenir pour un savoir et à la mettre ainsi dans une fausse position de concurrence à l'égard des disciplines scientifiques ou destinées à devenir telles.

Je l'entends d'abord comme une mise en question de tout savoir et de tout pouvoir établis, comme une dissolution de tout acquis et comme la radicalisation de cette conduite néantisante. De ce point de vue ce ne serait pas la décomposition de ma conscience marxiste qui aurait rendu à nouveau possible en moi le jaillissement philosophique, ce serait plutôt ce dernier qui aurait provoqué la dissolution de ma pensée réifiée. Comment alors ne pas rendre à la négativité philosophique ce qui lui est dû ?

Sans doute est-ce de nos jours Heidegger qui a exprimé avec le plus de force le sentiment selon lequel la philosophie se dit à travers les tentatives des philosophes pour la dire. Partir de la méditation heideggerienne pour aboutir à une problématique grâce à laquelle elle échapperait à son écartèlement contemporain, telle me semble être actuellement la grande urgence en ce domaine.

Bien entendu, je ne conçois pas le projet philosophique comme indépendant des savoirs scientifiques et des formes de la *praxis* sociale dont il a été précédemment fait état. Car si, en un sens, la philosophie n'a que faire des considérations socio-historiques et si elle est indépendante de tout critère d'utilité, en un autre sens, elle s'avère d'une suprême utilité quant à l'avenir auquel nos sociétés sont promises.

Les techniques et les sciences ne peuvent les prémunir contre les glissements totalitaires ; au contraire elles y contribuent sans qu'il nous soit toutefois possible de renoncer à elles. Seule la philosophie, en tant qu'insurmontable inquiétude de la pensée vis-à-vis d'elle-même et de ce qui n'est pas elle-même, tente d'empêcher la fermeture totalitaire de l'homme sur soi et la transformation de cette fermeture en inhumanité.

Il existe une aspiration à la totalité. Le totalitarisme consiste à porter à l'absolu une fausse totalité ou du moins une totalité partielle (race, classe, Etat, nation, parti, etc.). Si nous laissons la recherche de la totalité se déployer hors du contrôle de la mise en question philosophique, nous ne manquerons pas de connaître de nouveaux totalitarismes. Au delà de toute prédication humaniste (aujourd'hui discrète) la philosophie a sur ce point un rôle capital à jouer.

Je ne crois pas, pour autant, qu'il faille la rendre anthropologique. Je crois, au contraire, qu'en déployant sa négativité sans préoccupation humaniste, elle sert l'homme de surcroît. Le salut de l'homme, pour user d'une expression ambiguë, n'est pas le but de l'activité philosophique ; il en est tout au plus un des effets. Ce n'est toutefois pas une raison suffisante pour ne pas en prendre la mesure.

Ainsi ma pensée n'habite plus la sphère apparemment sans fissure du totalitarisme. J'ai perdu, intellectuellement parlant, ma sphéricité. Un temps, sans ombre, comme Peter Schlemihl, j'ai retrouvé cette chère projection de moi-même et le loisir de l'entretenir de mes projets à la manière de Richard III (*mutatis mutandis*).

La différence entre mon ombre et ma pensée tient dans le fait que la seconde se déploie toujours au moins ur deux

plans : un plan *horizontal* qui est celui de l'histoire présente que je souhaite vivement comprendre (d'abord pour le plaisir de la comprendre, ensuite — qui sait ? — pour celui d'y participer) et un plan *vertical* qui est celui de la philosophie.

Hier ces deux plans étaient, pour moi, confondus. Et je pensais savoir que, de fait, ils l'étaient. Aujourd'hui je pense qu'il y a intersection mais distinction. Le problème de leur rapport reste à résoudre.

PIERRE FOUGEYROLLAS.

LE REVISIONNISME GENERALISE

L'ère de la révision restreinte avait commencé pour moi en 1947. La révision généralisée commence en 1956. Après avoir désintégré le stalinisme, elle attaque le marxisme lui-même. Comment cela ? Ma démarche est prudente (ou timide). Dans un article « Révisons le Révisionnisme » (*Arguments* n° 2), je suis en retrait par rapport à Duvignaud quand je réplique à son « Marxisme : idéologie ou philosophie » (même numéro). J'ai encore peur que la révision me pousse à la régression (je suis d'une génération politique qui a été hantée par l'exemple fameux d'Henri de Man, qui, « dépassant le marxisme », en est venu sous l'occupation à collaborer au nazisme). Mais en même temps, j'aspire à une révision qui « rouvre la totalité du monde, relance la pensée dans le devenir, dé-réifie les outils de la connaissance, dé-dogmatise le savoir » et qui par là même retrouve ce qu'il y a « de plus profond dans la méthode et dans l'élan de Hegel et Marx » (1).

Toutefois, l'étiquette « marxiste » commençait à me gêner. « Ce qu'on appelle marxisme est en fin de compte un compromis artificiellement stabilisé entre la méthode et le système de Marx. » Régénérer la méthode, c'est contester le « marxisme » entendu comme système, mais c'est du même coup retrouver la source même du marxisme. Autrement dit, le concept de « marxisme » étouffe l'inspiration de Marx. N'y a-t-il pas, de plus, dans le mot « marxisme » un parfum du « culte de la personnalité », de « fixation au père » ? Finalement, je décide que l'excès de préoccupation terminologique est un signe, non plus de rigueur mais de dogmatisme et de « fétichisme ». Aujourd'hui, je maintiens en gros ce point de vue. Je ne me soucie plus de l'étiquette marxiste. Je n'éprouve pas le besoin d'appliquer une étiquette à mes conceptions. Ou plutôt, j'ai une sympathie pour le mot "révisionnisme" dans le sens où c'est un mot qui décolle les étiquettes, à condition que, comme le dit justement Duvignaud, la révision ne devienne pas une facilité, un qui-va-de-soi pantouflard de père tranquille.

C'est-à-dire que cette révision ne doit épargner ni le marxisme, ni l'antimarxisme, ni quoi que ce soit; et pour commencer elle ne doit pas se satisfaire d'elle-même. Mais, à la différence de Duvignaud, je me refuse à « réviser » sous le regard de juges, quand bien même ces juges seraient « les jeunes ». Je veux mettre en cause également ma peur de paraître vieux, et vieux con, aux yeux des jeunes. Mais ceci dit, il est vrai que ce que nous cherchons, c'est de ne pas faire honte à l'adolescent que nous avons été. L'essentiel, pour chacun de nous, est de savoir s'il refuse de s'installer dans la vie, c'est-à-dire dans la mort, s'il a des amis plutôt que des relations, des camarades plutôt que des maîtres et des disciples, de l'amour plutôt que de la famille et s'il ne vend pas son âme dans son travail et ses activités. Je ne prétends nullement être l'homme libre que je voudrais être, je connais assez mes égoïsmes, mes chutes, mes peurs ; mais je ne suis pas devenu celui que j'aurais craint de devenir ; je fais partie de ces petits groupes semi-marginaux, un pied dans le système de la vie quotidienne quand même, l'autre qui gigote. Ce n'est pas brillant, ce n'est pas désolant.

Je crois qu'il ne suffit pas de s'affirmer verbalement « révolutionnaire » pour se croire en dehors de notre société, étant donné que, sauf ruptures violentes dans les soubassements, la révolution que nous rêvons n'y viendra pas, ou elle sera confisquée par le système d'appareil. Il faut plutôt s'efforcer d'appliquer une *auto-éthique* permanente : lutter contre la pétrification jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à l'heure de la putréfaction.

Ainsi, intellectuellement, j'opte, s'il faut simplifier, pour un révisionnisme généralisé, et, sur le plan personnel,

(1) Je n'ai aucun scrupule à citer ces fragments, le numéro cité d'*Arguments* étant épuisé à la vente.

pour une auto-éthique de la dépétrification.

***

Le révisionnisme généralisé débouche-t-il sur le nihilisme ? Je serais d'accord avec la façon dont Axelos pose le problème, sauf sur le mot nihilisme. Timidité, me dira-t-il. Peut-être. Du moins, que je m'explique.

Le marxisme dans lequel je vivais était sans doute l'ultime construction religieuse possible pour des esprits qui niaient les essences et la transcendance; il enveloppait à la fois la morale individuelle, le savoir collectif, la science, l'action. La dislocation du système détruit donc la fausse totalité, sans réhabiliter nul système philosophique antérieur puisque pour nous il n'est d'autre vérité possible que la totalité.

Dans cette dislocation de la totalité, que reste-t-il à nous qui n'avons pas de Dieu et n'en voulons pas, à nous qui n'avons pas un maître-mot qui concentre en lui le soleil de la transcendance : Valeur, Etre, Essence, que sais-je encore ? Comment ne pas être renvoyé au néant ?

Je suis effectivement renvoyé au nihilisme, mais le nihilisme me renvoie toujours à quelque chose d'autre. Je sais qu'il y a quelque chose *aussi*, ne serait-ce qu'une illusion, mais que l'illusion elle-même ne saurait être nommée rien. Et surtout mes réflexes hégéliens sont vivaces : l'idée du néant se dissocie immédiatement chez moi : d'une part elle devient le double de l'Etre, et c'est le concept abstrait du non-Etre, d'autre part, elle s'identifie au concept de négativité et devient ferment critique. C'est pourquoi le nihilisme provoque chez moi une réaction ambivalente ; tantôt je le conçois comme une sorte de réification du vide, de réification à vide, tantôt il me semble dégager la radioactivité même de la méthode critique. Le premier aspect de nihilisme m'apparaît comme le stade suprême du dogmatisme qui s'efforce d'échapper à l'univers de la relativité qui est le nôtre. Le second aspect ébauche cette relativité générale, qui m'apparaît comme le seul fondement possible de toute conscience.

En effet, je constate en moi, et chez beaucoup d'autres, la présence d'un double secteur mental : dans le premier secteur, nous adhérons au monde, aux choses, aux passions, aux croyances, nous vivons sur le mode densifié où tout prend une consistance. Dans le second secteur, nous sentons le néant du monde, des choses, des passions, des croyances, tout se vide. Nous sautons de l'un à l'autre, ou nous pensons confusément à la fois dans l'un et l'autre secteur. A vrai dire, la conscience moderne doit tenter cette double saisie : saisir la *relativité* du nihilisme par rapport à ce qu'il nie, et la relativité de tout ce qui est par rapport au nihilisme. Alors nous entrons dans le royaume de la relativité généralisée ; elle ne peut résoudre par quelque tour de passe-passe « dialectique » la contradiction qui tisse notre vie mentale ; elle doit donc l'affronter.

Cela signifie du même coup que la relativité généralisée se fonde sur la contradiction. La dialectique a voulu escamoter les contradictions alors que son importance historique est, au contraire, de nous les avoir *révélées* à l'origine et au terme de tout commerce de l'homme avec le monde. Ainsi mon révisionnisme généralisé débouche, à travers la nappe nihiliste, sur une relativité généralisée et sur une philosophie de la contradiction. Cette relativité généralisée, qui n'est nullement le vieux relativisme sceptique mais qui se voudrait une conception opératoire, remplace le « matérialisme dialectique ». Si c'est la même chose, eh bien ! tant mieux.

***

Ce qui me frappe, c'est que le chemin de mes propres préoccupations rejoint la problématique que met à jour le développement des sciences : ce terme de relativité généralisée, je l'emprunte avec presque un demi-siècle de retard à Einstein, et je l'intègre dans ma conception du monde au moment où le Devenir, qui avait pris figure d'absolu à mes yeux, d'autant plus inconsciemment qu'il me semblait l'anti-absolu, la Relativité même, cesse d'être la source de toute relativité pour devenir un élément de cette relativité. La relativité du réel lui-même m'apparaît au moment où la microphysique découvre l'anti-matière, et surtout l'impossibilité d'isoler le virtuel de l'actuel, quand elle aborde le problème de l'onde et du corpuscule. J'avais déjà repris à mon compte le mot de Gorki sur la « réalité semi-imaginaire de l'homme », je veux maintenant élargir cette vision à la réalité semi-virtuelle du monde. Tout le problème des « superstructures » se trouve modifié pour moi, de même que le problème du rêve, de l'utopie, du mythe... Je ne voudrais pas

me lancer dans des affirmations trop hâtives. Je ne le pourrais du reste pas. Ce qu'il y a, c'est que je me sens d'une curiosité inaltérable à l'égard des sciences. Je refuse le mépris pseudo-philosophique que l'on voue aux sciences tandis que l'on reste dans la verbalisation gratuite des concepts. Certes la science ne résout aucun des problèmes fondamentaux que se pose la pensée, mais du moins elle incite et alimente notre réflexion de façon prodigieuse. La vraie philosophie se doit de plonger dans les sciences pour survivre et ne pas se constituer en « grande réserve ». Je suis contre « l'apartheid ». La réflexion subjectiviste et la science objectiviste sont les deux aspects indissociables du problème humain, qui ne peut se poser isolément en terme de « sujet » ou d' « objet ». C'est pourquoi, par réaction au courant actuel, je n'hésite pas à défendre le « *scientisme* ». A la différence de Fougeyrollas, c'est avec une égale force que je soutiens la double et contradictoire nécessité du scientisme et du philosophisme. Et ce qui me fascine toujours chez Marx, c'est qu'il a été l'homme du *Manuscrit économico-philosophique* et l'homme du *Capital*, l'homme du problème qualitatif et l'homme de la quantification. Aussi je ne bougonne pas à chaque tentative nouvelle pour faire pénétrer la statistique et les mathématiques dans les sciences humaines, dans l'âme humaine.

***

Il est légitime d'appliquer toutes les démarches des sciences de la nature aux sciences de l'homme. Il ne me répugne pas qu'on étudie l'homme comme un acide aminé, un *quantum* d'énergie, un réseau d'interférences, un système relationnel. Mais cela ne signifie pas que l'on doive asphyxier toute réflexion générale. De toutes façons, nos interrogations et nos recherches doivent emprunter ces deux voies. Et ici j'insiste sur la nécessité des interrogations. La connaissance du siècle a été laissée en friche par les théoriciens socialistes depuis plusieurs décades. Les quelques travaux utiles aujourd'hui sont ceux des savants embourgeoisés. Le monde a évolué de façon prodigieuse et notre savoir s'est sous-développé.

C'est ici qu'il faut faire jouer à la fois la réflexion générale et la recherche concrète. Le monde est emporté dans une aventure planétaire. Il se *mondialise* de plus en plus sous l'effet de la technique, c'est-à-dire qu'on peut de moins en moins penser isolément les problèmes de chaque secteur de la planète. Il nous faut « saisir *à la fois* les problèmes des sociétés d'Occident, ceux du Tiers Monde, les métamorphoses de l'U.R.S.S. et de la Chine ». Mais ceci n'est pas possible en quelques formules. Il faut se plonger dans la matière même et constituer un savoir, ce que firent Marx et Engels en leur temps. Gardons-nous donc de fuir en petits philosophes et petits politiciens la recherche concrète, gardons-nous également des seules monographies parcellaires qui fuient éperdument les problèmes généraux. L'ampleur du travail collectif qu'il est nécessaire d'entreprendre, au lieu de nous faire fuir, doit au contraire enfin nous inciter à l'entreprendre. De toutes façons, il faut clore l'ère des cogitations hystériques du type « Les communistes et la paix » sur le prolétariat, les trusts, les bureaucraties, les masses, et tout le tremblement.

Il ne s'agit plus seulement de mettre à jour l'histoire économico-sociale de notre époque, de refaire un *Capital* ou un *Impérialisme stade suprême* revu et corrigé. Il faut examiner cette immense zone d'ombre détectée par Freud, puis de façon à la fois arbitraire et profonde par Jung, Rank, Fromm : cette zone d'ombre qui est le problème des hommes eux-mêmes dans nos sociétés, de leur inadaptation et de leur adaptation, de leurs névroses et de leurs euphories, de leurs mythes et de la magie, zone qui enveloppe le problème de la domination de l'homme par l'homme, zone dont dépend le vrai problème : celui de la communication et de la communauté, c'est-à-dire du communisme véridique. La réalisation du communisme implique, on le sait maintenant, une transformation de l'homme lui-même. Mais cette transformation exige que soit reposé intégralement le problème des rapports humains, de l'homme lui-même. Je plains ceux qui ne s'interrogent pas sur l'hystérie nazie, le culte stalinien, la vie raréfiée de l'homme américanisé, comme si c'étaient des superstructures naturelles du processus économique ou des luttes des classes, alors que les grands délires collectifs et l'atrophie de la vie individuelle font problème.

***

Mais on ne peut sentir ces problèmes que si on trouve en soi l'exigence radicale, le besoin de changer la vie. Je suis

partisan de la connaissance dite « pure », scientifique, « désintéressée », mais je sais aussi que seule peut lui donner la troisième dimension cette exigence toujours présente dans les grands courants révolutionnaires de ces deux derniers siècles : la mise en question de la vie en société, du cours de l'histoire, de l'existence asservie, anonyme, hypocrite. Cette mise en question se trouve également chez les philosophes de l' « authenticité » depuis Kierkegaard et Nietzsche et dans ce sens il est bien vrai que l'exigence philosophique et l'exigence révolutionnaire se rejoignent. Bien sûr, tout cela est devenu fort confus aujourd'hui, où l'on peut être « authentique » sans frais en paroles et en écrits, où l'on peut se draper sans conséquence dans le mot de « révolution », où l'on peut croire révolutionnaire un Etat qui a détruit tous ses ferments révolutionnaires.

Le problème « Que faire ? » ne s'est pas seulement obscurci : il doit répondre à une nouvelle question : d'une part le progrès technique entraîne l'humanité dans une aventure illimitée, non seulement au delà de la planète, mais aussi au delà d'elle-même, étant donné que s'ouvre la possibilité biologique de changer l'homme et la possibilité matérielle de créer des machines pensantes ; d'autre part, les sociétés techniquement les plus évoluées tendent à envelopper l'individu dans un cocon de confort et d'assurances tous riques, qui l'enferment dans sa médiocrité et dans ses rêves, hors de la mort, jusqu'à la mort. Peut-on choisir l'un des termes de l'alternative ? Peut-on décider pour l'aventure à tout prix ? Ne vaut-il pas mieux aménager épicuriennement ce monde, pour que chacun puisse vivre en paisible somnambule ? Certes le problème ne s'est pas encore, aujourd'hui, posé radicalement en ces termes. Mais notre action profonde doit décider de son *choix* éthique. Pour ma part, je ne suis pas si sûr de moi. Mais je suis sûr de ceci :

Je veux demeurer internationaliste et égalitaire, non seulement parce que tout se pose à l'échelle du globe mais parce que je ne puis supporter des priorités de nationalisme, de race, de classe. Je veux m'opposer à la puissance et au pouvoir en tant que tels, pour la prise de conscience collective et la prise de responsabilité collective des affaires humaines. Je veux œuvrer pour la communauté humaine, c'est-à-dire les rapports de communication et d'amour.

Je me refuse, dans les conditions actuelles, à entrer dans un parti, parce qu'être dans un parti, quel qu'il soit à l'heure actuelle, c'est sacrifier un aspect de ma prise de parti fondamentale. Cette prise de parti reste la même qu'à mes dix-huit ans, mais je ne veux plus l'engager dans les « ruses de la raison » qui l'ont dénaturée et déviée. Le révisionnisme généralisé n'entame pas ce parti-pris : je sais que le parti-pris se cristallise autour de « valeurs » qui ne sont pas authentifiées par la « nécessité historique », d'utopies peut-être, mais je sais aussi que ces utopies constituent ma troisième dimension et mon oxygène. Rien ne peut les réfuter et rien ne peut les prouver, mais quelle que soit notre démarche propre, nous nous retrouvons en elles, dans l'équipe d'*Arguments*. D'autres ont besoin de l'immortalité de l'âme, de dieux et d'anges. Nous avons toujours besoin de nous sentir possédés par les *démons* qui nous font sortir un peu de nous-mêmes pour essayer d'aimer, de comprendre et d'agir sur l'histoire humaine.

EDGAR MORIN.

RÉFLEXIONS D'UN RÉVISIONNISTE

« Où en êtes-vous ? » Je sais gré à mes amis d'*Arguments* de m'avoir causé un embarras salutaire (et quelques nuits d'insomnie) en me posant cette question. Il est utile d'être obligé de temps en temps de faire retraite en soi pour dresser l'inventaire de ses actes et de ses pensées. Engagés dans le travail quotidien, absorbés par des tâches de détail, n'avons-nous pas tendance à perdre de vue les fins que nous croyons poursuivre, les valeurs dont nous nous réclamons souvent paresseusement, alors même qu'en pratique nous les avons déjà écartées ou remplacées ?

Que suis-je donc ? Je pense que c'est encore le terme « révisionniste » qui convient le mieux pour me qualifier. Avec tout ce qu'il implique de pénombre et de conscience du provisoire. Car en se disant révisionniste, on précise au moins le point de départ : repenser le marxisme. Le révisionniste n'est plus « tout à fait » marxiste, car il a décidé d'appliquer le doute méthodique, le doute radical, à l'égard du marxisme ; il se place, théoriquement, « au delà ». Mais il est encore marxiste dans ce sens que le marxisme — théorie et pratique — reste pour lui un système de référence

privilégié — une base de discussion, sinon de croyance.

Quelles que soient leurs nuances (elles sont nombreuses comme les lecteurs d'*Arguments* peuvent s'en rendre compte), les révisionnistes — Duvignaud l'a justement remarqué — ont ceci de commun qu'ils sont pareils à des prêtres défroqués. La plupart d'entre eux portent la marque indélébile de leur séjour au sein (ou en marge) du mouvement. Il faut du temps pour que la rupture soit consommée et il est rare qu'elle s'accomplisse sans désordre et oscillations extrêmes (cas de Burnham, Koestler, etc.). Or il n'y a pas de « vraie » liberté d'esprit sans sérénité ; pas de sagesse sans humour.

⁂

Une des principales tâches du révisionniste (à laquelle je me livre) est d'élucider — en analysant sa propre expérience — ce que le professeur Polanyi appelle la « magie du marxisme », cette fascination qu'il exerce notamment sur les intellectuels. Pourquoi avons-nous succombé à ce rayonnement, quelles sont les raisons intellectuelles, morales, sociales ou irrationnelles qui ont déterminé notre conversion — puis conditionné notre départ ? Qu'avons-nous trouvé de mieux, de plus efficace, de plus vrai, en échange du marxisme ? C'est en nous efforçant de répondre à ces questions-là que nous pouvons rendre quelque service aux jeunes d'aujourd'hui qui se cherchent des raisons d'être. Ils rencontrent sur leur chemin le marxisme comme un bloc opaque. Nous pouvons les aider quelque peu à en découvrir les fondements, l'essence.

Je crois que, malgré la diversité de nos « approches », nos recherches convergent vers le jeune Marx pour la simple raison que pour la plupart d'entre nous — comme jadis pour lui — la « critique de la religion » a été le prélude de la critique de la société. Sur cela (et sur l'importance dans la genèse du marxisme de la *conscience de l'aliénation*), de Naville à Lefebvre tout le monde est d'accord. La difficulté commence seulement lorsque nous voulons justifier la « critique » de Marx (et la nôtre), établir son degré de rationalité, sa valeur scientifique.

Jaspers a dit de Nietzsche que ses mobiles étaient chrétiens (ou judéo-chrétiens) alors que le contenu de sa pensée s'y opposait radicalement. C'est vrai pour Marx également. Chez lui aussi, l'irrationnel est présent dès le principe, même s'il se camoufle derrière l'appareil hégélien, s'il se cache devant lui-même. La « critique » de Marx n'était pas opération intellectuelle « pure ». Elle était révolte, violence, destruction et création de mythes. Sans doute, le léninisme, puis le stalinisme ont-ils, par la suite, accentué les éléments « mythiques » de cette pensée : mais ces éléments se trouvaient déjà là, au seuil du *Capital*. Celui qui y entrait, dans le dessein de *démystifier*, de démolir les « fétiches » sociologiques, les idoles, les mensonges, — dans le dessein de récupérer pour « l'homme » ce qui lui appartient, était dès le début mystifié. Ce qu'il cherchait, n'était pas — comme il tendait à le croire — la « vérité scientifique », la vérité sans préjugé, sans illusions, sans passion, mais le salut pour lui et pour tous. Il semble que Marx lui-même ne se rendait pas compte de la dimension « religieuse », méta-sociologique, de sa démarche « anti-religieuse ». C'est pourtant l'existence de cette dimension-là qui explique la grande résonance, qui fonde la « magie » du marxisme.

Dans un monde chrétien où les valeurs chrétiennes paraissent englouties dans une réalité plutôt sordide, Marx (après les utopistes) est venu fonder un nouvel espoir. C'est à ce projet prophétique qu'il doit sa fortune, bien davantage qu'à la valeur intrinsèque de ses analyses économico-sociales. L'élément vraiment « efficace » de son « enseignement », *c'est le mythe du communisme :* fin du monde de l'exploitation, fin des inégalités, fin de l'histoire, — cette fin étant conditionnée par une bonne et copieuse revanche des opprimés sur les oppresseurs. Pasternak (après Berdiaiev) a donc raison de considérer le communisme comme une « déviation » chrétienne, en tout cas, comme un grand courant religieux moderne où l'athéisme et le scientisme extrême servent de déguisement au leitmotiv religieux : *le salut* (1). Salut présenté comme rêve réalisable. A condition qu'on *supprime* la religion. Or tous ceux qui ont vécu dans le milieu marxiste savent que le marxisme, au lieu de supprimer la religion, n'a fait que la remplacer. Il est

(1) Pour le marxologue autrichien Gustav Netter (de la Société de Jésus), le communisme est « une perversion du christianisme. une contre-église ». (*Dialectical Materialism*, Londres, 1958.)

religion. Une religion qui a honte de l'être.

⁂

Examiner les origines de cette honte.

Sans doute faut-il situer l'option originelle de Marx, sa déclaration de guerre à Dieu, à la religion, à l'Etat, à la société de classes, au niveau où se font (et se défont) les conversions essentielles. Ce par quoi je ne veux point suggérer que l'on doive chercher à déterminer le projet de Marx (et celui de tous les marxistes) par des causes psychiques simples, facilement identifiables : rapports familiaux, origine, milieu social, etc. Ce projet, cette révolte proviennent d'une région où la partie et le tout, l'individuel et le social, le monde visible et le monde des valeurs s'interpénètrent.

Au lieu de disséquer Marx, de le réduire « analytiquement », ne vaudrait-il pas mieux, pour le comprendre, nous hausser intellectuellement au niveau de sa révolte ?

L'essentiel de son message ne tient-il pas dans ces quelques mots terribles : « pas de compromis » ? (Cela, les Russes, Lénine en tête, l'ont bien compris.)

1° Pas de compromis avec Dieu. Pourtant, rationnellement, scientifiquement, on pourrait admettre (même si l'on est agnostique comme Machiavel, ou sceptique comme Voltaire) que la religion, même fausse, a une fonction sociale indispensable à remplir et que Dieu, après tout... Non, pour Marx, il n'est que fantasme, il doit disparaître.

2° Pas de compromis avec l'Etat bourgeois. Pourtant, rationnellement, scientifiquement, l'Etat (même lorsqu'on en abuse) peut être considéré comme « une sphère de l'intérêt général », expression du besoin d'autorité et d'ordre, appareil susceptible de perfectionnement. Certes, chez Marx, quant aux perspectives d'avenir de l'Etat une certaine ambiguïté se manifeste dès l'origine : destruction de l'Etat en faveur de la Société complètement « désétatisée » ? Création d'un Etat prolétarien ? Mais ce qui importe, c'est que toute réconciliation avec l'Etat tel qu'il est, soit inconcevable.

3° Pas de compromis avec la bourgeoisie. (Du moins à long terme). Là encore, coupure complète. Le prolétaire (ou ce qui s'identifie avec lui) est une espèce à part. Il refuse toute communion (même sous le signe de la nation). A la rigueur il peut faire des alliances « ad hoc », tactiques ; mais le but, là aussi, est la destruction. C'est en se faisant implacable, c'est en s'installant, psychiquement, dans un camp retranché, pour la guerre totale, que le prolétaire, de « rien », a quelque chance de devenir « tout ». C'est-à-dire : maître absolu, Messie, Dieu.

⁂

Ce qui caractérise donc le marxisme, sous sa forme la plus conquérante, ce n'est pas seulement l'expression d'un besoin de salut, mais aussi la définition de la voie qui y mène : la violence. Le marxisme a une morale (peut-être la plus dure qui ait jamais existé). « Le léninisme, dit Trotsky, guerroie des pieds à la tête. »

Sociologiquement, historiquement, l'option du marxiste révolutionnaire est conditionnée par la dislocation des systèmes traditionnalistes, féodaux, monarchiques, la déchéance morale du christianisme, la crise d'autorité du monde moderne.

« Il est facile de distinguer un bouddhiste d'un non-bouddhiste, a dit Nietzsche. Mais le chrétien fait ce que fait tout le monde. Il ne fait pas ce qu'il dit. » Cette duplicité chrétienne, les « masses » en font l'expérience ; les intellectuels en ont souffert. Le socialisme a été secrété par eux, en quelque sorte comme défense contre le désespoir et le nihilisme, à un moment où pour certains la déchirure était devenue trop insupportable, où la société bourgeoise n'était pas encore adaptée aux bouleversements provoqués par l'industrialisation.

⁂

Certes, on pourra objecter que l'image que nous venons de donner du marxisme ne l'épuise pas, qu'elle ne tient pas compte des multiples nuances de celui-ci, de ses sous-sectes et chapelles et qu'elle ne rend pas justice non plus aux tendances social-démocrates, grâce auxquelles le marxisme a pris en Occident une allure moins violente, moins intransigeante et aussi moins irrationnelle. Ce que je nierais d'autant moins que pendant longtemps j'ai cru pouvoir chercher remède précisément dans ce marxisme humanisé, « 2 1/2 », libéral pour ne pas dire libertaire, réformiste plutôt que révolutionnaire — contre le marxisme de culte et de terreur que les Procès de Moscou m'ont dévoilé dès 1935.

Mais ce marxisme-là quels que soient

ses emprunts à Marx, son attachement à la mémoire du fondateur du « socialisme scientifique », a évolué dans un climat social propice à « l'intégration » plutôt qu'au séparatisme de la classe ouvrière ou de ses partis. En théorie, comme en pratique, les marxistes non-communistes se distinguent de moins en moins des démocrates ou des socialistes non-marxistes. Le plus souvent, ils procèdent par auto-limitation ; ils expriment les intérêts d'un seul secteur ; rarement ils revendiquent le droit de diriger l'ensemble du corps social ; ils ont tendance à abandonner les grandes initiatives économiques, techniques, sociales à ceux qui détiennent les vrais leviers de commande. Leurs idées et activités mériteraient, certes, également d'être analysées, critiquées, repensées. Dans ce sens je partage l'opinion exprimée par un critique de Fougeyrollas : de la « mise en question » du marxisme, on devrait passer à celle, plus générale, du socialisme en toutes ses nuances, démocratiques ou autoritaire.

Mais pour le révisionniste, ce qui importe avant tout, c'est d'élucider les raisons qui font que — malgré le projet prométhéen qui est à la base du marxisme autoritaire, malgré les succès pratiques immenses remportés par celui-ci, il déclare forfait, reprend sa liberté et sans jeter par-dessus bord la critique des idéologies, la critique de la société capitaliste, le réalisme historique de Marx, sans se rallier au « camp adverse », il pousse le cri : cela non ; ce n'est pas ma religion ; je n'ai pas voulu cela.

Raisons morales d'abord. Il y a là une question de limite. Sans doute, la conscience humaine a bon dos, elle supporte beaucoup de mal, beaucoup de crimes, surtout lorsqu'elle se donne l'absolution au nom d'une morale supérieure. « *Right or wrong, it is my party.* » Le réveil du héros vient lorsqu'il découvre (comme tant de révisionnistes, après le rapport Khrouchtchev) que les crimes étaient « inutiles ». On a commencé par ne « liquider » que des ennemis. C'était dans la règle. Mais l'habitude prise, l'instrument créé... Ainsi, beaucoup en sont venus à entrevoir dans le dégoût, dans le malaise, la fragilité de « l'éthique révolutionnaire », du « relativisme moral ». Le marxisme n'a-t-il peut-être pas aussi bien réussi à faire la synthèse des « faits » et des « valeurs », de l'Ethique et de l'Histoire, comme nous l'avons cru ? Je pense à Kolakowski, à tant d'autres, qui brusquement découvrirent que la conscience personnelle, morale, ne saurait être aliénée pour être prise en charge par la collectivité. Retournera-t-on ainsi à l'idéalisme kantien, à la Loi morale aussi puissante que l'Univers matériel ? Il ne s'agit pas de simple « retour », puisque science et expérience ont amplifié depuis Kant notre connaissance du conditionnement historique, social, psychologique de la conduite morale, des mystifications de la conscience. L'homme est devenu quelque peu moins candide qu'il n'était autrefois, plus adulte. Ses responsabilités n'en sont pas moins grandes (2).

Raisons intellectuelles. Rares sont ceux qui, comme Goldmann, se félicitent de ce que l'application de la méthode marxiste, telle quelle, les a aidés à faire avancer la science dans leur domaine. Si l'on organisait une enquête parmi les chercheurs des pays où le marxisme est doctrine d'Etat, je pense que l'immense majorité se prononcerait (comme les savants hongrois ou polonais l'ont fait en 1956) dans un sens contraire. Ce par quoi je ne veux point dire que tant pour la philosophie que pour les sciences sociales, l'œuvre de Marx ne contient pas des points de vue féconds. Même les erreurs de Marx sont stimulantes. Mais ils le sont en Occident, où l'on peut assimiler Marx dans un contexte de liberté. En pays marxiste, c'est la contrainte qui domine. D'où stagnation (officiellement admise) des sciences que le marxisme devrait en tout premier lieu faire progresser : économie, sociologie, histoire, philosophie.

Pour ce qui est des sciences non-sociales, il y a depuis quelques années, dégel. Mais dans les domaines qui touchent à la *conscience*, à sa liberté et à son conditionnement, le marxisme se présente avant tout comme *Censure*. L'approche directe, objective, de la réalité reste condamnée. Le Parti reste le médiateur obligatoire entre la conscience et la vérité (3).

Or le révisionniste peut se servir des instruments de pensée, fournis par le marxisme contre les religions et morales

---

(2) Voir à ce sujet les études de Gabel et un exposé, de rare qualité, d'Aurel Kolnai devant l'*Aristotelician Society* de Londres, le 24 février 1958, sur la « conscience erronée ».

(3) Le discours de Khrouchtchev au XXIe Congrès, le 27 janvier 1959, ne laisse subsister aucune ombre à ce sujet.

précommunistes, pour dévoiler le contenu social, historique de cette doctrine : tout en se substituant tant bien que mal aux anciens liens sociaux déchirés, celle-ci sert avant tout *à justifier* (patriotiquement, internationalement, moralement) l'activité de la « nouvelle classe », cette bureaucratie paternaliste qui se croit appelée par l'Histoire (pseudonyme de la grâce divine) à gérer les affaires des pays embrigadés. Aux privilèges du sang, de l'argent, succède le privilège de l'idéologie. Etre du Parti, c'est participer au sacré qui vous place au-dessus de toute compétence et fonde votre droit de gouverner.

Doctrine de classe, certes : mais non du « prolétariat ». Tout au plus d'une infime partie de ce prolétariat, promue au rang de « manager » (4).

Raisons philosophiques : Axelos et Fougeyrollas sont plus compétents que moi pour en parler. Je pense seulement que tant intellectuellement qu'affectivement, on a fait une bien mauvaise affaire en échangeant philosophie, théologie, métaphysique pour l'idéologie marxiste-léniniste : en donnant l'ombre pour ce qui n'est que l'ombre de l'ombre ! L'expérience marxiste nous conduit à reconnaître que même la négation extrême de Dieu et la rupture présumée avec toute pratique ou croyance religieuses se sont produites et se reproduisent à l'intérieur du monde religieux. Il est tout de même significatif que l'Etat le plus radicalement athée du monde reproduit des structures nettement théocratiques. Pour le vrai militant, le Parti est Dieu. Il le revêt de tous les attributs du surnaturel : omnipotence, source de toutes les valeurs, etc... Ainsi, la négation de l'Absolu mène à une curieuse confusion, à un fétichisme qui brouille bien davantage la saisie du réel et les rapports sociaux, que l'esprit métaphysique pour qui l'Absolu « n'est pas de ce monde ». Chassé du ciel par Marx, arraché à Dieu, on dirait que le sacré reflue vers le politique. Faut-il en conclure que toute tentative en vue de sortir du « religieux » est vaine ? Que l'homme, quoi qu'il fasse, est un animal religieux, comme il est un animal politique ? Ou bien faut-il envisager de nouvelles insurrections mieux fondées, mieux préparées ?

De toute manière, nous sommes à mille lieues de « la religion reflet de l'infrastructure socio-économique » sans plus. Le culte, les options religieuses et morales, la violence institutionnalisée et ses justifications, l'affrontement guerrier ou pacifique des Etats et des races jouent dans l'histoire un rôle au moins aussi important que les inventions techniques, les rapports de production et les luttes de classes.

Raisons politiques. Si l'intellectuel (ou l'ouvrier ou le paysan) recule devant un socialisme qui se manifeste surtout comme domination d'appareils bureaucratiques non-contrôlés, n'oublions pas non plus que des millions de personnes, non pro-capitalistes *a priori*, ont *vécu* et continuent à vivre le marxisme comme la doctrine d'un Etat occupant, oppresseur. Une religion octroyée par l'Etranger.

Emigrant d'Europe occidentale, le marxisme — grâce à Lénine, Staline, etc. — s'est naturalisé oriental. Je ne crois pas d'ailleurs que ce soit un hasard. Mais le fait est que — agent d'unification *sui generis*, le marxisme exprime *hic et nunc la volonté de puissance d'un Etat, d'une nation ou groupe de nations* — dont je ne suis pas. Au point où en sont les choses, être marxiste, en France par exemple, ce n'est pas seulement accepter comme guide spirituel Thorez (ou en Hongrie l'encore plus médiocre Kàdàr) — mais aussi opérer une sorte de sacrifice de nationalité, de traditions, de goût, de langage. C'est démissionner en tant qu'Occidental. Les révisionnistes, qui, cela va de soi, ne défendent pas, ne défendront jamais les privilèges « coloniaux » de l'Occident, ne veulent tout de même pas de cette démission qui ferait sans broncher de l'Occident la colonie des anciens colonisés.

***

Les révisionnistes ont-ils une mission ? Autre que celle négative, de critiquer le marxisme, de démystifier les sociétés marxistes ? En opérant cette critique, serviront-ils à donner bonne conscience à tous ceux qui — sans trop de scrupule — s'apprêtent à « prendre en charge », paternellement, autoritairement, les destinées de tel ou tel peuple occidental ? Les révisionnistes ne seraient-ils, bon gré mal gré, comme le leur reproche la

(4) Je crois que c'est à Karl Korsch que revient le mérite d'avoir défini, le premier, dans son *Marxismus und Philosophie* (1923), le marxisme-léninisme comme « l'idéologie d'une nouvelle société de classes ». Plus récemment Herbert Marcuse y voit la « superstructure d'un système de domination » (*Soviet Marxism*, Londres, 1958).

propagande de Moscou, que des « fourriers de l'impérialisme » ?

Je pense, au contraire, qu'ils sont avant tout — quelle que soit l'issue de leur aventure — d'excellents agents de désintoxication. Qui ne sent, en écoutant Fougeyrollas, Morin, Axelos ou Duvignaud, en lisant les derniers écrits de Lefebvre, un afflux d'air pur ? Ce sont des briseurs d'idole, comme Marx l'a été en son temps. Ils proclament que le totalitarisme est l'ennemi de la totalité ; que la synthèse prématurée est la pire des entraves ; ils annoncent et dénoncent le nihilisme ; se soulèvent contre l'aplatissement de l'homme, et tout en déclarant que « l'ère des systèmes, des *Weltanschauungen* fermées est close », ils frayent la voie à une nouvelle interrogation philosophique. En même temps les révisionnistes sont très sensibles à l'action des forces qui nous poussent, quasi-fatalement, vers les sociétés technocratiques, hiérarchisées, néo-paternalistes, en bousculant nos idées et habitudes libérales, démocratiques, de gauche. Les meilleures analyses de la transformation de l'esprit public en France ont été faites par des « révisionnistes », que l'expérience vécue du marxisme a rendus clairvoyants. Ils se trouvent dans un état de défoulement inspiré propice à la création. Ils ont l'air d'être libérés d'un cauchemar, de devenir disponibles à de nouvelles aventures, à une renaissance de l'esprit : tout est neuf, tout est à voir, à revoir, à inventer. Ils déblayent le terrain : le reste ne dépend pas d'eux.

FRANÇOIS FEJTO.

LE REVISIONNISME AU JOUR LE JOUR

Les circonstances ayant fait que le révisionnisme a débuté pour moi avec l'étude même du marxisme, il m'apparaît :

1. Que je ne me retrouve dans aucune des expériences évoquées par Axelos, Duvignaud, Fejtö, Fougeyrollas, Morin.

2. Que la plupart des problèmes auxquels ils se réfèrent se sont posés à moi plus ou moins distinctement (certains, d'ailleurs, progressivement) depuis plus de vingt ans.

3. Que leur apparition a revêtu pour moi l'aspect non d'un tremblement de terre, mais plutôt de l'oscillation perpétuelle d'un sismographe qui enregistre des secousses d'ampleurs diverses. L'aspect non d'un drame mais d'une conscience permanente de contradictions.

4. En conséquence je suis bien obligée de présenter mon autobiographie politique.

A peine achevés *Le 18 Brumaire* et le petit Deville, et résolue à m'inscrire au P.C. je tombai sur *Ma Vie* de Trotsky qu'une amie avait laissé chez moi avec un paquet de livres avant de partir en vacances. Cette dernière lecture acheva de me *convertir* (c'est-à-dire de me convaincre de l'urgence d'une action politique parfaitement définie dans ces pages par Fejtö — refus de compromis, violence nécessaire, etc...) en même temps qu'elle me jetait dans les jambes la mise en question du stalinisme. Pas plus tôt secouée la poussière de mes sandales d'intellectuelle, étais-je donc vouée à rallier les masses ouvrières pour faire de la contestation ? Trotsky avait tort sans doute, mais je n'étais pas de taille devant lui. J'allai trouver un ou deux communistes « dans la ligne » pour apprendre ce qu'ils avaient à me répondre. J'espérais qu'ils me délivreraient de mes doutes comme on arrache une dent. Ils m'opposèrent un sourire rassurant et amusé. Tout cela ne nous regardait guère : c'étaient des questions d'ordre purement technique sur le développement économique de l'U.R.S.S. ou des points d'histoire assez obscurs sur les communes de Canton et de Shangaï. Ce fut ma première surprise. Il faut se rappeler le ton de l'*Humanité* à cette époque et la place qu'y tenait l'internationalisme. Il ne faisait aucun doute pour moi que la commune de Canton et la situation des Koulaks concernaient le prolétariat français exactement au même titre qu'une grève à Fougères ou à Romans.

En attendant d'y voir plus clair, je m'inscrivis à la C.G.T.U. : par le moyen du syndicat je rejoignais ainsi les travailleurs et je me classais sympathisante du P.C.. Or la Fédération de l'Enseignement était minoritaire dans la C.G.T.U. et je fus précipitée dans un bain de culture de toutes les oppositions qui allait des syndicalistes révolutionnaires, nuance *Révolution prolétarienne*, jusqu'aux souvariniens, en passant par les trotskystes et diverses fractions de gauche, sans compter tous ceux (le plus grand nombre) qui, exclus ou démissionnaires du P.C., se refusaient à s'engager dans une aventure politique de secte et se réservaient pour le futur parti révolutionnaire qui naîtrait bien un jour. La

solidité, l'intelligence et la combativité de ces camarades étaient remarquables. C'est dans les congrès de la Fédération que commença mon éducation. Ces congrès étaient essentiellement politiques (à l'échelle non seulement de la France mais de toute l'Internationale). Nul ne songeait à s'en plaindre. Mais il était clair aussi que la Fédération n'était pas et ne deviendrait pas de longtemps un syndicat de masse. On ne s'en inquiétait guère non plus : la tradition anarcho-syndicaliste des minorités agissantes et le souvenir de la lutte contre l'Union sacrée entre 1914 et 1918 avaient conduit peu à peu les militants à s'installer dans la situation de minoritaires à long terme.

Je ne me souviens pas d'en avoir rencontré un seul qui crût sérieusement à la possibilité d'un redressement du P.C.. Aux repas et dans les intervalles des séances, on discutait de la nature de la bureaucratie. Fallait-il considérer une couche sociale détenant — à défaut de la propriété — le contrôle des moyens de production comme une simple couche sociale privilégiée ? une caste ? une classe ? Suivant la réponse on optait pour le réformisme ou la révolte ouverte contre le pouvoir soviétique. On relisait le testament de Lénine. On s'interrogeait sur le moment précis où avait commencé le reflux. Certains déjà le faisaient remonter à Cronstadt. La plupart situaient le point tournant après le IVe Congrès de l'I.C.. Quelques-uns remettaient en question le léninisme lui-même, etc., etc...

Il est bien certain qu'à partir de là les procès de Moscou, le coup de force de Barcelone en mai 37 avec la mise en accusation du Parti ouvrier d'unification marxiste et l'assassinat d'Andrès Nin, de Berneri, de Kurt Landau par la Guépéou ne furent pas pour nous des surprises mais plutôt des jalons sinistres qui nous faisaient mesurer l'étendue du désastre.

Ceux qui avaient vécu à l'intérieur du mouvement ouvrier les premiers moments de la révolution triomphante, qui avaient participé à la fondation de la IIIe Internationale avaient tendance à verser dans un véritable manichéisme. Le mal était entré un jour dans l'Eden révolutionnaire. De proche en proche tout s'était trouvé défiguré, irrémédiablement gâché. Pour moi qui continuais à m'instruire dans l'histoire et les doctrines, en même temps que je vivais l'actualité et ces débats, je me sentais noyée dans un océan de perplexités et chaque événement prenait une double face. L'intransigeance des bolcheviks entre février et octobre 18, leur rupture brutale avec les mencheviks avaient assuré la victoire ; mais elles portaient déjà les germes du rétrécissement de la démocratie que Rosa Luxembourg — qui soutenait néanmoins les bolcheviks — avait su déceler dans l'avertissement qu'elle leur avait lancé. Quel était le poids des nécessités historiques (arriération de la Russie, appauvrissement dû à la guerre, isolement). Quelle marge réelle de liberté avait été laissée chaque jour aux chefs et aux masses ?

Je ne songeais pas pour autant (je n'y songe pas aujourd'hui encore) à me détourner du marxisme. Pourquoi aurais-je rejeté une œuvre qui m'avait rendu l'histoire intelligible dans son ensemble, qui, si elle ne me donnait pas la clef des difficultés, me permettait tout au moins de les reconnaître et de les situer, grâce à laquelle je pouvais au moins analyser les rapports de force, déterminer ou même prévoir certaines lignes d'orientation. Sur l'évidence du rôle du développement des forces productives dans la transformation des sociétés, de la paralysie de ces forces par les structures mêmes qui les ont libérées dans le passé ; sur la nécessité de la lutte de classes (lutte à définir selon les époques et les groupes sociaux) sur le fait que l'espoir d'une société meilleure ne peut être porté que par la masse des opprimés de l'actuelle société, qu'en cette masse est le seul réservoir de forces, je n'ai pas varié. C'est peu de chose ? Aujourd'hui encore cela me paraît énorme. Il y avait bien ceux qui venaient vous dire : « La plus-value, connais pas, ça ne tient pas debout. » Ou encore : « Marx n'avait pas prévu le développement des classes moyennes. Son schéma ne vaut plus rien. Si vous êtes d'accord vous ne pouvez plus être marxiste. »

Mais je n'avais jamais pris le marxisme pour un credo. Dès le début je m'étais sentie incapable d'adhérer au matérialisme philosophique tel que l'exposait Lénine ou d'accepter quelque limitation que ce soit à l'exercice de la pensée philosophique. Je m'étais trouvée pleinement satisfaite par le passage du *Point-du-Jour* où André Breton déclare à peu près que le triomphe de la révolution mondiale offrira à l'homme non pas la solution des problèmes humains mais la possibilité de les poser enfin décapés, dégagés de toute la confusion sous laquelle les ensevelit le social. Toutefois

cette remise à plus tard était elle-même à double face : changer le monde d'abord, soit. Mais comment le changer valablement si l'on perd de vue l'objectif final qui se trouve être aussi le seul véritable ? Ne fallait-il pas mener de front tout à la fois ? Mais on n'avait pas le temps. Tout allait si vite.

J'étais bien décidée à ne pas renoncer non plus à l'apport de la méthode freudienne (dont Trotsky a dit qu'elle avait introduit dans l'étude de la psychologie des changements aussi importants que le marxisme dans celle des sociétés). Et pas plus que le marxisme le freudisme n'était pour moi un credo. Il avait comme le marxisme ses zones d'ombre, ses étendues inexplorées. Comme le marxisme il avait ses fossoyeurs, ses dilueurs. Dans un cas comme dans l'autre il fallait continuer le travail tout en prenant bien garde de ne point ôter à l'arme sa pointe.

Je suis obligée de simplifier beaucoup dans ce peu d'espace. En fait, jamais les difficultés ne se présentaient toutes à la fois. Je les croisais au jour le jour, les oubliais, les retrouvais. Et, dans l'ensemble, je me croyais (et devais paraître) plus assurée que je ne l'étais.

Sans doute, j'aurais pu prendre le temps de réfléchir, estimer, comme le dit Duvignaud dans ce numéro, que le travail de recherche et d'approfondissement vaut bien le temps passé à discuter dans les réunions ou à coller des affiches. Je ne m'arrêtais pas à cette idée. D'abord parce que la période appelait à la lutte, mais surtout parce qu'il me semblait que ma réflexion, appuyée sur un apprentissage très insuffisant de la vie politique et syndicale, aurait manqué de soutien.

Quand j'adhérai en 1935 au P.S. ce fut pour être membre non du P.S. mais de la gauche révolutionnaire, c'est-à-dire pour m'agréger à une formation alors en pleine croissance qui, au travers d'un militantisme actif, poursuivait assez fermement la critique de la politique du P.C. tout autant que celle de la S.F.I.O. et qui travaillait à dénoncer la confusion et les erreurs du Front populaire.

Ce fut à partir de février 38, c'est-à-dire après la victoire de Franco et devant la perspective d'une guerre désormais inévitable, qu'apparurent les premiers signes de fatigue. C'est à partir de ce moment aussi que m'apparurent plus clairement les problèmes qu'une organisation révolutionnaire avait à résoudre. A vingt ans de là je ne peux pas dire que je les aie résolus, mais je crois plus que jamais à leur urgence. Je ne ferai que citer le premier qui concerne les rapports de la démocratie et de l'efficacité dans une société aussi bien que dans un parti. Il renferme les questions de la formation et de la propagande, celle du caractère des rapports entre les camarades ou les citoyens. Autrement dit, la difficulté ici ne m'apparaît pas au niveau de l'analyse (des sociétés, du monde moderne, des relations économiques, des structures), laquelle analyse est toujours faisable, mais au point où il s'agit de faire pénétrer les résultats de l'analyse dans la conscience et l'action de ceux qui sont capables d'en tirer les conséquences.

Le deuxième problème (voisin mais distinct cependant) concerne l'intégration d'une éthique dans l'activité politique. L'ouvrage de Trotsky « *Leur morale et la nôtre* », qui pose assez fortement quelques bases, est encore très incomplet. Je suis frappée en tout cas, quand je lis l'article de Morin et aussi celui d'Axelos, de constater que ce sont, en définitive, des impératifs d'ordre moral qui font qu'ils s'assignent une certaine place, qu'ils s'en tiennent à une certaine prise de position (Cf. Morin : « *ne pas faire honte à l'adolescent que nous avons été* »... « *Je ne puis supporter des priorités de nationalisme, de race, de classe. Je veux m'opposer à la puissance et au pouvoir en tant que tels...* »). Je sais que je trouverai chez moi, en dernière analyse, le même germe d'impératifs. Il y a là des irréductibles que tantôt la propagande utilise, dont souvent la politique se vante de faire fi et qu'il n'est plus possible d'ignorer. Il faudra bien un jour savoir ce que l'on pense au juste du « réalisme politique » ou de la dignité de la personne humaine. A cet égard, les récentes études de Kolakowski portent à plein. Que « la morale (soit) la faiblesse de la cervelle » est une des plus grandes bêtises qui aient jamais été proférées.

COLETTE AUDRY.

PERSPECTIVES

Nous avons fait un effort de sincérité, de contestation. Au lecteur d'en tirer ses propres leçons. Mais nous ne pouvons en rester là. Il nous faut essayer de dégager des perspectives de recherche, de travail, d'action. Nous reportons au prochain numéro le deuxième chapitre de nos confrontations.

Arguments.

THEODOR W. ADORNO

ADORNO ET L'ECOLE DE FRANCFORT

En ces temps où « la » *pensée* se fait rare, ses sous-produits inondant le marché mondial de la production et de la consommation des biens culturels, il faut savoir reconnaître et saluer un penseur lorsqu'on le rencontre. Theodor Wiesengrund Adorno n'est pas un grand penseur, un fondateur ; il a néanmoins le mérite d'*essayer* de penser, aujourd'hui même, où l'effort de *penser* se trouve écrasé par l'anodine, accablante et multicolore érudition académique et par les segmentations technicistes, quand il n'est pas pris, ailleurs, dans l'engrenage des rotatives du journalisme énervé et superficiel ou quand il ne succombe pas sous la vague de platitude et de vulgarisation qui déferle de tous côtés.

Le grand public ne connaît guère ce type de pensée qui ne secoue pas le monde et ne parvient pas à se vendre. Il n'a que faire d'elle. Peut-être connaît-on la collaboration d'Adorno aux travaux préparatoires de *Doktor Faustus*, qui lui valut d'être évoqué par Thomas Mann en quelques pages du journal du roman : *Die Enstehung des Doktor Faustus. Roman eines Romans.* En France, particuièrement, Adorno reste pratliquement inconnu (1).

Adorno se situe dans la postérité de Hegel et dans l'actualité néo-marxiste. Hegel et Marx dominent la pensée qui leur succède, même quand elle s'efforce de les contredire, et parvient à se frayer de nouvelles percées, à jeter des bases nouvelles. Kierkegaard, (Schopenhauer), Nietzsche, Husserl et Heidegger, pour ne pas parler de Bergson et de Sartre, ne réussissent pas à briser le cercle de la totalité qui les contient — cercle dialectique, magique, infernal et vicieux. Heidegger a le mérite de le reconnaître. « Les mouvements qui s'opposent à cette métaphysique, écrit-il, *lui* appartiennent. Depuis la mort de Hegel (1831), tout n'est que contre-mouvement, non pas seulement en Allemagne, mais en Europe » (2). Pourtant, le besoin d'une pensée neuve, pour laquelle Nietzsche et Heidegger offrirent leur contribution, se fait durement sentir (chez qui ?). Cette pensée neuve serait d'hier, d'aujourd'hui et de demain, sans être historiciste, actuelle ou futuriste ; elle serait élaborée pour se déployer dans le jeu du monde, avant de se banaliser, et non pas pour être consommée sur place, esclave du succès.

Entre 1920 et 1933, la constellation semblait favorable à l'approfondissement du travail de la pensée. L'ensemble des écrits de Nietzsche qu'on a appelé *Volonté de puissance* soulève des discussions. Kierkegaard est traduit. On édite les inédits du jeune Marx. Freud et Husserl publient leurs œuvres capitales. Des tentatives se font jour, Wilhelm Reich, par exemple, pour relier marxisme et psychanalyse (3). Lukàcs et Korsch publient la même année les contributions les plus importantes au marxisme philosophique. Spengler lance le *Déclin de l'Occident*. En 1927, paraît *L'être et le temps*, de Heidegger. Sans parler de ce qui est accompli dans les mêmes années par la poésie et le roman, la peinture et les sciences physico - mathématiques. Puis, se déchaînaient stalinisme et nazisme dans toute leur violence, tandis que dans le monde dit libre sciences et ratiocinations petites-bourgeoises s'enfonçaient à cœur joie dans une médiocrité qui se voulait démocratique, allant de pair avec la gratuité littéraire. Sans doute, les penseurs qui précédèrent la tyrannie et l'installation dans la grisaille de l'insignifiance, même les plus exi-

(1) Adorno fait sa thèse de doctorat sur Husserl, à Francfort, en 1924. En 1933, il publie *Kierkegaard ; Konstruktion der Aesthetischen.* Ouvrages philosophiques et sociologiques récents : *Minima Moralia* (1951). *Prismen ; Kulturkritik und Gesellschaft* (1955). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Studien über Husserl und die phœnomenologischen Antinomien* (1956). *Aspekte der Hegelschen Philosophie* (1957). Ouvrages musicologiques : *Philosophie der neuen Musik* (1949). *Versuch über Wagner* (1952). *Dissonanzen ; Musik in der verwalteten Welt* (1956).

(2) *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, p. 87 (je modifie la traduction de Préau). Cf. aussi Heidegger, *Le principe d'identité* (*Arguments*, n° 7, 1958).

(3) *La crise sexuelle ; critique de la réforme sexuelle bourgeoise.* Suivi de *Matérialisme dialectique et psychanalyse.* Ed. sociales internationales, Paris, 1934. *La fonction de l'orgasme.* L'Arche, Paris, 1952.

geants, ne sont pas parvenus à voir en profondeur quelle espèce de dialogue relie l'empirique et le métaphysique, autrement dit, ils restèrent en panne sur la voie du dépassement du dualisme, de l'idéalisme, de la métaphysique. Ils ne cessaient de sacrifier à la puissance au nom de laquelle s'opérerait le dépassement, négligeant trop la puissance adverse et complémentaire ; car ce n'est pas au nom de la praxis (marxisme) ou du logos (phénoménologie), de la volonté de puissance (Nietzsche) ou de l'existence (Kierkegaard et existentialisme), de l'être sacré (Heidegger) ou de l'expérience concrète (positivismes de tout acabit) que la crise du monde moderne se laisse conjurer. L'effroyable misère de la vie quotidienne et concrète — misère dans la pauvreté *et* dans le confort —, le philistinisme dans lequel nous baignons ne se laissent pas si aisément dépasser : ni en pensée, ni en action.

Adorno prend la parole après le silence du Lukàcs d'*Histoire et conscience de classe* (1923) (4) et après le silence qui couvre la tentative de Karl Korsch axée sur le problème *Marxisme et Philosophie* (1923). Max Horkheimer (5), le professeur d'Adorno, Adorno, Walter Benjamin (6), Herbert Marcuse (7), Erich Fromm (8) constituent l'« Ecole de Francfort », groupée autour de l'*Institut de Recherches Sociales* et de sa publication *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (où Korsch avait publié son étude et Lukàcs deux essais sur Moses Hess et sur Lassalle). En 1932 Max Horkheimer prend la direction de l'*Institut* et de la *Zeitschrift für Sozialforschung* qui remplaça l'Archiv. L'Ecole de Francfort se consolidait. — La victoire du nazisme obligea l'équipe à se réfugier à l'étranger.

Jusqu'à un certain moment, les travaux de l'équipe paraissaient toujours dans sa revue, publiée en France, chez Alcan ; elle fit aussi paraître un volume d'études: *Autorité et Famille*. Pendant la seconde guerre, le groupe s'installa aux Etats-Unis, poursuivant son activité, et Adorno collabora à l'ouvrage collectif : *La personnalité autoritaire* (9). Walter Benjamin s'était donné la mort en 1940.

Horkheimer et Adorno retournèrent après la guerre à Francfort et reconstituèrent l'*Institut de Recherches sociales*. Marcuse et Fromm (qui avait, entre temps, pris des distances par rapport à l'équipe) restèrent aux Etats-Unis. L'Institut de Francfort essaie d'associer aussi étroitement que possible les recherches théoriques et les enquêtes empiriques, évitant le sectarisme politique et le dogmatisme, soucieux de ne pas succomber au positivisme. Evite-t-il, pour autant, le sociologisme ? Il est vraiment regrettable qu'il ne parvienne pas à entrer en dialogue avec l'autre centre de recherches, philosophiques cette fois, l'« Ecole de Fribourg » (qui va de Husserl à Heidegger et à Eugen Fink (10), ni avec ce qui se fait en Allemagne orientale (autour d'Ernst Bloch). Il faut déplorer aussi que la France, de la droite, du centre et de la gauche, se cloître dans son refus de toutes ces recherches, ignorance et fermeture dues à diverses raisons. L'Université et les cercles de tous diamètres, les revues et les journaux ont ici d'autres chats à fouetter (lesquels ?). Tout doit être bien estompé de ce côté du Rhin et s'ordonner comme un jardin à la française. Malheur à qui marche sur les pelouses.

Adorno se meut dans le monde de la totalité brisée. « Le tout est le non-vrai », écrit-il, « contredisant » Hegel. Il est adversaire de la totalité, peut-être parce qu'il l'identifie avec le totalitarisme. Emigré de l'extérieur et de l'intérieur, il ne cesse de dénoncer les régimes totalitaires. Seule pourtant la totalité ouverte et multidimensionnelle, la totalité de la non-totalité, est et reste le tombeau de tout totalitarisme politique et technocratique. Perdant de vue la

---

(4) Cf. les trois chapitres traduits dans *Arguments : Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ?* (N° 3, 1957) ; *Rosa Luxembourg marxiste* (N° 5, 1957) ; *Le phénomène de la réification* (N° 11, 1958).

(5) Horkheimer a publié en collaboration avec Adorno *Dialektik der Aufklärung* (Amsterdam, 1947).

(6) Un recueil de textes de W. Benjamin. tiré de ses *Œuvres complètes*, récemment éditées par Adorno en deux volumes, doit paraître prochainement chez Julliard. Ce recueil, traduit par Maurice de Gandillac, comprendra des essais sur *La critique de l'idée de violence, Gœthe, Baudelaire, La tâche du traducteur, L'œuvre d'art au temps de sa reproductibilité technique*, etc.

(7) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Francfort, 1932. *Reason and Revolution*. Londres, 1941. *Eros and Civilisation. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston, 1955. *Soviet-Marxism*. New-York, 1958.

(8) *The Fear of Freedom*. New-York. 1941.

(9) *Autoritarian Personality*, 5 volumes. New-York, 1950.

(10) Fink vient de publier deux livres d'orientation phénoménologique et ontologique : *Raum, Zeit, Bewegung* et *Sein, Wahrheit, Welt*. Il prépare un ouvrage sur Marx.

« totalité », toute lutte anti-totalitaire se perd dans l'idéologie ou dans l'activisme vide et plat. Car, quoique brisée et disloquée, invisible et hautement problématique, la totalité de l'être en devenir du monde, ne constitue-t-elle, même d'une manière non-constitutive, *le* suprême horizon ? Et ce qu'on appelle trop vite erreur, n'est-ce pas l'autre visage de la même vérité ? L'effort d'Adorno vise, certes, la prise de conscience des mutilations. Cet effort, il ne se déploie maintenant ni pour sauver la masse de l'humanité aliénée (Marx), ni pour remédier à l'angoisse de l'individu isolé (Kierkegaard) ; il ne fait pas appel à la conscience non-réifiée d'une classe (Lukàcs); à qui s'adresse-t-il ? Nietzsche l'avait déjà dit : « à tous et à personne ».

Dans la brèche, éprouvant à sa manière la vision nietzschéenne du *nihilisme*, Adorno maintient la lutte : contre les formes et les forces de la *réification* et contre les idoles et les puissances de l'*idéologie*. Il est cependant difficile de saisir ces deux excroissances à leur vraie racine (unitaire), qui se cache. Adorno joint à la préoccupation qui concerne l'*histoire mondiale*, l'élucidation des problèmes de la *vie quotidienne*. En ce sens, il dépasse les vulgaires ou savantes sociologies de la culture (mot pompeux, jamais suffisamment fondé et employé par tous ceux qui se trouvent pris dans l'engrenage des affaires culturelles). Mais parlent-ils au moins de la vie, lui, ses amis et les autres, avec le maximum de sincérité ? Toutes les réflexions critiques et toutes les théories analytiques — ennemies de la spéculation qu'elles nomment abstraite — portent-elles jamais jusqu'au langage ces aspects du « concret » sur lesquels tout le monde se tait ? On parle beaucoup de la sexualité et de l'amour, du couple et de la famille. En voilant cependant les vrais conflits. Dit-on jamais, par exemple, sans faire trop de littérature ou d'analyses scientifiques, au niveau de la vie personnelle et quotidienne, ce qui se passe en lui et autour de lui, quand un « je » couche avec la femme d'un ami ou l'autre avec sa femme ? Dit-on jamais, ce qu'on se dit — et surtout : ce qu'on ne dit pas, et pourquoi ?

Adorno, sans atteindre cette radicalité, essaie de ne pas séparer le social du psychologique, le lyrique et le musical du banal et du prosaïque. Sans doute n'échappe-t-il pas à ce qui pèse sur tout « épigone » ; il étudie et il critique Hegel et Husserl, il dissèque les phénomènes sociaux, il s'attache et il s'attaque aux dissonances de la musique et du monde, il écrit des *Minima moralia*. Mieux vaut semble-t-il avoir une pensée épigonale que de ne pas avoir de pensée du tout. Hegel avait pourtant dit, avec plus de profondeur que d'humour, qu'une chaussette trouée vaux mieux qu'une chaussette raccommodée, parce qu'elle ne cesse de comporter sa plaie et son ouverture.

Pensée et langage sont indissolublement liés. A chaque style de pensée correspond un langage. Rien d'étonnant de trouver chez Adorno styliste un langage caractéristique : fragmenté, brisé, subtil plus qu'élégant, revenant au même point, le quittant, rejoignant un autre, sans faire halte, sans parvenir à un résultat final. Plus que de l'essai, son écriture relève de l'aphorisme. Mais déjà Pascal, Novalis, Nietzsche — pour laisser Héraclite reposer en paix — savaient parler ce langage et avaient dit des choses graves et grandes dans leur quête de la totalité fragmentée.

La tristesse d'Adorno, dans cette vie du monde ébranlée, sa sensibilité à l'*étrangeté*, — sensibilité particulièrement aiguë chez tous ceux qui ne s'identifient pas avec une classe, une race, une nation, une confession, une organisation, une idéologie, — le poussent vers l'attente d'un bonheur futur. Demain commencera à réaliser l'utopie. Ne pouvons-nous donc pas nous passer des lendemains qui chantent ? Tout ce qui est, est dans le temps, apparaît dans l'horizon du monde et disparaît dans le devenir. La nostalgie d'un paradis perdu et l'utopie eschatologique sont-elles impérissables ?

Ce serait pourtant la tâche d'une pensée ouverte à l'avenir, et allant toujours de l'avant, de parler du devenir, sans rires et sans pleurs, attentive au monde global de l'être, le global ne se réduisant pas à ce qui se passe empiriquement, dans la succession des instants, sur notre petit globe. Et cette pensée ne pourrait être « mondiale » ou planétaire que si elle osait mettre en question « la » vérité du monde, scrutant le rythme de son errance fondamentale, qui embrasse toutes les erreurs particulières. Une telle pensée, même au temps des fusées interplanétaires et dans ce monde de bruit et de fureur, avancerait « à pas de colombe ».

KOSTAS AXELOS.

Petites douleurs, grands poèmes

La culture contemporaine, culture de masses, est historiquement nécessaire : ce qui la rend telle, ce n'est pas tant la pression que des entreprises gigantesques exercent sur toute l'existence humaine, c'est plutôt une esthétique devenue subjective et, par conséquent, tout à fait contraire, en apparence, à cette standardisation des consciences, aujourd'hui prédominante. Il est vrai que les artistes ont appris à renoncer au plaisir puéril d'imiter la réalité extérieure, au fur et à mesure qu'ils pénétraient plus profondément dans leur monde intérieur. Et en réfléchissant sur l'âme, ils se sont exercés aussi à mieux se posséder eux-mêmes. Le progrès de leur technique, tout en leur permettant une liberté et une indépendance plus grandes à l'égard de l'hétérogène, a conduit à une sorte de chosification et de technisation de l'intériorité en tant que telle. Mieux un artiste s'exprime, et moins il doit « être » ce qu'il exprime. Ce qui est à exprimer et la substance même de l'intériorité se transforment d'autant en de simples fonctions du processus de production. Nietzsche l'a bien senti, lorsqu'il a accusé Wagner, ce maître de l'expression, d'hypocrisie, sans se rendre compte qu'il ne s'agit pas là de psychologie, mais d'une tendance historique. Par sa transformation en matériel de manipulation, tout ce qu'une émotion, dans sa spontanéité, comporte d'exprimable, acquiert de la stabilité et devient un objet que l'on peut exposer et vendre. La subjectivation de la poésie lyrique de Heine ne contredit pas simplement son caractère commercial ; la nature d'une chose vendable consiste elle-même en une subjectivité dirigée par la subjectivité. L'utilisation de la « gamme » avec une parfaite virtuosité, définit l'artiste depuis le dix-neuvième siècle, et c'est en vertu de son propre mouvement et non par trahison qu'elle alimente journalisme, spectacle et calcul. La loi du devenir de l'art, qui s'identifie à l'empire du sujet sur lui-même et donc à sa chosification, signifie déclin de l'art. Le cinéma passe en revue, de façon administrative, tous les sujets et toutes les émotions pour leur trouver un client, extériorité seconde ; son hostilité contre l'art surgit au cœur même de l'art, de la domination croissante exercée sur la nature intérieure. Le cabotinage des artistes modernes, dont on parle tant, leur exhibitionnisme, n'est rien d'autre que le mouvement par lequel ils se transportent eux-mêmes comme marchandises sur le marché.

Avant une chose, mon enfant

L'immoralité du mensonge ne réside pas dans le fait qu'il offense la sacro-sainte vérité. Lorsqu'une société recrute ses membres par la contrainte et les oblige à jouer cartes sur table, pour pouvoir les attraper d'autant plus sûrement, elle est la dernière qui ait le droit de se réclamer de la vérité. Il n'appartient pas à la contre-vérité universelle d'insister sur une vérité particulière, qu'elle change d'ailleurs en son contraire. Néanmoins, le mensonge reste chargé d'une souillure dont l'antique fouet nous a fait prendre conscience, et qui en même temps nous renseigne, dans une certaine mesure, sur les geôliers. Le menteur a honte de mentir : à l'occasion de chaque mensonge, il doit faire l'expérience de ce qu'il y a d'indigne dans l'organisation d'un monde qui l'oblige à mentir pour vivre, tout en lui tenant des discours sur le thème de « *üb immer Treu und Redlichkeit* » (1). La honte ressentie enlève toute force aux mensonges des gens organisés de façon plus subtile. Ils mentent mal, et c'est à vrai dire par là que leur mensonge devient immoral à l'égard d'autrui. Mentir à autrui, c'est le juger bête, c'est lui exprimer son mépris. Pour les gens roués qui mentent de nos jours, le mensonge a perdu depuis longtemps sa fonction honnête : il ne trompe plus sur la réalité. Personne n'a plus confiance en personne, tout le monde est au courant. On ment uniquement pour faire comprendre à autrui qu'on ne s'intéresse pas à lui, qu'on peut parfaitement se passer de lui. En mentant, vous donnez à entendre à votre interlocuteur que vous vous moquez tout à fait de son opinion sur vous-même. Autrefois le mensonge était un moyen de communication libéral ; le voici devenu une des techniques de l'insolence. On s'en sert pour répandre autour de soi un froid, à l'abri duquel on peut prospérer.

Sur la Genèse de la Bêtise

L'antenne de l'escargot, « munie de son visage tactile », c'est le symbole de l'intelligence, s'il faut en croire Méphisto, avec son antenne, l'escargot sent

(Extraits de *Minima Moralia*.)

---

(1) « Sois toujours honnête et fidèle. »

aussi les odeurs. Devant un obstacle l'animal la retire aussitôt. Elle se rétracte dans le corps, gardien et protecteur. Réunie au tout, elle ne risque plus que timidement à redevenir autonome. Le danger est-il alors toujours présent ? Elle disparaît à nouveau et il s'écoule un laps de temps plus considérable avant une nouvelle tentative. Le sens de l'escargot dépend des muscles et les muscles se ramollissent lorsque leur mouvement est entravé. La blessure physique paralyse le corps ; la peur, elle, paralyse l'esprit.

Les animaux plus développés existent grâce à une plus grande liberté ; leur existence atteste qu'un beau jour des antennes, qu'on ne retire plus, se sont dirigées dans des directions nouvelles. Chaque espèce commémore un nombre incalculable d'autres qui échouèrent dès leur première tentative de vivre : elles succombèrent à la peur lorsqu'à peine une antenne eut percé dans le sens de leur genèse. Ainsi des possibilités furent étouffées par la résistance immédiate de la nature environnante ; continuant à l'intérieur cette même opposition, la peur fit dépérir les organes.

Dans tout regard d'animal luisant de curiosité pointe une forme vivante nouvelle qui pourrait surgir de l'espèce déjà constituée, à laquelle appartient l'individu. Ce n'est pas seulement le moulage qui le retient sous la protection de l'être ancien : la force que ce regard rencontre c'est celle, vieille de millions d'années, qui depuis toujours fixe l'être à son stade et, par une résistance toujours renouvelée, l'empêche de franchir les premiers pas. Un tel regard qui hésite s'éteint toujours facilement. Sans doute est-il soutenu par la bonne volonté ; une espérance, fragile, l'anime, mais l'énergie et la constance lui font défaut. Pour la direction dont il a été définitivement chassé, l'animal devient timide et bête.

Le bêtise est un stigmate. Elle peut se rapporter à une faculté parmi d'autres ou bien à toutes les facultés pratiques ou théoriques. Toute bêtise partielle chez un homme désigne un endroit où, au moment de l'éveil, le jeu des muscles a été freiné, au lieu d'être encouragé. Ce freinage embraye la vaine répétition de tentatives maladroites et inorganisées. Les questions interminables que pose l'enfant sont déjà le signe d'une douleur secrète, d'une première question à laquelle il ne trouva pas réponse et qu'il ne sait pas poser en termes convenables. En partie, la répétition équivaut à une volonté ludique comme celle du chien sautant sans arrêt contre la porte qu'il ne sait point encore ouvrir pour finalement y renoncer si le loquet est placé trop haut ; en partie, elle obéit à une impulsion désespérée, pareille à celle du lion allant et venant dans sa cage, ou encore à celle du névrosé qui répète la réaction de défense ayant échoué une fois. Si les répétitions chez l'enfant sont paralysées ou si le freinage a été trop brutal, l'attention peut se diriger dans un autre sens. On dit que l'enfant est plus riche en expérience, mais à l'endroit où l'envie a été touchée, il reste une cicatrice imperceptible, un petit durcissement et ici la surface est désormais inerte. De pareilles cicatrices produisent des déformations. Elles peuvent engendrer des caractères durs et travailleurs, elles peuvent rendre bête — dans le sens de l'anomalie, de la cécité et de l'impuissance lorsque simplement elles stagnent ; dans le sens de la méchanceté, de l'entêtement et du fanatisme lorsqu'elles produisent le cancer à l'intérieur. La violence subie rend la bonne volonté, mauvaise. Et ce n'est pas seulement en interdisant une question que l'on peut imprimer de pareilles cicatrices, mais encore en prohibant l'imitation, en interdisant les larmes ou des jeux trop audacieux. Les espèces de la série animale, les échelons intellectuels de l'humanité, les endroits ratés chez un même individu, tout cela indique des stations où l'espérance s'est figée, et qui, dans leur pétrification, atteste que tout être vivant est soumis à la même loi.

Philosophie et Division du Travail

Il est facile de saisir le rôle de la science dans la division sociale du travail. Sa tâche consiste à stocker des faits et des rapports fonctionnels entre les faits en quantité aussi grande que possible. Il est nécessaire que l'on puisse percevoir d'un seul coup d'œil leur ordre dans l'entrepôt, pour permettre à chaque industrie de trouver rapidement la marchandise dont elle a besoin, dans l'assortiment désiré. Pour une grande part, la collecte se fait déjà en vue de commandes déterminées de l'industrie.

Et les œuvres historiques doivent, elles aussi, fournir du matériel qui sera éventuellement utilisé non pas directement dans l'industrie mais, de façon médiate, dans l'administration. Machiavel déjà composait des écrits à l'usage des princes et des républiques, et, de la même façon, on travaille aujourd'hui pour des comités économiques et politi-

ques. La forme historique est devenue certes gênante, dans un pareil emploi. Il vaut mieux organiser tout de suite le matériel historique selon l'exigence d'une tâche administrative précise : manipulation des prix marchands ou réglage des sentiments de la masse. A côté de l'administration et des consortiums industriels, partis et syndicats passent aussi leurs commandes.

La philosophie officielle est utile à une science qui fonctionne de cette façon. Comme une sorte de taylorisme de l'esprit, elle doit l'aider à améliorer ses méthodes de production, à rationaliser le stockage des connaissances, à empêcher le gaspillage des énergies intellectuelles. Dans la division du travail, on lui assigne une fonction précise tout comme à la chimie et à la bactériologie. En raison de leur caractère profondément réactionnaire, sont encore tout juste tolérés quelques soldes philosophiques qui ressuscitent le culte divin du moyen âge et la vision des essences éternelles. En plus, continuent à se reproduire quelques historiens de la philosophie qui déclament infatigablement du Platon et du Descartes tout en ajoutant que ces auteurs sont désormais démodés. Un vétéran du sensualisme ou quelque personnaliste patenté se joignent à eux, ci et là. Ils extirpent du champ de la science la dialectique, ivraie qui sans cela pourrait profiter.

Par opposition à ses administrateurs, la philosophie exige, entre autres, que la pensée ne capitule pas devant la division du travail dominante, celle-ci ne doit pas lui imposer ses tâches.

La réalité donnée exerce sa contrainte sur les hommes non seulement par sa puissance physique ou en vertu d'intérêts matériels, mais encore par un pouvoir de suggestion qui l'emporte ! La philosophie n'est pas synthèse, science de base ou science qui coiffe toutes les autres, mais effort pour résister à la suggestion, volonté ferme de liberté intellectuelle, de liberté réelle.

La division du travail, telle qu'elle s'est produite dans la servitude, n'est pas pour autant ignorée. La philosophie dénonce seulement chez elle son mensonge consistant à se dire inévitable. En ne se laissant pas hypnotiser par la force dominante, la philosophie poursuit celle-ci dans tous les recoins de la machinerie sociale. Il ne faut pas a priori attaquer cette machinerie, ou lui imposer une direction nouvelle ; il faut s'attacher à la comprendre après l'avoir débarrassée de la fascination qu'elle exerce. Si les fonctionnaires que l'industrie délègue dans ses départements intellectuels, c'est-à-dire dans les universités, les églises et les journaux, si ces gens demandent à la philosophie de produire les documents officiels où figurent les principes qui justifient ses investigations, la philosophie tombe dans un embarras mortel. Elle ne reconnaît pas de normes ou d'objectifs abstraits qui, par différence avec ceux qui ont cours, seraient utilisables. Sa liberté par rapport à la suggestion de la réalité donnée réside justement dans le fait qu'elle prend en considération les idéaux bourgeois sans leur témoigner de réalité, même si c'est d'une façon déformée, ou de ceux qu'on reconnaît toujours, en dépit de toutes les manipulations, comme sens objectif des institutions techniques et culturelles. Que la division du travail soit utile aux hommes, que le progrès mène à la liberté, la philosophie le croit. C'est la raison pour laquelle elle entre facilement en conflit avec la division du travail et le progrès. Elle prête langue à la contradiction entre la foi et la réalité en s'en tenant étroitement à des phénomènes conditionnés par le temps. Pour elle, le massacre organisé à une échelle gigantesque n'a pas, comme pour la littérature journalistique, une valeur plus grande que la liquidation de quelques pensionnaires d'asile. Elle ne préfère pas les intrigues d'un homme d'Etat qui se laisse entraîner dans le mouvement fasciste à un lynchage modeste, les tourbillons publicitaires de l'industrie cinématographique à une discrète annonce funéraire. Le penchant au grandiose est loin d'elle. De cette façon, elle est étrangère à la réalité donnée et en même temps elle la comprend profondément. Sa voix appartient à l'objet mais malgré celui-ci ; elle est la voix de la contradiction qui, sans elle, ne se ferait pas entendre, mais triompherait d'une façon muette.

(Extraits de *Dialektik der Aufklärung*.)

(Fragments traduits de l'allemand par H. Hildenbrand et A. Lindenberg.)

PANDERMA

Revue de la fin du monde

Rédaction : Carl Lazlo.

Edition : Panderma, Schützenmattstrasse 40, Bâle, Suisse.

Collaborateurs (en France) : Appel, Axelos, Bellmer, Brauner, Estienne, Max Ernst, L. Goldmann, Hantaï, Ionesco, Labarthe, B. Péret, Man Ray, J. Sternberg.

Le but que je me suis proposé est d'indiquer quelques-unes des expériences spirituelles qui motivent objectivement — non pas biographiquement ou psychologiquement — la philosophie de Hegel, et qui en constituent en quelque sorte le noyau. Je laisserai tout d'abord dans le vague le concept d'expérience : il se précisera dans la suite de l'exposé. Je ne considère l'expérience ni en tant qu'« expérience primordiale » phénoménologique, ni en tant qu'élément ontologique, « Parole de l'Etre », « Etre de l'étant », comme dans l'interprétation que Heidegger donne de Hegel dans les *Holzwege* (1). Hegel n'aurait jamais approuvé la prétention de Heidegger, selon lequel « chaque objet naissant successivement à la conscience à chaque étape de son développement » serait non pas une quelconque vérité, une quelconque existence, mais « la vérité de ce qui est vrai », « l'être de ce qui est », « l'apparition de l'objet apparent » ; chez Hegel, tout ce qui fait l'objet d'une expérience est la contradiction en mouvement d'une telle vérité absolue.

Ce que je veux dire est bien mieux exprimé par ce que Hegel appelle dans son Introduction au *Système de la philosophie*, « position de la pensée à l'égard de l'objectivité », c'est-à-dire la position de sa propre pensée à l'égard de l'objectivité. Je traduirai par expérience chez Hegel ce qui s'est révélé à lui d'essentiel, ce qu'il a vu du monde, même en-deçà des catégories traditionnelles de la philosophie, même de la sienne propre, et de sa critique. Je ne tiendrai pas compte de ce qu'on considère comme son « apport historique » : la notion d'évolution, ni des liens de cette notion avec la métaphysique qui depuis Platon et Aristote a toujours été une métaphysique statique. Je ne voudrais pas non plus souligner tout ce qui aboutit chez Hegel au domaine des sciences particulières, mais ce que sa philosophie exprime comme philosophie, et dont la caractéristique essentielle est de ne pas pouvoir s'épuiser dans les résultats de sciences particulières.

Il est temps de chercher l'explication de cela : la tradition de l'idéalisme allemand, dont Hegel est l'incarnation la plus pure, s'est affaiblie et, à plus d'un égard, sa terminologie nous est devenue étrangère. L'intention de Hegel s'oppose au programme de la réception immédiate du prétendu donné, base irremplaçable de la connaissance. L'immédiateté à l'égard du donné devient monnaie courante non seulement dans la philosophie positive, mais aussi chez ses grands adversaires (Bergson, Husserl). L'esprit de science a, même chez ses adversaires, triomphé de la spéculation. Ce ne sont pas des styles de pensée ou des modes philosophiques qui ont changé arbitrairement, comme certaines tendances « esthétisantes » ou « psychologisantes » voudraient le faire croire. C'est sous la contrainte, et par nécessité, que l'idéalisme fut oublié ou devint une simple notion culturelle. Par contrainte dans la réflexion critique, par nécessité dans la tendance évolutive d'une société qui pouvait de moins en moins reposer sur la certitude qu'elle incarnait l'esprit absolu, qu'elle était raisonnable. Même des idées autrefois profondément enracinées ont leur histoire, elles ne restent pas indifférentes à ce qui s'est opposé à elles. La philosophie hégélienne et la pensée dialectique se trouvent donc actuellement dans une situation paradoxale : aux yeux de la science, elles sont démodées et, en même temps, elles sont à l'égard de la science plus actuelles que jamais. Cette situation paradoxale ou bien sera éclaircie et elle pourra jouer le rôle d'un ferment dans la conscience moderne, ou bien continuera à être camouflée par de prétendus « retours à », ou par un tri arbitraire du bon grain et de l'ivraie à l'intérieur de la philosophie hégélienne, et elle ne provoquera qu'une renaissance académique. Si l'on ne veut pas se contenter de préserver à tout prix, d'un cœur tiède, ce qu'on a appelé le *sens hégélien des réalités*, et d'édulcorer sa pensée, on n'a pas le choix : il faut confronter justement les données qui nous déconcertent actuellement le plus dans sa philosophie avec les expériences que cette philosophie recouvre, même si ces expériences y sont dissimulées, même si leur vérité y est cachée.

De cette manière, on ne trahit pas Hegel pour le tirer à l'empirisme, mais on reste fidèle à sa pensée, en particulier à son désir d'une critique immanente, qui compte parmi les points essentiels de sa méthode. Car sa philosophie prétend se situer au delà de l'opposition entre rationalisme et empirisme, de mê-

(1) Dans son recueil d'essais, *Holzwege*, Heidegger consacre une longue étude au *Concept de l'expérience chez Hegel* (N. d. tr.).

me qu'au delà de toutes les notions figées d'antinomies irréductibles de la tradition philosophique : c'est-à-dire qu'elle prétend à la fois s'emparer de l'esprit à l'occasion des expériences qu'il fait du monde, en interprétant celles-ci, et tout aussi bien construire l'expérience dans le mouvement de l'esprit. On ne fait que prendre sa pensée à la lettre, lorsque, sans se préoccuper apparemment de sa place dans l'histoire de la philosophie, on la ramène à son noyau d'expériences, qui devrait ne faire qu'un avec son noyau spirituel. Lui-même identifie expérience et dialectique dans un passage de l'*Introduction* de la *Phénoménologie de l'Esprit*, passage cité également par Heidegger : « Ce mouvement dialectique que la conscience consciente d'elle-même exerce aussi bien sur son « savoir » que sur l'objet de ce savoir, dans la mesure où il donne naissance au nouvel objet véritable de cette conscience, est exactement ce qu'on appelle l'expérience. »

Si on m'objecte que je me reporte d'emblée aux catégories et aux enseignements particuliers et non au système d'ensemble exposé, qui chez lui serait seul en droit de rendre compte de toutes les données particulières, j'en appellerai une fois de plus à son intention explicite. Le système ne se présente pas comme abstrait, ne prétend pas être un schéma d'ensemble, mais plutôt un centre de gravité agissant à l'état latent dans chaque élément isolé de l'ensemble. Ces éléments doivent, de leur propre mouvement, se fondre en un ensemble qui n'est pas situé à l'extérieur de leurs déterminations particulières. Certes, rien ne nous garantit qu'une telle réduction à des expériences confirme cette identité des contraires dans l'ensemble global qui constitue explicitement à la fois l'hypothèse de départ et l'aboutissement de la méthode hégélienne. Peut-être une telle réduction menace-t-elle, dans son principe même, cette affirmation d'une identité, et nous aide à élaborer une autre conception de la dialectique.

Il serait vain de se dissimuler les difficultés spécifiques de l'entreprise. Le concept philosophique courant d'expérience a pour critère son caractère même d'immédiateté, et plus exactement, d'immédiateté à l'égard du sujet : l'expérience signifierait ainsi ce qui est immédiatement là, donné immédiatement, pour ainsi dire sans aucune intervention de la pensée, et par là ne saurait tromper. Mais la philosophie hégélienne s'attaque justement à ce concept de l'immédiateté, c'est-à-dire à la notion traditionnelle d'expérience dans son ensemble, et ce mouvement même pourrait se définir comme une de ses expériences fondamentales. D'après Hegel, il n'y a rien entre ciel et terre qui ne soit « médiatisé », c'est-à-dire qui ne contienne en même temps que l'objet simplement existant la réflexion de sa simple existence, c'est-à-dire un élément spirituel. Si la philosophie kantienne, que Hegel sous-entend dans toute polémique, a essayé d'extraire de leur écorce des formes de l'esprit, en tant que constituants de toute connaissance valable, Hegel, lui, pour éliminer la distinction kantienne entre forme et contenu, a su voir en chacun des « existants » l'élément spirituel qu'il est également. Un de ses apports les moins négligeables à la théorie de la connaissance est d'avoir découvert que ces données mêmes dans lesquelles la connaissance s'imagine trouver un élément ultime et irréductible, sont, pour leur part, produits de l'abstraction, c'est-à-dire de « l'esprit ».

Cette thèse antipositiviste de Hegel a été confirmée par la science moderne dans la mesure où la moderne *Gestalttheorie* a mis en évidence qu'il ne peut exister un « Ici » sensible et non qualifié, que celui-ci est d'emblée toujours structuré. Hegel s'est servi de cette constatation dans la *Phénoménologie* pour démolir la thèse de la simple immédiateté en tant que fondement de la connaissance et contester ainsi en général le primat de l'expérience. Le trait caractéristique de sa méthode est qu'il a jugé la thèse de l'immédiateté selon les critères qu'elle a elle-même imposés, en lui remontrant qu'elle n'était pas immédiate : d'où il déduit une critique d'ensemble du concept même. Il ne sacrifie pas pour autant le concept d'immédiateté ; autrement le concept d'expérience que Hegel emploie lui-même perdrait tout sens raisonnable. Il sait trop bien qu'il est tout aussi impossible de parler de médiation sans postuler une immédiateté, qu'à l'inverse, de postuler une immédiateté non médiatisée. Mais les deux éléments ne sont plus chez lui figés dans un contraste définitif. Il les conçoit plutôt tous deux comme des facteurs qui se produisent et se reproduisent mutuellement, se recréent constamment à tous les niveaux et ne disparaissent, réconciliés, que dans l'unité finale de la totalité. Néanmoins, le dessein visant à ra-

mener la philosophie hégélienne aux expériences semble tomber sous le verdict que cette philosophie prononce en poussant à l'extrême le criticisme kantien. La seule réforme d'« expérience » dont il puisse s'agir chez Hegel et à propos d'Hegel modifie radicalement le concept courant d'expérience.

Pour concevoir que l'évidence la plus proche, ce qui est immédiatement certain pour chaque sujet isolé, n'est pas le fondement de la vérité, n'est pas absolument sûr, n'est pas « immédiat », il n'est toutefois pas nécessaire d'avoir recours au concept spéculatif. Chaque individu pris isolément, l'individu même dont la conscience sert de point de départ à la théorie traditionnelle de la connaissance, peut être mis à nu comme faux semblant. Non seulement il doit à la société son existence et la reproduction de sa vie, mais tout ce par quoi il se constitue en tant que spécifiquement connaissant, c'est-à-dire l'élément de généralité logique qui régit sa pensée, cela est, ainsi que l'a démontré en particulier l'école de Durkheim, de nature sociale. L'individu qui se considère comme le fondement juridique de la vérité, sous la forme de ce qui lui serait « donné » immédiatement, ne fait qu'obéir à un désir collectif de s'aveugler sur son propre compte, désir caractéristique d'une société elle-même organisée selon des tendances individualistes. Ce qu'il considère comme primordial, comme l'irrécusable absolu, est, jusqu'au niveau de la plus infime donnée sensible, secondaire et dérivé. Prendre pour point de départ l'immédiateté pure de « ceci » ou de « cela », ce qu'on prétend le plus certain, ne permet pas de dépasser la contingence d'une personnalité déterminée selon telles et telles circonstances particulières données, ne permet pas de dépasser le stade du solipsisme et, pour reprendre le mot de Schopenhauer, « on peut peut-être guérir de l'attitude solipsiste, mais on ne la réfute pas » — rançon de la folie produite par l'aveuglement collectif. Une pensée qui conçoit à la fois l'homme isolé comme *zoon politikon* et les catégories de la conscience subjective comme des catégories implicitement sociales, ne saurait s'accrocher indéfiniment à un concept de l'expérience qui hypostasie cet individu. Par contre, le développement du thème de l'expérience annule pour ainsi dire sa démarche première en la réduisant à une expérience purement individuelle. C'est ce qu'a précisé Hegel. Sa critique de l'immédiateté établit les raisons pour lesquelles ce que la conscience naïve accepte de confiance comme immédiat et évident n'est objectivement ni immédiat ni primordial. Sous cet angle, on peut considérer la philosophie de Hegel, dans son ensemble, comme la formulation d'une exigence de déniaisement, comme la réponse précoce à une organisation du monde qui secrète nécessairement le voile dans lequel elle se drape. Comme son antipode Schopenhauer, Hegel voudrait déchirer le voile : d'où sa polémique contre la doctrine kantienne de l'inconnaissabilité de la chose en soi. C'est sans doute là une des expériences les plus profondes, bien qu'inconsciente, qu'incarne la philosophie de Hegel.

La couche de conscience que j'essaie d'appréhender ici se différencie (comme d'ailleurs déjà chez Fichte) de Kant et du dix-huitième siècle, par son nouveau besoin d'expression. Cela me semble plus important que les différences que l'histoire officielle de la philosophie définit entre l'idéalisme allemand, surtout Hegel, et l'*Aufklärung* ; plus important même que l'autocritique de celle-ci, l'introduction délibérée du sujet concret et du monde historique, la « dynamisation » de la réflexion philosophique. Auparavant, la philosophie ne faisait qu'un avec les sciences positives. Son rôle se bornait à contrôler la valeur de celles-ci, à s'interroger sur la possibilité d'une connaissance scientifique. Dès lors, elle s'oriente, avec toute l'armature de la réflexion sur soi propre à la théorie des sciences, vers une tentative d'expression adéquate des expériences « centrales » de la réalité, qui jusqu'à maintenant glissaient entre les mailles des sciences particulières. C'est ce qui motive les nouveaux contenus que prend la réflexion philosophique et qui différencie si radicalement Hegel, non seulement de Kant, mais aussi de Fichte. Cette tentative de donner pour objet à la philosophie l'élaboration logiquement conséquente des expériences du réel, Hegel ne l'a pas entreprise dans un élan confusément optimiste, soit avec un réalisme naïf, soit dans une spéculation débridée. Au contraire, c'est justement à partir d'une réflexion critique sur soi-même, imposée à la philosophie critique de l'*Aufklärung* et à la méthode des sciences, qu'il a amené la philosophie à pénétrer l'essentiel, au lieu de se contenter d'un examen propédeutique de la possibilité de cette pénétration. Dans l'esprit de la science, et avec des moyens scientifiques,

Hegel a franchi les limites d'une science qui se bornait à constater, et à ordonner, dont le but avoué était de manier des matériaux, telle qu'elle régnait avant lui et, de nouveau après lui, lorsque la pensée perdit la tension démesurée de réflexion sur soi-même. Sa philosophie est une philosophie de la raison, et en même temps une philosophie antipositiviste. Elle s'oppose à la simple théorie de la connaissance en établissant que les formes de cette théorie dépendent autant du contenu de la connaissance qu'inversement ; mais, dans cette démonstration, Hegel se sert lui-même de moyens propres à la théorie de la connaissance. Celle-ci, en tant que doctrine de la contingence et de l'impénétrabilité du contenu comme de l'irréductibilité des formes, a tracé une limite entre les deux catégories ; Hegel pour sa part a suffisamment accentué cette limite pour parvenir à cette évidence : ce n'est pas à la théorie de la connaissance qu'il appartient de tracer cette limite ; en s'imposant des limites, la conscience doit nécessairement par cet acte dépasser le domaine de ce qui est limité. C'est pour Hegel une vérité canonique que cette phrase de Gœthe : « toute chose parfaite dans son espèce transcende les catégories de son espèce ».

Kant avait lié la philosophie aux jugements synthétiques *a priori ;* dans ces concepts s'était concentré tout ce qui, après la critique kantienne, restait de l'ancienne métaphysique. Mais les jugements synthétiques *a priori* n'échappent pas à une profonde contradiction. S'ils étaient kantiens au sens le plus strict, ils n'auraient pas de contenu, ils ne seraient en fait que des formes vides, des phrases purement logiques, des tautologies auxquelles la connaissance elle-même ne saurait rien ajouter ni rien modifier. Par contre, s'ils sont synthétiques, s'ils constituent vraiment des connaissances, et non de simples dédoublements spontanés du sujet, ils ont justement besoin de ces contenus que Kant voulait bannir de leur sphère parce que contingents et purement empiriques. Comment par la suite forme et contenu pourraient coïncider et s'adapter, comment on pourrait parvenir à cette connaissance dont Kant voulait pourtant justifier la valeur, c'est là une véritable énigme, en raison de cette rupture radicale. Cette énigme, Hegel la résout en énonçant ce philosophème : la forme et le contenu sont essentiellement médiatisés l'un par l'autre. Cela signifie donc qu'une théorie purement formelle de la connaissance se détruit d'elle-même, et n'est pas possible ; cela signifie que la philosophie, pour atteindre ce caractère de nécessité que recherche la théorie de la connaissance, doit dépasser cette dernière. Ainsi la méditation philosophique sur les contenus, c'est-à-dire l'intention d'exprimer des expériences dans leur nécessité et leur force de coercition, cette méditation est réalisée par une réflexion sur elle-même de la philosophie formelle, qui, parce que purement dogmatique, avait repoussé et interdit toute méditation sur le contenu. Avec ce passage au contenu, la nette séparation entre l'*a priori* et l'empirique, maintenue par toute la tradition platonicienne et aristotélicienne jusqu'à Kant, se trouve invalidée. La philosophie obtient le droit et accepte le devoir de s'appliquer à des données matérielles issues du processus vital réel de l'homme socialisé. La métaphysique illusoirement ressuscitée de nos jours qui voit dans cette attitude une chute dans de la pure facticité, et qui de plus a la ridicule prétention de protéger l'être contre l'existant, se trouve considérablement en retard sur Hegel, bien qu'elle s'imagine avoir fait des progrès depuis l'idéalisme hégélien. Hegel, à qui on reproche abstraitement son idéalisme, en lui opposant pêle-mêle les écoles phénoménologiques, anthropologiques et ontologiques, a introduit infiniment plus d'éléments concrets dans les pensées philosophiques que toutes ces tendances, et cela, non parce que son « sentiment des réalités », ou sa vision historique auraient contrebalancé son imagination spéculative, mais bien par la vertu de sa démarche philosophique première, à cause même, pourrait-on presque dire, du caractère expérimental de cette spéculation même. C'est l'expérience d'un esprit qui ne se laisse pas intimider, c'est une foi confiante dans la possibilité propre à l'esprit philosophique de pénétrer un jour la totalité du réel et ses composantes, mais non pas en dénaturant cette totalité sous forme d'inventaires, comme le fait l'activité scientifique : c'est cette expérience qui fonde de nos jours l'actualité de Hegel.

On sait d'autre part que, malgré cette réflexion sur soi, les concepts de réflexion et de philosophie réflexive prenaient souvent sous la plume de Hegel une nuance péjorative. C'est pourquoi nombre de ses interprètes et apologistes ont fait de lui un irrationaliste. Il n'y est pas tout à fait pour rien. Par des formu-

lations telles que celle où il affirme que la philosophie spéculative vient à l'aide de la conscience naïvement croyante contre la philosophie réflexive, il a embrassé la cause de ceux qui s'attachent à souligner le côté autoritaire et conformiste de sa philosophie. Cependant, la critique hégélienne de la réflexion est elle-même une réflexion. C'est particulièrement visible dans cette scission du concept du sujet qui l'oppose si nettement à Kant. Chez celui-ci, la philosophie s'exerçait sur la critique de la raison ; une conscience scientifique naïve qui s'efforçait de constater des faits selon les règles de la logique, se trouvait appliquée à la conscience, comme condition de toute connaissance. Le rapport que Kant n'envisage pas entre ces deux pôles, que constituent d'une part la conscience philosophique s'exerçant à la critique et d'autre part la conscience critiquée, « connaissante » sans détour, ce rapport devient l'objet de la réflexion. Ainsi la conscience en tant qu'objet, connaissable philosophiquement, devient cette entité finie, limitée et insuffisante, telle qu'elle était déjà conçue tendantiellement chez Kant qui interdisait à la conscience, au nom de son caractère fini, d'aller divaguer dans les mondes intellectualistes. La limitation que Kant impose à la conscience, parce que scientifique et jugeant sans détours, devient pour Hegel la négativité de cette conscience, aboutit à une conscience mauvaise et critiquable , inversement, cette conscience qui perce à jour le caractère fini de la conscience, la subjectivité contemplative qui elle-même « pose » le sujet contemplé, doit, par là-même, se poser elle-même, en tant que non finie, d'après l'intention de Hegel, se manifester dans le système philosophique développé, comme un élément infini, comme l'esprit absolu, en qui la contradiction du sujet et de l'objet disparaît. Aussi problématique que soit cette prétention, il n'en reste pas moins que la réflexion de la réflexion, le dédoublement de la conscience philosophique n'est pas un simple jeu de la pensée débridée et dépouillée de son objet, mais qu'elle repose sur un noyau d'expérience. En percevant par la réflexion sur soi ce qui lui échappe de la réalité, ce qu'elle en mutile par ses notions d'ordre, ce qu'en fonction de ses déterminations elle rabaisse au niveau de la contingence du plus proche, la pensée scientifique chez Hegel se heurte à ce que la science causaliste et mécaniste impose à la nature, afin de la dominer.

Mais ce qui distingue Hegel de Bergson, c'est que chez ce dernier l'esprit scientifique se livre à une critique pour ainsi dire naïve, sans se préoccuper exagérément de la contradiction qui réside dans une telle autocritique. C'est cette naïveté qui explique que Bergson ait pu être à la fois épistémologue et irrationaliste, tandis que sa philosophie ne pouvait dominer le rapport de ces deux tendances. Hegel était allé plus loin. Il savait que toute critique d'une conscience morcelant et aliénant son objet est nulle et non avenue, et ne fait que lui opposer de l'extérieur une autre source de connaissance. Il savait qu'une conception de la *ratio* qui déborde la *ratio* doit à son tour succomber aux critères de celle-ci. C'est pourquoi Hegel a fait de la contradiction entre l'esprit scientifique et la critique de la science, contradiction flagrante chez Bergson, l'agent moteur de toute sa recherche philosophique : à savoir que la pensée réflexive ne se transcende que par la réflexion. Peut-être faut-il voir là l'expression la plus profonde des expériences motivantes de Hegel. Il a, dans la langue de l'épistémologie, et dans celle de la métaphysique spéculative qui en dérive, exprimé cette idée que la société réifiée et rationalisée de l'ère bourgeoise, dans laquelle la raison trouvait son expression la plus complète en dominant la nature, pouvait devenir une société humaine digne de ce nom, et ce, non pas en régressant vers des stades anciens d'évolution, irrationalistes et antérieurs à la division du travail, mais en appliquant à elle-même sa propre rationalité ; en d'autres termes, en prenant conscience des traces d'irrationalité que comporte sa propre raison, mais aussi des traces de rationalité au sein de son irrationalité. Depuis, cet aspect de l'irrationalité est devenu manifeste dans ces conséquences de la rationalité moderne qui nous menacent d'une catastrophe universelle.

Richard Wagner, disciple de Schopenhauer, a exprimé cette expérience hégélienne dans *Parsifal* sous une formule digne de Tacite : « La blessure ne sera guérie que par la lance qui l'a infligée. » La conscience de Hegel a souffert à l'extrême de l'aliénation entre sujet et objet, entre conscience et réalité. Mais sa philosophie avait la force de ne pas fuir ces maux dans la chimère d'un monde et d'une subjectivité immédiats. Elle ne se laissa pas égarer

par le fait que l'irrationalité d'une raison partielle, c'est-à-dire au service d'un intérêt particulier, ne cède que devant la vérité réalisée de la totalité. Cela compte plus dans sa réflexion de la réflexion que les thèses irrationalistes isolées, soutenues de temps à autre pour sauver la vérité d'une société devenue mensongère. La réflexion du sujet sur lui-même dans la conscience philosophique n'est autre que l'aurore de la conscience critique que la société prend d'elle-même.

On considère communément comme principe général de la philosophie hégélienne le thème de la contradiction, c'est-à-dire d'une réalité dure, étrangère et contrainte opposée au sujet, par quoi Hegel va au delà de Bergson, le métaphysicien du « flux ». C'est par rapport à lui qu'on a donné son nom à la méthode dialectique. Ce thème a pourtant besoin d'être traduit dans l'expérience intellectuelle qu'il exprime. Sous l'angle de l'histoire de la philosophie, qui ne fait rien que cataloguer les catégories de l'esprit sous des concepts généraux et abstraits, le thème de la contradiction est en danger de se figer et de n'aboutir qu'à la formule : Hegel le dialecticien, tout comme on parle à propos de Leibniz de monadologie, de Spinoza de panthéisme, de Descartes de dualisme, et chez Platon d'idées. Par une telle vue de l'esprit, la dialectique se métamorphose en une *Weltanschaung* éligible selon un choix que la philosophie critique, Hegel inclus, a fait et qui depuis demeure suspect. On ne peut éviter de se demander d'où Hegel prenait le droit de plier la pensée et tout ce qui se présente à elle au principe de la contradiction. Hegel, qui voulait se laisser porter par le mouvement des choses et qui voulait débarrasser la pensée de tout arbitraire, éveille le soupçon de n'être pas exempt de cet arbitraire lui-même, d'un vieux dogmatisme car, de fait, la philosophie spéculative a eu recours, depuis Salomon Maimon, à la philosophie rationaliste prékantienne. Hegel s'est opposé, dans les termes les plus durs, au schéma trop bien rodé de la trilogie : thèse, antithèse et synthèse et, dans la *Préface* de la *Phénoménologie*, il affirme que ce schéma, tant qu'il est appliqué de l'extérieur, comme un tour de main facile à apprendre, ne suffit pas à éloigner ce soupçon. On ne se contentera pas non plus d'admettre qu'aucun principe isolé et absolu, fut-ce le principe de la médiation, du « devenir » ou de la dialectique, ne constitue absolument la clef de la vérité, que cette vérité ne peut être obtenue que dans le total des moments naissants l'un de l'autre. Tout cela ne pourrait être qu'une affirmation. Le soupçon qu'éveille la dialectique, en tant que procédure arbitraire et automatisée, se trouve vérifié par la caricature statique et dogmatique de la dialectique hégélienne, cette pensée dynamique par excellence, qui à l'Est s'appelle « Diamat » (1). On pourra tout d'abord supposer comme expérience motivante de la dialectique, ce que Nietzsche a formulé longtemps après Hegel, dans la phrase : « Dans la réalité il n'existe rien qui corresponde exactement à la logique ».

Hegel a démontré que le concept, le jugement, la conclusion comme instruments indispensables de la conscience pour prendre possession de chaque existant, se mettent en contradiction avec ce même existant ; que tous les concepts, jugements et conclusions isolés, mesurés d'après une idée emphatique de la vérité, doivent, nécessairement, être faux. Chez Hegel, le critique de Kant, ce dernier s'est retrouvé en sa qualité d'ennemi juré d'une pensée à la fois rapsodique et hypostasiant les déterminations isolées et accidentelles. Hegel a critiqué la doctrine de Kant, selon laquelle il y a une limite infranchissable entre la connaissance et ce qui est inconnaissable, mais il a conservé cette limite dans sa théorie sur la différence entre sujet et objet, différence qui se manifeste dans chaque proposition isolée. Or, pour se corriger soi-même, cette différence se porte au delà d'elle-même jusqu'à une connaissance adéquate achevée par la totalité, par ce que Hégel appelle le système. Le primat de la négation dans la philosophie de Hegel se justifierait par le fait que la limite à laquelle la réflexion critique se heurte n'est rien qui soit extérieur à la connaissance, rien qui lui parviendrait de l'extérieur, mais quelque chose qui appartient à tous les moments de la connaissance. La limite kantienne de la connaissance elle-même devient chez Hegel le principe de la connaissance. L'universalité de la négation n'est pas chez lui une panacée métaphysique, devant laquelle toutes les portes s'ouvriraient, mais la conséquence de cette critique de la connais-

(1) Abréviation de « Matérialisme dialectique » (N. d. tr.).

sance qui détruit les panacées et s'est transformée en connaissance d'elle-même. Ou bien, pour l'exprimer dans d'autres termes, la philosophie de Hegel est éminemment critique. Kant se bornait à critiquer la raison. Chez Hegel qui, pour sa part, a critiqué la division kantienne entre raison et réalité, la critique de la raison devient celle de la réalité. L'insuffisance de toute détermination isolée est en même temps l'insuffisance de cette réalité parcellaire que chaque détermination isolée comprend. Sous le voile d'un système qui proclame l'identité de la raison et de la réalité, du sujet et de l'objet, la confrontation de chaque réalité avec son concept, avec sa rationalité, se dessine. La réalité se dévoile devant la philosophie comme transitoire, tant qu'elle n'est pas raisonnable, tant qu'elle n'est pas, comme dirait Hegel, « réconciliée ». Avec le concept d'une négation spécifique par lequel Hegel dépasse tout irrationalisme, il s'oppose à tous les concepts abstraits et totaux, y compris celui de la négation. La négation intervient dans toute réalité, dans laquelle le concept qui se critique lui-même trouve son contenu.

La contradiction dialectique est éprouvée dans la société. La construction hégélienne de l'identité philosophique requiert une compréhension tant du côté de l'objet que du côté du sujet ; il a prouvé la raison d'être d'un concept de la vérité, qui d'abord paraissait incompatible avec l'idéalisme absolu. C'est celui de la totalité antagoniste. De même que le principe de la médiatisation universelle, comparé avec l'immédiat du sujet, découle de l'expérience que l'objectivité du processus social est donnée avant toutes les contingences du sujet isolé, de même, la conception du total réconcilié, comprenant toutes les contradictions, est formée d'après le modèle d'une société divisée et cependant *une*. C'est que Hegel ne se contente pas d'un concept général de la réalité antagoniste, d'une polarité foncière de l'être, par exemple. En prenant pour point de départ critique, ce qui est le plus proche, la conscience immédiate de l'individu isolé, il parvient, dans la *Phénoménologie* à médiatiser l'individu à travers le mouvement historique concret de l'étant. Par quoi il est porté au delà de toute métaphysique abstraite de l'être. Une telle concrétisation lui permet d'amalgamer l'idée de la totalité, provenant du système idéaliste, avec l'idée de la contradiction. La théorie logico-métaphysique selon laquelle la totalité comprend toutes les contradictions et se constitue par elles, exprime, dans le langage de Hegel, que la société n'est pas superficiellement défigurée et dérangée par des contradictions et des disproportions, mais qu'elle n'est un total qu'en vertu de ses contradictions. En d'autres termes, ce qu'on pourrait appeler la socialisation de la société, son enchaînement, ressemble plus à un système qu'à un organisme. Elle provient, jusqu'à nos jours, du principe de la domination, de la scission elle-même. Ce n'est que par cette division entre les intérêts opposés, de ceux qui possèdent et de ceux qui produisent, que la société a pu survivre, a pu décupler ses forces et se reproduire. Hegel a reconnu ces faits et c'est ce qui l'a mis à l'abri de toute sentimentalité, de tout romantisme et de la régression à des stades antérieurs de pensée. Ou bien la réalité vient à soi-même en se réconciliant, en poursuivant ses contradictions jusqu'à leur élimination, ou bien le vieux mensonge subsiste jusqu'à la catastrophe finale. La totalité de la société, en tant qu'elle est contradictoire, tend, selon le Hegel de la *Philosophie du Droit*, à se transcender. Le principe méphistophélique chez Gœthe, d'après lequel tout ce qui existe est digne de périr, signifie chez Hegel que tout ce qui est isolé périt par l'isolement, en raison de sa particularité. Le fait isolé est condamné par une justice qui ne sera réalisée que dans une totalité pacifiée. Si les hommes, qui ne pensent qu'à leurs propres intérêts, sont livrés à la sottise, aux privations et à l'inanité, si une société qui n'est liée que par le besoin du profit se brise contre les conséquences de ses propres motifs, ce n'est pas là simple description de faits qu'on aurait pris plaisir à exprimer en termes dialectiques. Une telle formulation ne se rattache pas seulement à l'hégélianisme par flirt intellectuel. Elle retraduit plutôt la philosophie hégélienne dans une expérience qui avait été projetée dans la langue de l'absolu. Si, dans la *Philosophie du Droit*, Hegel arrête le mouvement de sa pensée par une brusque absolutisation d'une catégorie particulière — comme si la dialectique prenait peur d'elle-même —, cela provient de ce qu'il reste philosophe du Tiers-Etat, quoique son expérience se fût rendu compte des limites de la société bourgeoise. Il s'arrêtait devant cette limite, parce qu'il ne voyait aucune force historique réelle au delà de cette limite.

Si non, sa dialectique serait devenue une avec son expérience, au lieu de l'exprimer dans un appareil de concepts.

Le nerf de la méthode dialectique est la négation déterminée. Son fondement en expérience est que la critique est sans force tant qu'elle s'en tient au général, comme par exemple lorsqu'elle maltraite un objet en le subsumant d'en haut comme simple spécimen d'un concept abstrait. La pensée critique seule est féconde, qui mobilise les forces accumulées dans son propre objet, en faveur de l'objet, en l'appelant de son vrai nom, contre l'objet, du fait qu'elle l'avertit qu'il n'est pas encore entièrement lui-même. La stérilité de tout travail soi-disant intellectuel, qui s'effectue dans la sphère de la généralité, sans se salir au contact du spécifique, a été sentie par Hegel, non déplorée par lui, mais plutôt métamorphosée en critique productive. La dialectique énonce que la connaissance philosophique a son domaine non pas là où la tradition veut la placer, où elle prospère trop facilement et pour ainsi dire non rassasiée par le poids de l'opposition de l'étant, mais qu'elle ne se réalise plutôt que là où elle fait éclater tout ce qui paraît à la pensée traditionnelle opaque, impénétrable et pure individuation : la position dialectique de l'unité du spécial et de l'universel se rapporte à cela. Pourtant, ce changement ne veut pas laisser retomber la philosophie dans le positivisme, quoique un élément positiviste se cache chez Hegel dans la déification de ce qui est. En revanche, la force qui ouvre le singulier spécifique à la connaissance, est toujours celle de l'insuffisance de sa singularité. Ce qui est, est toujours plus que lui-même. Comme le total est toujours en action dans le microcosme, on peut avec raison parler d'une reprise de Leibniz chez Hegel. Si — d'après le mot de Hegel sur le sel dialectique — on voulait expliquer cela par des expériences spirituelles prédialectiques, on devrait se rappeler que quiconque essaye de reconnaître une chose en elle-même, au lieu de la couvrir de l'extérieur d'un tissus des catégories, doit s'approcher de son sujet sans restrictions, sans s'abriter derrière des idées préconçues. On ne parviendra à la connaissance que si le potentiel de cette connaissance est déjà thésaurisé chez le sujet connaissant, en tant que théorie qui s'actualise quand la pensée se remplit de sa matière. C'est ainsi que la dialectique hégélienne trace la voie de chaque pensée qui ne se contente pas de répéter et de copier. Mais cette voie n'est pas consciente à la pensée ; on pourrait presque croire, comme Hegel, qu'elle doit rester inconsciente afin d'être productive. Ce par quoi le lecteur naïf sera le plus choqué dans la *Phénoménologie*, l'œuvre la plus riche en expériences de Hegel, ces éclairs fulgurants entre les idées spéculatives les plus hautes et les expériences politiques concrètes, acquises dans la Révolution française et l'époque de Napoléon, c'est exactement le modèle de la dialectique. C'est que la médiatisation dialectique n'est pas une moyenne entre les concepts généraux et le *hic* et *nunc* non-conceptuel. Kierkegaard, lui aussi l'a méconnue.

Les concepts généraux de même que l'immédiateté se rapportent en eux-mêmes à leur contraire et produisent une sorte d'explosion permanente, provoquée par la rencontre des extrêmes. Le concept hégélien de dialectique reçoit sa nuance spécifique par le mouvement d'un extrême à l'autre, en quoi elle se distingue du nivellement caractéristique de philosophies comme celle de Dilthey : la dialectique est toujours évolution, par sa discontinuité même. Cette discontinuité dynamique, prend son origine également, dans l'expérience de la société antagoniste et non seulement dans un schéma intellectuel. L'histoire de l'époque non réconciliée ne peut pas être celle d'une évolution harmonieuse : seule une idéologie niant son caractère antagoniste la rend telle. Les contradictions, seule ontologie, sont en même temps la loi formelle de l'histoire qui se déroule dans la contradiction, dans les souffrances ineffables. Hegel a nommé l'Histoire un abattoir ; quoique on ait souvent mis en avant son optimisme historique — que Schopenhauer avait nommé infâme — la trame de la philosophie hégélienne, la conscience que tout ce qui est périt en parvenant à soi-même, ne diffère pas autant du noyau d'expérience de Schopenhauer que l'histoire officielle de la philosophie, à la suite des invectives de Schopenhauer, voudrait nous le faire croire.

Il faut avouer que la doctrine de Hegel, selon laquelle seulement cette pensée peut servir de négation déterminée qui se chargerait de la pesanteur de son sujet, au lieu de s'élancer au delà de ses limites a été mise au service de l'aspect apologétique, de la justification de ce qui existe. L'idée qui ne devient vérité qu'en s'incorporant ce qui s'oppose à elle suc-

combe toujours à la tentation de déclarer que cette tendance opposée elle-même est la pensée, l'idée, la vérité. Cette théorie de Hegel a été relevée dans le dernier livre de Lukàcs non seulement pour diffamer la littérature avancée qui ne se contente pas de la réalité empirique, mais encore pour faire ressusciter une des théories les plus douteuses de Hegel, celle de la rationalité de la réalité. Hegel fait une différence entre possibilités abstraites et réelles : au fond, seul ce qui est devenu réel est possible pour lui. C'est ainsi que la philosophie se range du côté de l'armée la plus forte. Elle adopte le verdict d'une réalité qui ensevelit sans cesse sous soi tout ce qui aurait pu être différent. Même cela relève d'un noyau d'expérience. En se plongeant dans l'étude de la philosophie de Hegel — comme d'ailleurs de celle de tout grand philosophe — on trouvera vérifiée la règle qui veut qu'on ne puisse pas choisir ce qui plaît et rejeter ce qui agace. Cette nécessité sérieuse indique la gravité et l'essentialité de ce qui forme l'intention systématique de Hegel. Sa vérité se trouve dans le scandale et non dans le plausible. Sauver Hegel — et il ne peut s'agir que de le sauver et non de le restaurer — veut dire affronter sa philosophie, là où elle fait le plus de peine, là où sa fausseté devient apparente et où il faut lui arracher sa vérité.

La pensée qui se range du côté du possible et contre la réalité ne prouve sa loyauté envers celle-ci qu'en comprenant la possibilité comme une possibilité inhérente à la réalité sous l'aspect de sa réalisation ; c'est là la vérité de ces zones de sa philosophie où Hegel semble prendre le parti de la réalité et se moque des idées des « réformateurs du monde », comme dans la *préface* de sa *Philosophie du Droit.* Ce sont les éléments les plus réactionnaires de Hegel et non les éléments libéraux et progressistes qui ont frayé le chemin à la critique socialiste des utopies abstraites, non sans fournir plus tard dans l'histoire du socialisme des prétextes nouveaux à la répression.

Tout de même, l'erreur de cette justification de l'étant, contre laquelle la « gauche » hégélienne d'alors s'est révoltée, et qui, entre temps, est devenue absurde, on ne devrait pas la vitupérer trop vite. Plus que toutes les autres doctrines de Hegel, celle de la rationalité de la réalité semble contredite par l'expérience de la réalité. Elle est pourtant inséparable de l'idéalisme de Hegel. Une philosophie qui, comme résultat de son mouvement et de sa totalité, voit se dissoudre dans l'esprit tout ce qui existe, qui, au total, avoue l'identité du sujet et de l'objet, tandis que leur non-identité est son moteur quant aux éléments particuliers, une telle philosophie doit se décider apologétiquement pour le côté de l'étant — qui n'est, d'après elle, autre que l'esprit. Mais de même que la réalité a démenti la thèse de sa rationalité, de même le concept philosophique de l'identité s'est effondré philosophiquement. On peut d'autant moins escamoter la différence entre sujet et objet de la théorie, qu'ils ne se sont pas réconciliés dans la réalité. En comparaison avec Hegel, qui prouve toute sa force dans la compréhension de la réalité, l'histoire de la philosophie postérieure à lui nous montre un affaiblissement, une résignation de la force constructive et perceptive. Le manque de mémoire, l'essoufflement de l'esprit, la naïveté mal ressuscitée, on ne peut pas les changer par un acte de la volonté. C'est en partie la logique hégélienne de la chose même qui agit et qui se retourne contre Hegel. Le philosophème selon lequel tout ce qui périt subit sa propre justice, se vérifie, quand on l'applique à Hegel. La raison devient incapable de comprendre complètement la réalité non à cause de son incapacité, mais parce que la réalité n'est pas la raison. Le procès entre Kant et Hegel, qui semblait décidé par le plaidoyer convaincant de celui-ci, n'est pas fini : peut-être parce que la prédominance des conclusions logiques est une non-vérité par rapport à la vérité des dissociations kantiennes. Si Hegel a élargi la critique philosophique au delà de la sphère formelle, il a désavoué le moment critique suprême, celui de la totalité de l'infini comme clef de voûte. Vainement, il a enlevé le bloc irréductible de la conscience d'où provenaient les expériences décisives de la philosophie transcendentale de Kant. Il a éliminé la différence entre le conditionné et l'absolu et a conféré l'apparence de l'absolu au conditionné. Ce faisant, il a fait tort à l'expérience dont il se nourrit. Avec la disparition de la prétention hégélienne d'embrasser l'expérience disparaît aussi la puissance cognitive de cette philosophie. La prétention d'ouvrir de force la totalité au moyen du spécifique, cette prétention devient illégitime, puisque le total n'est pas le vrai — comme le veut la phrase fameuse de la *Phénoménologie*.

Cette critique ne saurait être atténuée, mais elle ne devrait toutefois pas exé-

cuter Hegel si expéditivement. Là même où il offense l'expérience qui motive sa philosophie, ses paroles sont dictées par l'expérience. Si le sujet-objet, auquel aboutit la philosophie de Hegel, n'est pas un système de l'esprit absolu réconcilié, du moins l'esprit fait-il l'expérience du monde comme système. Le nom de système explique mieux que les dénominations irrationnelles telles que « vie » ou « irrationalité du monde » comment les éléments partiels et les actes partiels de la société bourgeoise correspondent selon le principe d'échange. La raison de cet enchaînement aboutissant à la totalité est la non-raison, elle est vraiment la totalité du négatif. « Le total est le non-vrai », non seulement parce que la thèse de la totalité n'est pas vraie, mais parce qu'elle est le principe de la domination boursouflé jusqu'à l'absolu.

L'idée de la positivité qui, par la violence de l'esprit tout-puissant, se croit capable d'absorber tout ce qui s'oppose à elle, reflète comme dans un miroir la violence qui est inhérente à la non-vérité de Hegel. La force du total qu'elle mobilise n'est pas une fiction de l'esprit, mais cet enchevêtrement d'illusions dans lequel toute particularité se trouve enchaînée. La philosophie qui maintient contre Hegel, sans se laisser détourner, la négativité du total, accomplit pour la dernière fois un postulat de sa philosophie, celle de la négation déterminée qui est le positif. Le rayon qui dévoile le total dans tous ces moments comme la non-vérité, n'est autre que l'utopie, celle d'une vérité qui serait encore à réaliser.

THEODOR W. ADORNO.

(Traduit par J.C. HÉMERY et l'auteur.)

LA RÉVOLTE DE CRONSTADT ET LE TOURNANT DE LA RÉVOLUTION RUSSE (1921-1922)

I. — *JOURNAL D'UN TÉMOIN : ALEXANDER BERKMAN* (1)

Petrograd, février 1921.

Le froid est intense et une extrême misère règne dans la ville. Des tempêtes de neige nous ont isolés des autres provinces ; le ravitaillement a pratiquement cessé. On ne distribue plus qu'une livre de pain par personne et par jour. La plupart des maisons ne sont pas chauffées. A la tombée de la nuit, des vieilles femmes rôdent autour des piles de bois entassées près de l'Hôtel Astoria, mais la sentinelle est vigilante. Plusieurs fabriques ont dû fermer, faute de combustible, et les employés se trouvent réduits à des demi-rations. Ils ont organisé un meeting pour délibérer de la situation, mais les autorités ont interdit la réunion. Les ouvriers des fabriques Trubotchny se sont mis en grève. Ils se plaignent du fait que, lors des distributions de vêtements d'hiver, les communistes ont été favorisés au détriment des sans-parti. Le gouvernement refuse d'examiner leurs doléances tant qu'ils n'ont pas repris le travail.

Des groupes de grévistes s'étaient réunis dans les rues aux alentours des fabriques, et des soldats furent envoyés pour les disperser. C'étaient des *kursanti*, jeunes communistes de l'Académie militaire. Il n'y eut pas de violences.

Maintenant, les grévistes ont été rejoints par des gens de l'Amirauté et des docks de la Galernaya. L'attitude intransigeante du gouvernement a provoqué un grand mécontentement. Une tentative de manifestation de rues a été empêchée par des troupes montées.

27 février.

Nervosité en ville. La situation s'aggrave, les grèves s'étendent. Les fabriques Patronny, les manufactures Baltiysky et Laferm ont cessé toute activité. Les autorités ont ordonné aux grévistes de reprendre le travail. La loi martiale est décrétée. Le Comité spécial de Défense (*Komitet Oboroni*), présidé par Zinoviev, est investi de pouvoirs exceptionnels.

A la session du Soviet, hier soir, un membre du Comité de Défense a dénoncé les grévistes comme traîtres à la Révolution. C'était Lachevitch. Il est

(1) Leader anarchiste, auteur du *Mythe bolchevik* (*The Bolshevik Myth*, New-York, 1925) dont le chapitre 38 constitue le texte que nous reproduisons ici.

gras, à l'air patelin et insolemment jouisseur. Il a qualifié les ouvriers mécontents de « sangsues se livrant à un odieux chantage » (*Chkurniki*) et a réclamé d'énergiques mesures à leur égard. Dans une résolution, le Soviet a décidé le lock-out des ouvriers des fabriques Trubotchny. Cela signifie pour eux suppression des rations, c'est-à-dire, la famine.

28 février.

Aujourd'hui, des proclamations de grévistes ont fait leur apparition dans les rues. Elles citent des cas d'ouvriers trouvés morts de froid chez eux. La principale revendication a trait aux vêtements d'hiver et à une distribution plus équitable des rations. Quelques-unes des circulaires protestent contre la suppression des meetings d'entreprise. « Le peuple veut pouvoir se consulter, afin de chercher en commun une solution à ses problèmes », affirment-elles. Zinoviev soutient que toute cette agitation est due à des machinations des mencheviks et des sociaux-révolutionnaires.

Pour la première fois, les grèves prennent un tour politique. Tard dans l'après-midi, une proclamation a été affichée, qui exprime des exigences plus vastes. On y lit : « Un changement radical est nécessaire dans la politique gouvernementale » et « Avant tout, les ouvriers et les paysans ont besoin de liberté. Ils ne veulent plus vivre par la grâce de décrets de bolcheviks ; ils veulent contrôler leur sort. Nous demandons la libération de tous les socialistes arrêtés et de tous les travailleurs sans-parti ; l'abolition de la loi martiale ; la liberté de parole, de presse et de réunion pour tous les travailleurs ; des élections libres aux comités d'entreprise, dans les syndicats et au Soviet. »

1er mars.

De nombreuses arrestations ont eu lieu. Il est courant de voir des groupes de grévistes, encadrés par des « tchékistes », se diriger vers la prison. Grande indignation en ville. J'ai entendu dire que de nombreux syndicats ont été dissous, et leurs responsables livrés à la Tcheka. Mais les proclamations continuent à paraître. L'arbitraire des autorités a pour effet de susciter des tendances réactionnaires. La situation est de plus en plus tendue. On entend des appels à la *Utchredilka* (assemblée constituante). Un manifeste signé par les « Travailleurs Socialistes du District Nevsky », qui attaque ouvertement le régime communiste, passe de main en main. Il déclare : « Nous savons qui a peur d'une assemblée constituante. Ce sont ceux qui auront à répondre devant les représentants du peuple de leurs trahisons, de leurs vols et de leurs crimes. »

Zinoviev est alarmé. Il a cablé à Moscou pour demander des troupes. On dit que la garnison locale est favorable aux grévistes. On fait venir dans la ville des troupes des provinces : des « régiments spéciaux » communistes sont déjà arrivés. La loi spéciale extraordinaire a été proclamée aujourd'hui.

2 mars.

Nouvelles extrêmement inquiétantes. D'importantes grèves ont éclaté à Moscou. A l'Astoria, j'ai entendu dire aujourd'hui que des conflits armés ont eu lieu aux abords du Kremlin et que le sang a coulé. Les Bolcheviks proclament que la coïncidence des événements dans les deux capitales prouve un plan d'ensemble contre-révolutionnaire. On dit que des marins de Cronstadt sont venus en ville pour examiner les causes des désordres. Impossible d'y voir clair, parmi tous les bruits qui courent. L'absence d'une presse libre encourage les rumeurs les plus incontrôlables. Les journaux officiels ont perdu tout crédit.

3 mars.

Cronstadt s'agite. On y désapprouve les méthodes draconiennes employées par le gouvernement contre les ouvriers mécontents. L'équipage du vaisseau de ligne *Petropavlovsk* a voté une résolution de solidarité avec les grévistes.

On a su ce matin que le 28 février un comité de marins a été envoyé en ville pour examiner la situation. Son rapport a été défavorable aux autorités. Le 1er mars, les équipages de la 1re et de la 2e escadre de la Baltique ont organisé un meeting Place Yakorny. 16 000 marins, soldats de l'Armée Rouge et ouvriers assistaient à la réunion. Kalinin, président de la République, et Kuzmin, commissaire de la Flotte de la Baltique se sont adressés à l'assistance. L'attitude des marins fut parfaitement cordiale à l'égard du gouvernement soviétique, et lors de son arrivée à Cronstadt, Kalinin fut reçu avec les honneurs militaires, fanfares et drapeaux.

Au cours du meeting, la situation à Petrograd et le rapport du comité d'enquête des marins furent discutés. L'assistance manifesta violemment son indignation devant les moyens employés par Zinoviev contre les travailleurs. Le prési-

dent Kalinin et le commissaire Kuzmin critiquèrent les grévistes et dénoncèrent la résolution du Petropavlosk comme contre-révolutionnaire. Les marins soulignèrent leur loyalisme à l'égard du système soviétique, mais condamnèrent la bureaucratie des soviets. La résolution fut votée.

4 mars.

Tension accrue en ville. Les grèves continuent ; des désordres ouvriers ont à nouveau eu lieu à Moscou. Une vague de mécontentement balaye le pays. On relate des révoltes paysannes à Tambov, en Sibérie, en Ukraine et dans le Caucase. Le pays est au bord du désespoir. On espérait fermement qu'avec la fin de la guerre civile, les communistes atténueraient la sévérité du régime militaire. Le gouvernement avait annoncé son intention d'entreprendre la reconstruction économique, et les gens étaient impatients d'y collaborer. On attendait avec impatience l'allègement des fardeaux écrasants, l'abolition des restrictions du temps de guerre et l'introduction des libertés élémentaires. Les fronts sont liquidés, mais l'ancienne politique continue, et la militarisation du travail ouvrier paralyse la rénovation de l'industrie. On se plaint ouvertement que le parti communiste cherche davantage à affermir son pouvoir politique qu'à sauver la Révolution.

Un manifeste officiel a été publié aujourd'hui. Signé par Lénine et Trotsky, il déclare Cronstadt coupable de mutinerie (*miatej*). Les revendications des marins, qui réclament des soviets librement élus, est dénoncée comme « une conspiration contre-révolutionnaire dirigée contre la république prolétarienne ». Les membres du parti communiste reçoivent l'ordre de se rendre dans les fabriques et dans les ateliers pour « rallier les travailleurs et les exhorter à défendre le gouvernement contre les traîtres ». Cronstadt sera anéantie.

La station de radio de Moscou a diffusé un message adressé à « tous, tous, tous » :

« Petrograd est calme et l'ordre y règne, même les quelques usines où des accusations se sont fait entendre récemment contre le gouvernement soviétique comprennent maintenant que c'était l'œuvre de provocateurs...

» Juste au moment, où, en Amérique, un nouveau régime républicain prend le pouvoir et se montre enclin à rétablir les relations commerciales avec la Russie Soviétique, la diffusion de fausses rumeurs et l'organisation de désordres à Cronstadt ont pour seul but d'influencer le Président des U.S.A. et de modifier sa politique à l'égard de la Russie. Au même moment, la conférence de Londres tient ses assises, et la diffusion de semblables rumeurs doit influencer la délégation turque et la rendre plus docile aux exigences de l'Entente. La rébellion de l'équipage du *Petropavlovsk* fait incontestablement partie d'une vaste conspiration ayant pour but de créer des désordres à l'intérieur de la Russie Soviétique et de compromettre notre position internationale... Le plan est mis à exécution, en Russie même, par un général tsariste et d'anciens officiers, et leurs activités sont soutenues par les mencheviks et les sociaux-révolutionnaires. »

Tout le District Nord est soumis à la loi martiale et toutes les réunions sont interdites. Des précautions sont prises pour protéger les institutions gouvernementales. Des mitrailleuses ont été placées à l'Astoria, résidence de Zinoviev et d'autres bolcheviks éminents. Ces dispositions ont accru la nervosité générale. Des proclamations officielles ordonnent le retour immédiat des grévistes dans les usines, interdisent l'interruption du travail, et mettent la population en garde contre toute manifestation de rues.

Le Comité de Défense a entrepris un « nettoyage général de la ville. De nombreux ouvriers suspectés de sympathies pour Cronstadt ont été placés en état d'arrestation. Tous les marins de Petrograd et une partie de la garnison, considérés comme « peu sûrs », ont été mutés dans des postes éloignés, tandis que les familles des marins de Cronstadt vivant à Petrograd sont gardées comme otages. Le Comité de Défense a notifié à Cronstadt que « les prisonniers sont considérés comme garants de la sécurité du commissaire de la Flotte de la Baltique, N. N. Kuzmin, du président du Soviet de Cronstadt, T. Vassiliev, et d'autres communistes. Si nos camarades souffrent le moindre dommage, les otages le paieront de leur vie ».

Cronstadt a câblé en réponse : « Nous ne souhaitons pas d'effusion de sang. Aucun communiste n'a été inquiété. »

Les ouvriers de Petrograd suivent anxieusement l'évolution des événements. Ils espèrent que l'intercession des marins décidera en leur faveur. Le mandat du Soviet de Petrograd est sur le point

d'expirer et on prend des dispositions en vue des prochaines élections.

Le 2 mars a eu lieu une conférence de délégués, à laquelle ont pris part 300 représentants des équipages, de la garnison, des syndicats et des usines, parmi lesquels nombre de communistes. La conférence a approuvé la résolution votée la veille au cours du meeting de masse. Lénine et Trotsky l'ont déclarée contre-révolutionnaire et y voient la preuve d'une conspiration des blancs (2).

« *Résolution de l'Assemblée générale des équipages des 1re et 2e escadre de la flotte de la Baltique*, tenue le 1er mars 1921 :

« Après avoir entendu le rapport des délégués envoyés par l'assemblée générale des équipages à Petrograd pour s'enquérir de la situation dans cette ville, nous avons décidé :

» 1. Attendu que les soviets actuels n'expriment pas la volonté des ouvriers et des paysans, de procéder immédiatement à de nouvelles élections au scrutin secret, la campagne électorale devant permettre la plus complète liberté de propagande parmi les ouvriers et les paysans ;

» 2. D'établir la liberté de parole et de publication pour les travailleurs et les paysans, les anarchistes et les socialistes de gauche,

» 3. De garantir la liberté de réunion aux unions syndicales et aux organisations paysannes,

» 4. De convoquer une conférence des travailleurs, des soldats de l'Armée Rouge, et des marins de Petrograd, sans distinction de partis, au plus tard le 19 mars 1921,

» 5. De libérer tous les prisonniers politiques des partis socialistes, de même que tous les ouvriers, paysans, soldats et matelots emprisonnés à la suite des mouvements syndicaux ouvriers ou paysans,

» 6. D'élire une commission de révision qui examinera les cas de ceux maintenus en prison ou dans les camps de concentration,

» 7. D'abolir tous les *politocali* (bureaux politiques), parce qu'aucun parti ne devrait avoir de privilèges pour la propagation de ses idées, ni recevoir une aide financière du gouvernement à cette fin. A leur place seraient établies des commissions éducatives et culturelles, élues à l'échelon local et financées par le gouvernement,

» 8. D'abolir immédiatement tous les *Zagraditelniye octryadi* (unités de l'armée organisées par les Bolcheviks dans le but de supprimer le trafic et de confisquer des denrées alimentaires et toutes sortes de produits. Le caractère irresponsable et arbitraire de leurs méthodes était proverbial dans tout le pays).

» 9. D'égaliser les rations de tous ceux qui travaillent, à l'exception de ceux qui sont employés à des tâches nuisibles à la santé,

» 10. D'abolir tous les détachements de combat communistes dans toutes les branches de l'armée, de même que les gardes communistes en service dans les ateliers et les manufactures. Si de telles gardes et détachements étaient jugés indispensables, ils devraient être établis, dans l'armée, par les soldats du rang, et, dans les usines, après avis favorable des ouvriers,

» 11. De donner aux paysans toute liberté d'action en ce qui concerne leur terre, ainsi que le droit de garder du bétail, à condition que les paysans travaillent avec leurs propres moyens, c'est-à-dire sans employer de main-d'œuvre rémunérée,

» 12. De demander à toutes les branches de l'armée, de même qu'à nos camarades les « kursanti » militaires de se ranger à nos résolutions,

» 13. De demander pour ces dernières la plus large publicité dans la presse,

» 14. De réunir une commission itinérante de contrôle.

» 15. D'autoriser une production *kustarm oye* (sur une petite échelle), liée aux efforts personnels du producteur.

» Résolution votée à l'unanimité par la Réunion de Brigade, deux membres s'abstenant de voter.

» Résolution votée à une écrasante majorité par la garnison de Cronstadt.

» VASSILIEV, Président.

» KALININE et VASSILIEV votent contre la résolution. »

4 mars.

Tard dans la nuit. La session extraordinaire du Soviet Petrograd, réunie au Palais de Tauride, était bourrée de communistes, pour la plupart très jeunes, fanatiques et intolérants. Admission sur présentation d'un billet spécial ; il fal-

(2) Ce document historique, supprimé en Russie, est reproduit pour la première fois ici.

lait aussi se procurer un *propusk* (permis) pour rentrer chez soi après le couvre-feu. Les représentants des conseils d'usines étaient dans les galeries, tous les sièges du parterre étant occupés par des communistes. Certains délégués des usines obtinrent la parole, mais au moment où ils essayaient d'exposer leur cas, ils furent hués et obligés de s'interrompre. Zinoviev exhorta à plusieurs reprises l'assistance à laisser l'opposition exposer son avis, mais son appel manquait d'énergie et de chaleur.

Aucune voix ne se fit entendre en faveur de l'Assemblée constituante. Un ouvrier d'usine demanda au gouvernement de prendre en considération les doléances des travailleurs qui souffrent du froid et de la faim. Zinoviev répondit que les grévistes sont des ennemis du régime soviétique. Kalinine déclara que Cronstadt était le quartier général du vaste complot organisé par le général Kozlovsky. Un marin rappela à Zinoviev l'époque où lui-même et Lénine, traqués comme contre-révolutionnaires par Kerenski furent sauvés par ces mêmes marins de Cronstadt qu'ils dénoncent maintenant comme traîtres. Cronstadt ne demande que des élections libres, déclara-t-il. On ne lui permit pas de poursuivre. La voix de stentor de Yevkadimov, le lieutenant de Zinoviev, mit les communistes de l'assistance au comble de l'excitation. Sa résolution fut votée dans un tumulte de protestations de la part des délégués sans-parti et des syndicalistes. La résolution déclarait Cronstadt coupable d'une entreprise contre-révolutionnaire dirigée contre le régime soviétique et demandait sa reddition immédiate. C'est une déclaration de guerre.

5 mars.

De nombreux bolcheviks refusent de croire que la résolution sera mise à exécution. Il serait trop monstrueux, pensent-ils, d'attaquer par les armes « la gloire et la fierté de la Révolution russe », ainsi que Trotsky avait baptisé les matelots de Cronstadt. En privé, de nombreux communistes menacent de quitter le parti si un tel crime était commis.

Trotsky devait s'adresser au Petro-Soviet hier soir. On veut voir dans son absence le fait que la gravité de la situation aurait été exagérée. Mais il est arrivé pendant la nuit, et, aujourd'hui, il a lancé un ultimatum à Cronstadt :

« Le Gouvernement ouvrier et paysan a déclaré que Cronstadt et les équipages rebelles doivent se soumettre immédiatement à l'autorité de la République Soviétique. C'est pourquoi j'ordonne à tous ceux qui ont pris les armes contre la patrie socialiste de les déposer immédiatement. Les récalcitrants seront désarmés et livrés aux autorités soviétiques. Les communistes et autres représentants du gouvernement doivent être immédiatement libérés. Seuls ceux qui se rendront sans conditions peuvent compter sur l'indulgence de la république soviétique.

» En même temps, je donne des ordres destinés à réprimer la mutinerie et à réduire les rebelles par la force des armes. Les chefs des mutins contre-révolutionnaires seront entièrement responsables des dommages que pourraient subir par leur faute les populations pacifiques.

» Cet avertissement est définitif.

» TROTSKY, Président du Soviet militaire révolutionnaire de la République.

» KAMENEV, Commandant en chef. »

La ville est au bord de la panique. Les usines sont fermées, il circule des rumeurs de manifestations et de bagarres. On commence à entendre des menaces contre les juifs. Des forces militaires continuent à affluer à Petrograd et dans les environs. Trotsky a envoyé à Cronstadt une autre demande de reddition, contenant ces mots menaçants « Je vous tirerai comme des lapins. » Mais certains communistes sont indignés du ton pris par le gouvernement. C'est une erreur fatale, disent-ils, que d'interpréter comme une manifestation d'opposition les plaintes des travailleurs qui manquent de pain. La sympathie de Cronstadt pour les grévistes de Petrograd et leurs revendications d'élections libres ont été défigurées par Zinoviev en complot contre-révolutionnaire. J'ai discuté cette situation avec de nombreux amis, dont plusieurs communistes. Nous pensons qu'il est encore temps de sauver la situation. Une commission qui aurait la confiance des marins et des ouvriers pourrait apaiser les passions déchaînées et trouver une solution satisfaisante aux problèmes les plus urgents. Il est impensable qu'un incident relativement mineur, tel que la grève des usines Trubotchny, puisse être délibérément grossi et mener à une guerre civile, et aux suites sanglantes que cela implique.

Les communistes avec qui j'ai discuté cette suggestion l'approuvent tous, mais n'osent en prendre l'initiative. Aucun ne

croit à l'histoire de Kozlovsky. Tous sont d'accord pour voir dans les marins les plus fermes soutiens des Soviets : leur objectif est d'obliger les autorités à procéder à quelques réformes nécessaires, et ils y sont déjà parvenus jusqu'à un certain point. Les *zagraditelniye otryadi*, notoirement brutales et arbitraires, ont été abolies dans la province de Petrograd et certaines organisations syndicales ont reçu l'autorisation d'envoyer des délégués dans les villages pour se procurer de la nourriture. Au cours les deux derniers jours, des rations spéciales et des vêtements ont été distribués dans certaines usines. Le gouvernement craint une révolte générale. Petrograd est maintenant en « état de siège extraordinaire ». On n'a le droit de sortir que jusqu'à 9 h du soir. Mais la ville est calme. Je ne m'attends pas à un soulèvement sérieux si les autorités peuvent être amenées à adopter une attitude plus raisonnable et plus juste. Dans l'espoir d'ouvrir la voie à une solution pacifique, j'ai soumis à Zinoviev un plan d'arbitrage signé par des personnalités favorables aux bolcheviks :

« Au Soviet de Petrograd.

» Président Zinoviev,

» Il est impossible, il serait criminel de garder plus longtemps le silence. Les récents événements nous poussent, nous, anarchistes, à prendre la parole et vous faire part de notre opinion sur la situation présente.

» L'esprit d'agitation qui se manifeste parmi les travailleurs et les marins résulte de causes qui demandent toute notre attention. La faim et le froid ont provoqué un mécontentement général, et l'absence de toute possibilité de discussion et de critique force les travailleurs à manifester publiquement leurs griefs.

» Les partisans de la Garde Blanche souhaitent et tentent d'exploiter ce mécontentement dans le sens de leurs intérêts de classe. Se dissimulant derrière les travailleurs et les marins, ils mettent en avant des mots d'ordre tels que « assemblée constituante », « liberté du commerce », etc...

» Nous autres, anarchistes, il y a longtemps que nous avons dénoncé le caractère illusoire de tels mots d'ordre, et nous déclarons à la face du monde que nous prendrons les armes contre toute tentative contre-révolutionnaire, en collaboration avec tous les amis de la Révolution sociale et coude à coude avec les Bolcheviks.

» En ce qui concerne le conflit entre le Gouvernement Soviétique et les travailleurs et marins, nous estimons qu'il doit être réglé non par la force des armes, mais par un accord à l'amiable. Si le Gouvernement Soviétique a recours à l'effusion de sang, cela ne saurait, en l'état actuel des choses, ni intimider, ni calmer les travailleurs. Bien au contraire, cela ne servirait qu'à aggraver la situation et renforcer le parti de l'Entente et de la contre-révolution internationale.

» Bien plus, le fait qu'un gouvernement ouvrier et paysan ait recours à la force contre des ouvriers et des marins produirait une impression démoralisante sur le mouvement révolutionnaire international et causerait un tort énorme à la cause de la Révolution sociale.

» Camarades bolcheviks, réfléchissez avant qu'il ne soit trop tard ! Ne jouez pas avec le feu ; vous êtes sur le point de prendre une décision capitale et lourde de conséquences.

» Nous vous soumettons la proposition suivante : Nommez une commission de 5 membres, comprenant deux anarchistes. La commission se rendra à Cronstadt pour régler les contestations par des moyens pacifiques. Etant donné la situation, c'est la méthode la plus radicale, et elle aurait dans le monde entier un retentissement proprement révolutionnaire.

» Petrograd, le 5 mars 1921.

» Alexander Berkman, Emma Goldman, Perkus, Petrovsky. »

6 mars.

Aujourd'hui, Cronstadt a envoyé par radio un compte rendu de sa position :

« Notre cause est juste, nous luttons pour le pouvoir des soviets, non des partis. Nous luttons pour une représentation librement élue des masses laborieuses. Les caricatures de soviets manœuvrés par le parti communiste ont toujours été sourds à nos besoins et à nos revendications : la seule réponse que nous ayons jamais reçue consistait en coups de feu... Camarades ! Ils travestissent délibérément la vérité et ont recours à la plus méprisable diffamation... A Cronstadt, tout le pouvoir est exclusivement entre les mains des marins, des soldats et des travailleurs révolutionnaires, non de contre-révolutionnaires dirigés par un quelconque Kozlovsky, ainsi que la radio de Moscou essaie de vous le faire croire... Ne tardez pas, camarades ! Joignez nos rangs, mettez-vous en contact avec nous. Demandez pour

vos délégués l'admission à Cronstadt. Il n'y a qu'eux qui pourront vous dire toute la vérité et dénoncer l'infâme calomnie du « pain finlandais » et des offres de l'Entente.

» Vive le prolétariat et le paysannat révolutionnaires !

» Vive le pouvoir de soviets librement élus ! »

7 mars.

En traversant la perspective Nevski, j'entends de lointains grondements. Cela résonne sans fin, de plus en plus fort, de plus en plus proche. Tout d'un coup, je comprends qu'il s'agit de tirs d'artillerie. Il est 6 heures du soir. Cronstadt a été attaquée !

Des journées d'angoisse et de canonnade. Je suis désespéré : quelque chose est mort en moi. Dans la rue, les gens ont l'air courbés par la peine ; ils sont atterrés. Personne n'ose parler. Le tonnerre de l'artillerie déchire l'air.

17 mars.

Cronstadt est tombée hier.

Des milliers de marins et de travailleurs gisent dans les rues, morts. Les exécutions sommaires de prisonniers et d'otages continuent.

18 mars.

Les vainqueurs célèbrent l'anniversaire de la Commune de 1871. Trotsky et Zinoviev flétrissent Thiers et Gallifet, qui ont massacré les rebelles de Paris...

II. — *CRONSTADT, PAR JOSEPH STALINE*

*La vérité « officielle » sur Cronstadt, on la trouve dans l'*Histoire du Parti Bolchévik *(Paris, Editions Sociales,* 1946, *p* 211 *et* 212) :

... L'émeute contre-révolutionnaire de Cronstadt fut un exemple patent de la nouvelle tactique de l'ennemi de classe. Elle commença huit jours avant l'ouverture du Xe Congrès du Parti, en mars 1921. A la tête de l'émeute se trouvaient des gardes blancs liés aux socialistes-révolutionnaires, aux menchéviks et à des représentants d'Etats étrangers. La volonté des émeutiers était de rétablir le pouvoir et la propriété des capitalistes et des grands propriétaires fonciers, mais ils cherchèrent à la dissimuler au début sous une enseigne « soviétique » ; ils formulèrent le mot d'ordre : les Soviets sans les communistes. La contre-révolution entendait exploiter le mécontentement des masses petites-bourgeoises, et tout en se couvrant d'un mot d'ordre pseudo-soviétique, renverser le pouvoir des Soviets.

Deux circonstances avaient facilité l'émeute de Cronstadt : la composition, qui avait empiré, des équipages des navires de guerre et la faiblesse de l'organisation bolchévik de Cronstadt. Les vieux matelots qui avaient pris part à la Révolution d'Octobre étaient presque tous partis au front, où ils combattaient héroïquement dans les rangs de l'Armée Rouge. De nouveaux contingents étaient venus s'incorporer dans la flotte, qui n'avaient pas été aguerris au feu de la révolution. Ces contingents étaient formés d'une masse encore parfaitement fruste de paysans, qui reflétaient le mécontentement de la paysannerie à l'égard des prélèvements. Quant à l'organisation bolchévik de Cronstadt en cette période, elle avait été gravement affaiblie par une série de mobilisations pour le front. C'est ce qui avait permis aux menchéviks, aux socialistes-révolutionnaires et aux gardes blancs de s'infiltrer dans Cronstadt et d'y prendre position.

Les émeutiers s'étaient emparés d'une forteresse de premier ordre, de la flotte, d'une immense quantité d'armement et d'obus. La contre-révolution internationale chantait victoire. Mais c'était trop tôt se réjouir. L'émeute fut promptement écrasée par les troupes soviétiques. Le Parti envoya contre les émeutiers de Cronstadt ses meilleurs fils, les délégués du Xe Congrès, Vorochilov en tête. Les soldats rouges marchèrent sur Cronstadt en avançant sur la mince couche de glace du golfe. La glace cédant, beaucoup se noyèrent. Il fallut prendre d'assaut les forts presque inexpugnables de Cronstadt. Le dévouement à la révolution, la bravoure et la volonté de sacrifier sa vie pour le pouvoir des Soviets eurent le dessus. La forteresse de Cronstadt fut prise d'assaut par les troupes rouges. L'émeute fut liquidée...

III. — *TROTSKY ET CRONSTADT*

On lit dans Ma Vie *(Gallimard,* 1953, *p.* 472), *ce passage sur les événements de Cronstadt. Trotsky les lie aux problèmes économiques du nouvel Etat soviétique et à la préparation du Xe Congrès :*

A la veille du Xe Congrès, nos lignes de conduite se coupèrent en sens opposés (1). Une discussion éclata dans le parti. La discussion ne portait pas du tout sur ce sujet. Le parti se demandait à quel rythme devait marcher l'étatisation des syndicats, alors qu'il s'agissait du pain quotidien, du combustible, des matières premières pour l'industrie. Le parti discuta fiévreusement de l'école du

(1) Entre Lénine et Trotsky.

communisme, alors qu'en réalité il s'agissait d'une catastrophe économique qui approchait de tout près. Les soulèvements à Cronstadt et dans le gouvernement de Tambov intervinrent dans la discussion comme un dernier avertissement. Lénine formula les premières thèses, très circonspectes, concernant l'adoption d'une nouvelle politique économique. Je me joignis immédiatement à lui.

IV. — *LENINE ET CRONSTADT*

En inspirant l'« avant-projet de la résolution du Xe Congrès du parti communiste de Russie sur la déviation syndicaliste et anarchiste dans notre parti » (Œuvres en deux volumes, Moscou, 1947, *p.* 829 *à* 832). *Lénine prend position :*

... L'expérience de toutes les révolutions des XVIIIe, XIXe et XXe siècles montre avec une clarté et une certitude absolue que, au moindre relâchement de l'unité, de la force, de l'influence de l'avant-garde révolutionnaire du prolétariat, ces hésitations ne peuvent aboutir à autre chose qu'à la restauration du pouvoir et de la propriété des capitalistes et des grands propriétaires fonciers.

Aussi, les idées de l'Opposition ouvrière et des éléments analogues sont-elles fausses, non seulement du point de vue de la théorie ; elles constituent l'expression pratique des flottants petits-bourgeois et anarchistes ; elles affaiblissent pratiquement les fermes principes directeurs du Parti communiste et favorisent pratiquement les ennemis de classe de la révolution prolétarienne.

Etant donné ce qui précède, le congrès du P.C. de Russie, rejetant résolument les idées en question, qui traduisent une déviation syndicaliste et anarchiste, juge nécessaire :

1° D'engager contre ces idées une lutte idéologique systématique et inlassable.

2° Le congrès reconnaît que la propagande de ces idées est incompatible avec l'appartenance au Parti communiste russe...

Il revenait sur Cronstadt quelques jours plus tard dans un discours prononcé au congrès des ouvriers et des transports de Russie. le 27 *mars* 1921 (*p.* 833-846) *en attaquant Milioukov qui, de Paris, avait apporté son approbation à la révolte de Cronstadt :*

L'histoire russe ainsi que les grands propriétaires fonciers et les capitalistes lui ont appris (à Milioukov) quelque chose, puisqu'il affirme que de toute façon, les événements de Cronstadt traduisent le désir de créer un pouvoir des Soviets sans les bolchéviks, légèrement décalé vers la droite, avec un peu de liberté de commerce, un peu de Constituante. Ecoutez parler n'importe quel menchevik, et vous entendrez tout cela, peut-être sans sortir de cette salle. Si le mot d'ordre des événements de Cronstadt est une légère déviation à gauche, alors comment se fait-il que Milioukov soit pour ce pouvoir ? Parce qu'il sait que la déviation ne peut se faire que du côté de la dictature prolétarienne, ou que du côté des capitalistes...

V. — *VICTOR SERGE ET CRONSTADT*

Dans ses Mémoires d'un révolutionnaire (*Le Seuil,* 1951, *p.* 136-146), *Victor Serge attribue à l'attitude « provocante » des bolchéviks (qui, dès* 1921, *arrêtent des anarchistes, fusillent Keretnik et Gavrilenko qui avaient révolutionné la Crimée, pourchassent Makhno à Gouliay-Polié en Ukraine) « une des causes profondes du soulèvement de Cronstadt ».*

... En tout cas, l'insubordination de Cronstadt commença par un mouvement de solidarité avec les grèves de Pétrograd et grâce à des rumeurs de répression, fausses dans l'ensemble.

Les grands coupables, dont la brutale maladresse provoqua la rébellion, ce furent Kalinine et Kouzmine. Reçus par la garnison de Cronstadt avec musique et salutations de bienvenue, Kalinine, président de l'Exécutif de la République, informé des revendications des marins, les avait traités de vauriens, d'égoïstes, de traîtres, et menacés d'une impitoyable châtiment. Kouzmine cria que l'indiscipline et la trahison seraient brisées par la main de fer de la dictature du prolétariat. Ils furent chassés sous les huées ; la rupture était consommée. C'est probablement Kalinine qui, à son retour de Pétrograd, inventa le « général blanc Koslovski ». Ainsi, dès le premier moment, alors qu'il était facile d'apaiser le conflit, les chefs bolchéviks ne voulurent user que de la manière forte. Et nous apprîmes par la suite que toute la délégation envoyée par Cronstadt au Soviet et à la population de Pétrograd, pour les informer du différend, était dans les prisons de la Tchéka. »

Dans les jours qui suivirent, Victor Serge et ses amis, « avec bien des hésitations et une angoisse inexprimable » se prononcèrent pour le Parti contre Cronstadt : la misère était partout, le pays livré au chaos, l'élite du prolétariat décimé par la révolution ou dispersé dans toute la Russie, les autres partis dissous ou détruits. Mais, en contrepartie, le pouvoir soviétique devait « reconnaître que le régime économique était intolérable ».

« Le Bureau politique décida de négocier avec Cronstadt, puis de lui adresser un ultimatum, et en dernier recours de donner l'assaut à la forteresse et aux cuirassés de la flotte immobilisés dans

la glace. A la vérité, il n'y eut pas de négociations. Un ultimatum signé de Lénine et de Trotsky fut affiché, conçu en termes révoltants : rendez-vous ou vous serez mitraillés comme des lapins Trotsky ne vint pas à Pétrograd et n'intervint pas au Bureau politique... Au début de mars, l'armée rouge déclencha sur la glace une attaque contre Cronstadt et la flotte... Commencement du pire fratricide... »

... Sombre 18 mars ! Les journaux du matin étaient sortis avec des manchettes flamboyantes commémorant l'anniversaire prolétarien de la Commune de Paris. Et le canon, tonnant sur Cronstadt, faisait sourdement vibrer les vitres. Une mauvaise gêne régnait dans les bureaux de Smolny. On évitait de se parler, sauf entre intimes, et ce que l'on se disait entre intimes était amer. Jamais le vaste paysage de la Néva ne me parut plus blafard et plus désolé. Par une remarquable coïncidence historique, ce même 18 mars, une insurrection communiste échouait à Berlin et son échec marquait un tournant dans la tactique de l'Internationale qui allait passer de l'offensive à la défensive... (1)

VI. — LA PENSEE LIBERTAIRE

De la littérature suscitée par la révolte de Cronstadt, nous ne retiendrons ici que des analyses publiées à l'époque qui confirmèrent les libertaires dans leur opposition au bolchevisme.

Nous renvoyons le lecteur au livre de Voline, La Révolution inconnue *(éd. « Les Amis de Voline ». Paris, 1947) qu'on trouve encore dans le commerce. La troisième partie de cet ouvrage, « Les luttes pour la véritable révolution », porte en particulier sur la révolte de Cronstadt.*

*D'autres penseurs libertaires ont cherché à tirer des conséquences idéologiques de ces événements. Ainsi, Alexander Berkmann esquisse dans un opuscule publié à Berlin en 1925, l'*Anti-Climax, *la première analyse théorique de la révolte de Cronstadt.*

Après avoir critiqué l'U.R.S.S. de la N.E.P., où se combinent l'Etat monopolisateur et le capitalisme privé, Berkmann explique quelle fut son attitude avant la révolution de 17, comment son déclenchement le tira d'une prison américaine, comment il discuta avec les marxistes et comment il se sépara d'eux. Enfin il décrit rapidement les rapports entre Lénine et la pensée anarchiste et signale que Cronstadt marque la fin de l'idéal communiste en tant que tel. Il cherche les raisons de cet échec et pour cela entreprend une analyse des conditions sociologiques du mouvement révolutionnaire d'octobre :

... La révolution d'Octobre n'était pas le produit authentique du marxisme traditionnel. La Russie ne ressemblait que fort peu à un pays où, selon les termes de Marx, « la concentration des moyens de production et la socialisation des instruments de travail ont atteint un point où elles ne peuvent plus demeurer dans les limites de leur coquille capitaliste. La coquille éclate... »

En Russie, la « coquille » éclata d'une manière inattendue. Elle éclata à un stade de développement technique et industriel très bas, alors que la centralisation de la production avait fait peu de progrès. La Russie était un pays aux moyens de transport mal organisés, avec une bourgeoisie insignifiante et un faible prolétariat ; elle possédait une population paysanne numériquement forte et socialement importante. C'était un pays où, apparemment, il ne pouvait être question d'un « antagonisme irréconciliable entre des forces ouvrières organisées et un système capitaliste parvenu à maturité... »

... Il était évident que la seule évolution juste et satisfaisante, la seule qui pouvait sauver la Russie de ses ennemis extérieurs et mettre fin aux dissenssions internes tout en élargissant et en approfondissant les conquêtes de la révolution, résidait dans les initiatives créatrices des masses laborieuses. Seuls ceux, qui durant des siècles avaient porté le plus lourd fardeau pouvaient, par un effort conscient et systématique, trouver la voie d'une société neuve et régénérée.

Mais cette conception devait inévitablement entrer en conflit avec l'esprit du marxisme et de son interprétation bolchévique, particulièrement avec l'idée autoritaire que Lénine s'en faisait.

Habitués depuis des années à leur doctrine de la lutte « clandestine », dans laquelle une foi fervente en la révolution sociale était assez curieusement alliée à une foi non moins fanatique en centralisation étatique, les bolchéviks se rangèrent à un système tactique entièrement nouveau. En conséquence, la préparation et la réalisation de la Révolution sociale devait à leurs yeux nécessiter l'organisation d'un état-major spécial clandestin, constitué exclusivement des théoriciens du mouvement, investis de pouvoirs dictatoriaux afin de déterminer à l'avance et d'améliorer, par leurs méthodes propres, la conscience de classe du prolétariat.

... « La contrainte prolétarienne sous toutes ses formes », ainsi que l'écrivait Boukharine, un des théoriciens les plus marquants du communisme, « commençant par des exécutions sommaires et

(1) On peut également trouver une relation des événements de Cronstadt dans *Living my Life*, d'Emma GOLDMAN (A. Knopf, New-York, 1934).

finissant par des camps de travail forcé, est, aussi paradoxal que cela puisse paraître, une méthode apte à transformer le matériel humain de la période capitaliste en une humanité communiste. »

... La Terreur a toujours été l' *ultima ratio* d'un gouvernement engagé dans une lutte à mort pour son existence. La terreur avec ses possibilités infinies, est une tentation. Elle offre une solution mécanique, pour ainsi dire, dans des cas désespérés. Psychologiquement, le recours à la terreur s'explique comme un réflexe de « self-defense », comme la nécessité de décliner toute responsabilité dans le choix des moyens les plus aptes à abattre l'ennemi.

Mais les principes de la terreur rejaillissent inévitablement sur la liberté et la révolution qu'ils entendent défendre. Le pouvoir absolu corrompt et dégrade ses partisans non moins que ses ennemis.

En 1925, donc, l'anarchiste Berkmann voit dans la dictature du parti unique, dans la répression de Cronstadt, dans la N.E.P., la preuve de l'échec total de la révolution d'Octobre. Il réaffirme les principes libertaires. « L'Etat politique, quelle que soit sa forme, et un effort révolutionnaire constructif sont des données inconciliables. Elles s'excluent mutuellement. » Le problème révolutionnaire pouvait-il être posé — peut-il être théoriquement posé — selon l'alternative bolchevisme-anarchisme ? C'est au lecteur de reprendre les données du problème.

Un autre penseur libertaire, Rudolf Rocker, s'est attaché à tirer les enseignements théoriques des événements de Cronstadt dans une brochure (aujourd'hui complètement introuvable), Der Bankerott des russischen Staats-Kommunismus, *publiée à Berlin en 1921 par les éditions du Syndikalist.*

Rocker revient sur tous les troubles qui ensanglantèrent l'Union Soviétique en 1921. Il en vient ensuite à examiner les rapports entre la dictature et la Révolution :

... S'il est indéniable que la notion de conseils ouvriers est un produit naturel du socialisme libertaire, qui s'est développé peu à peu au sein du mouvement ouvrier révolutionnaire, et ceci en opposition à toutes les traditions de l'idéologie bourgeoise et sa conception de l'Etat, on ne saurait en dire autant de l'idée de dictature.

L'idée de dictature n'est pas issue du monde spirituel du socialisme. Elle n'est pas un produit du mouvement ouvrier, mais un fatal héritage du monde bourgeois, dont on prétend faire profiter le prolétariat.

Il est d'ailleurs frappant, remarque Rocker, de voir Lénine revendiquer le « jacobinisme » de 1793, lequel « jacobinisme » est bien un mythe « petit-bourgeois » et appartient aux méthodes et moyens généralement utilisée par la classe bourgeoise dans son effort de s'imposer à la société entière en prétendant « parler au nom du peuple ». Or, les conquêtes de la Révolution de 89-94 ne sont pas des conquêtes du « jacobinisme »...

... Elles furent arrachées *exclusivement par l'action révolutionnaire des paysans et des prolétaires des villes, et ceci contre la volonté de l'Assemblée Nationale, et plus tard de la Convention.* Les Jacobins et la Convention se sont toujours cabrés devant toutes les innovations radicales, et n'ont fait que s'incliner devant des faits accomplis, lorsqu'ils ne pouvaient plus faire autrement.

On reconnaît une thèse systématiquement expliquée et justifiée dans l'ouvrage de Daniel Guérin, La lutte des classes sous la première République. *Ainsi Rocker dissocie violemment les deux notions que le bolchevisme pensait associer : la notion de « conseil » (soviet) et celle de « dictature du prolétariat ».*

Une notion telle que celle de dictature du prolétariat est proprement impensable, puisque il ne s'agit en fin de compte que de la dictature d'un certain parti qui a la prétention de parler au nom de toute une classe : de même, la bourgeoisie a toujours justifié ses actions les plus despotiques en prétendant les commettre « au nom du peuple ».

Et c'est justement dans de tels partis, qui n'avaient auparavant jamais possédé le pouvoir, que la prétention à l'infaillibilité des particuliers est le plus développée, et entraîne les conséquences les plus graves. Le « parvenu » du pouvoir est, en règle générale, encore plus repoussant et plus dangereux que le « parvenu » de la fortune.

VII. — *LE DILEMME MORAL DE LENINE*

C'était dans un esprit de relativisme historique que Lénine abordait les questions de morale. Mais ce serait une erreur de confondre cette attitude avec l'indifférence morale. Lénine était un homme de principes affirmés, et il agissait selon ses principes avec un extraordinaire don de soi et une intense passion morale. C'est Boukharine qui fut le premier à remarquer que la philosophie léniniste du déterminisme historique avait ceci de commun avec la doctrine puritaine de la prédestination que, loin d'émousser le sens de la responsabilité morale personnelle, elle l'aiguisait au contraire.

Seule était morale l'action qui hâtait la fin de l'ordre bourgeois et l'établissement de la dictature du prolétariat ; car il croyait que seule cette dictature pouvait frayer la voie à une société sans classes et sans Etat.

Lénine était conscient de la contradic-

tion inhérente à cette attitude. Il pensait résoudre le dilemme en mettant l'accent sur le fait que, à la différence des autres Etats, la dictature du prolétariat n'avait pas besoin d'appareil oppressif de gouvernement, n'avait nul besoin d'une bureaucratie privilégiée qui, comme toujours, « est séparée du peuple, élevée au-dessus de lui et opposée à lui ». Dans *L'Etat et la Révolution*, il décrivait la dictature du prolétariat comme une sorte de para-Etat, un Etat sans armée et police constituées, un Etat constitué par le « peuple en armes », non par une bureaucratie, un Etat se dissolvant progressivement dans la société jusqu'à son dépérissement.

C'est dans le conflit entre cette conception et les réalités de la Révolution russe, que fut la source de la seule grande et cruciale crise morale que Lénine ait jamais connue, la crise de la fin de sa vie. Il avait souvent fait face à de graves dilemmes, soumis ses vues au test de l'expérience, revu ses conceptions, fait marche arrière, reconnu des défaites et — le plus difficile de tout — reconnu des erreurs ; il avait connu des moments d'hésitation, d'angoisse et même d'effondrement nerveux. Il avait subi les plus sévères tensions nerveuses au moment d'affronter de vieux amis en ennemis politiques. Cependant, à aucun de ces tournants et de ces tourments politiques, il ne connut une expérience qui fut une véritable crise morale.

Au cours d'expériences telles que la dissolution de l'Assemblée constituante ou la paix de Brest-Litovsk, il se fondait sur la maxime « Reculer pour mieux sauter ». Il ne voyait rien de déshonorant dans la retraite révolutionnaire devant des forces ennemies supérieures, à condition que le révolutionnaire reconnaisse que la retraite est une retraite et ne la mystifie pas en un progrès.

Guidé par ce réalisme discipliné, Lénine s'engagea pendant cinq ans à l'édification de l'Etat soviétique. L'appareil administratif qu'il créait ne ressemblait guère au modèle idéal de *L'Etat et la Révolution*. Une puissante armée et une intimidante police se formaient. La nouvelle administration se réassimilait en grande partie à la vieille bureaucratie tsariste. Loin de s'édifier avec un « peuple en armes », le nouvel Etat, comme l'ancien, était « séparé du peuple et s'édifiait au-dessus de lui ». A la tête de l'Etat se tenait la vieille-garde du parti, les saints du bolchevisme. Le système du parti unique prenait forme. Ce qui ne devait être qu'un para-Etat devenait en fait du super-Etat.

Lénine ne pouvait pas ne pas en avoir conscience. Cependant il eut pendant cinq années la conscience tranquille, sans doute parce qu'il sentait qu'il avait fallu subir l'irrésistible pression des circonstances. La Russie révolutionnaire n'aurait pu survivre sans un Etat puissant et centralisé. Une armée sévèrement disciplinée et centralisée avait été nécessaire pour lutter contre les armées blanches et les interventions étrangères. La Tcheka, nouvelle police politique, était nécessaire, pensait-il, pour détruire la contre-révolution. Il était impossible de surmonter par la démocratie ouvrière les dévastations, le chaos et la désintégration sociale consécutives à la guerre civile. La classe ouvrière était elle-même dispersée, épuisée, apathique ou démoralisée. La nation ne pouvait se régénérer d'elle-même, par « en dessous » ; et Lénine considérait qu'il fallait une poigne puissante pour relever le corps social, à travers une ère de transition pénible dont on ne pouvoit prévoir la durée. Cette conviction sembla lui apporter une inaltérable confiance en lui au cours de son action.

La crise de conscience

Soudain, sa confiance en lui-même s'effondre. L'édification du nouvel Etat était bien avancée et Lénine approchait du terme de sa vie active, lorsqu'il fut saisi de doutes aigus, d'appréhension et d'alarmes. Il se rendit compte qu'il était allé trop loin et que le nouvel appareil de pouvoir tournait en dérision ses propres principes. Il se sentit étranger à l'Etat qu'il avait créé. Au congrès du parti d'avril 1922, le dernier congrès où il fut présent, il exprima de manière frappante ce sentiment. Il déclara qu'il avait souvent la folle sensation du conducteur qui n'est plus maître de sa machine. « Des forces puissantes, dit-il, détournent l'Etat soviétique de sa propre route. » Il lança d'abord cette remarque incidemment, comme entre parenthèses, mais il fut bientôt totalement empoigné par ce sentiment. Il était déjà malade et souffrait d'accès de paralysie, mais son esprit ne cessait de fonctionner avec une clarté sans défaut. Entre ses attaques, il lutta désespérément pour que la machine d'Etat reprenne la « bonne voie », et à chaque reprise, il échoua.

Il se demanda ce qui transformait la République des travailleurs en un Etat oppressif et bureaucratique. Il réexaminait sans cesse les facteurs bien connus

de la situation : l'isolement de la révolution, la pauvreté, la ruine et l'arriération de la Russie, l'individualisme anarchique de la paysannerie, la faiblesse et la démoralisation de la classe ouvrière, etc...

Mais quelque chose d'autre maintenant le frappait avec une très grande force. Tandis qu'il considérait ses camarades et disciples, ces révolutionnaires devenus des gouvernants, leur conduite et leurs méthodes de gouvernement lui rappelaient de plus en plus les conduites et les méthodes de la vieille bureaucratie tsariste. Il évoquait ces exemples historiques où une nation vaincue de plus haute civilisation que ses vainqueurs, leur imposait son propre style de vie et sa propre culture, les vainquant spirituellement. Quelque chose de semblable, conclut-il, peut arriver dans la lutte des classes : le Tsarisme vaincu imposait en fait ses standards et ses méthodes à son propre parti. Il lui était douloureux de l'admettre, mais il l'admit : le Tsarisme conquérait spirituellement les bolcheviks, parce que les bolcheviks étaient moins civilisés que l'avait été la bureaucratie tsariste elle-même.

Ayant pris profondément et cruellement conscience de ce qui arrivait, Lénine avertit ses camarades et disciples avec une inquiétude accrue. Il évoqua de plus en plus souvent les dzierzhymordas de la vieille Russie, les gendarmes, les chefs de la vieille police, les oppresseurs des minorités nationales, etc... Ne se trouvaient-ils pas comme ressuscités, au sein du Politburo ? C'est dans cette humeur qu'il écrivit son testament, dans lequel il disait que Staline n'avait que trop rassemblé de pouvoirs dans ses mains, et que le parti ferait bien de lui retirer le secrétariat général. A cette époque, vers la fin de 1922, Staline préparait une nouvelle constitution qui privait les minorités nationales de plusieurs des droits qui leur avaient été garantis, et qui, dans un sens, rétablissait l'ancien centralisme de Moscou sur la Russie une et indivisible. A la même époque, Staline et Dzerjinsky, le chef de la police politique, supprimaient brutalement les oppositions en Géorgie et en Ukraine.

Sur son lit de souffrances, tandis qu'il luttait contre la paralysie, Lénine décida de parler ouvertement et dénoncer la dzierzhymorda, le grand tyran brutal, qui, au nom de la révolution et du socialisme, ressuscitait la vieille oppression. Mais Lénine ne s'absolvait pas lui-même de toute responsabilité ; il était maintenant la proie du remord, qui à la fois affaiblissait la flamme de vie qui lui restait et lui donnait la force pour accomplir un acte extraordinaire. Il décida, non seulement de dénoncer Staline et Dzerjinsky, mais aussi de confesser sa propre culpabilité.

Le 30 décembre 1922, trompant docteurs et infirmières, il commença à dicter des notes sur la politique soviétique concernant les petites nations, notes conçues comme message au prochain congrès du parti. « Je suis, je crois, grandement coupable à l'égard des travailleurs de Russie » : telles étaient ses premières paroles, paroles dont on pourrait rarement trouver l'équivalent chez un dirigeant, paroles que Staline censura par la suite et que la Russie ne put lire pour la première fois que trente-trois ans plus tard, après le vingtième Congrès. Lénine se sentait grandement coupable parce que, disait-il, il n'avait pas agi assez tôt et avec assez de détermination contre Staline et Dzerjinsky, contre le chauvinisme grand-russien, contre la suppression des droits des petites nations, et contre la nouvelle oppression en Russie du faible par le fort. Il voyait maintenant, continuait-il, dans quel « bourbier » d'oppression le parti bolchevik s'était enfoncé : la Russie était à nouveau dirigée par la vieille administration tsariste sur laquelle les bolcheviks « avaient seulement plaqué un vernis soviétique » ; une fois de plus les minorités nationales « étaient exposées à l'irruption de cet homme typiquement russe, le Grand Chauvin russe, qui est ausi bien un gredin et un oppresseur qu'il est le typique bureaucrate russe ».

Ce message a été caché pendant 33 ans au peuple soviétique. Je pense que dans ces mots « Je suis grandement coupable à l'égard des travailleurs russes », dans la capacité de prononcer de tels mots, se trouve une part essentielle de la grandeur de Lénine. ISAAC DEUTSCHER.

VIII. — *REFLEXIONS*

I

1. — Une analyse vraiment complète du bolchévisme devrait envisager :

— Une description du courant anarchiste, libertaire ou social-révolutionnaire, dans ses rapports avec le courant menchévik et bolchévik. Il est facile de parler de la « simplicité » de la pensée anarchiste quand les idéologues qui s'en réclament ont été scandaleusement étouf-

fés et ignorés. Or, sous-estimer l'importance de ce courant, c'est s'interdire de saisir la rapidité de la diffusion des idées révolutionnaires sur l'étendue de la Russie et se refuser à comprendre Lénine dont la plupart des écrits de 17 à 21 sont une réponse aux libertaires.

— Une analyse comparative de la mentalité des ouvriers d'avant-garde devenus chefs de la révolution. L'idéologie de cette classe de prolétaires d'avant-garde peut nous renseigner sur les objectifs réels des couches de la population inaccessibles à l'examen superficiel et politique.

— Analyse des déplacements des ouvriers d'avant-garde à partir de cette pépinière révolutionnaire qu'est Saint-Petersbourg dès avant la révolution d'octobre. Sans ces cadres mobiles qui se répandent dans toute la Russie, l'information révolutionnaire et l'éveil du dynamisme destructeur des formes anciennes auraient-ils été possibles ? Ce réservoir d'énergie paraît inépuisable jusqu'à la répression.

2. — L'explosion de Cronstadt illustre les divergences entre les groupes qui participent à la Révolution. Elle illustre aussi l'existence de couches ou de niveaux superposés de mentalité et d'intérêt spirituels différents dans la société russe. Lorsque se brise la structure sociale qui dominait la Russie depuis des siècles, le départ est donné pour *une compétition où s'opposent des groupes fortement différenciés et dont certains n'avaient pas pour objectif le renversement du pouvoir traditionnel à leur profit.*

L'existence de ces groupes — on devrait dire de ces *classes* — devrait permettre d'analyser la situation réelle de la Russie avant Cronstadt, c'est-à-dire avant que l'appareil du Parti ne revendique le droit exclusif de s'imposer au pays en prétendant incarner les aspirations et les valeurs du peuple tout entier.

On devrait pouvoir montrer par exemple que les activistes de Cronstadt vivaient sur une expérience du temps et de la société différente de celles des « révolutionnaires professionnels » ; si ceux-ci, par exemple, admettaient l'idée d'un temps très lent, portant sur de longues périodes semblables à celles de l'histoire européenne, temps rompu une fois pour toutes par la révolution d'octobre, les autres admettaient une expérience plus pathétique de la durée, faite de ruptures, plus ou moins violentes, d'explosions. Derrière le conflit de Cronstadt ne se cache-t-il pas deux mentalités de classe différentes : celle de l'*intelligenzia* révolutionnaire qui administre l'histoire sagement à la manière du vieil Hegel et fonde son existence sur un avenir calme et progressif ; celle des activistes des conseils ouvriers qui suppose un temps fracturé par l'action directe, un temps tragique.

Nous reconnaissons cette expérience : c'est celle des Communards, celle des révolutionnaires allemands, celle des ouvriers de Budapest. C'est aussi le temps que Sorel cherche à intellectualiser dans ses *Réflexions sur la violence.* C'est aussi le temps des romans de Malraux.

On dirait d'ailleurs que ce temps explosif n'arrive pas à entrer dans l'histoire. Sans doute parce que l'histoire est écrite par des gens pour qui le temps est celui du déroulement chronologique et calme. Or la Commune, Cronstadt, etc. n'ont pu s'imposer à l'histoire, se réconcilier avec la durée plus lente, celle du dévenir.

Il y a bien des années, Emma Goldmann disait quelque chose d'analogue dans son livre : *The social Signifiance of the modern Drama.* C'est que la tragédie — je crois qu'on peut ici parler de tragédie puisqu'il n'existe pas encore de réconciliation, sauf dans l'esprit des conciliateurs ! — à notre époque paraît s'exprimer dans cet affrontement entre classes dont *les perspectives s'expriment par des mots identiques, mais dont les mentalités sont différentes.*

De toute façon, il faudrait d'abord se délivrer du postulat qui affirme qu'il existait en Russie, de 17 à 21, *un seul prolétariat,* un *seul niveau social,* une seule manière de réaliser l'expérience de la révolution. *La reconnaissance de ce pluralisme, en permettant de critiquer l'idée d'un parti unique, devrait permettre une régénérescence de la pensée politique.*

3. — Cronstadt n'est pas un événement isolé. Derrière Cronstadt se cachent d'immenses problèmes. Daniel Guérin en envisage certains dans son récent ouvrage, *Jeunesse de la pensée libertaire.* Plus généralement, il s'agit de répondre à plusieurs questions :

a) Peut-on admettre encore l'idée d'un parti représentant d'une manière « charismatique » les volontés inconscientes d'une classe ? Ne faut-il pas réviser le mythe de la volonté générale exprimée dans une idéologie et une pratique ?

b) Le gouvernement autoritaire est-il la seule manière de résoudre le problème de l'organisation d'une société libre qui dispose de la possession des moyens de production ?

c) *Aujourd'hui*, des années après que les révolutionnaires aient laissé passer la chance de briser l'Etat en un temps où la civilisation industrielle moderne ne s'était pas encore imposée, est-il encore possible d'envisager comme réalisable cette perspective des socialismes du XIXe siècle ? Sinon, comment peut se manifester le dynamisme créateur des classes et groupes ?

d) Quelle forme prendra aujourd'hui, dans notre civilisation industrielle et technicienne l'idée révolutionnaire ? Quel groupe peut jouer le rôle de ces marins et ouvriers de Cronstadt, laboratoire d'action ?

De toute manière, réfléchir sur les événements de Cronstadt, aujourd'hui c'est, à la fois :

— réviser les postulats historiques sur la révolution de 1917 et particulièrement les postulats léninistes sur le « parti expression des masses » ;

— réviser la notion d' « Etat prolétarien » ou « populaire » ;

— constater notre éloignement vis-à-vis des idéologies favorables et défavorables à Cronstadt et découvrir en même temps que ces idéologies dissimulent un conflit plus profond et plus réel — celui qui oppose entre eux les groupes composant la « classe révolutionnaire » ;

— tenter d'entreprendre un « New Deal » en matière de pensée politique en partant de la constatation des réalités sociales actuelles, des impossibilités de certains types d'action et de la dégénérescence des concepts anciens.

JEAN DUVIGNAUD.

II

Pourquoi avons-nous voulu les poser dans *Arguments ?* Parce que nous considérons que l'ère des réflexions sur la Révolution d'octobre n'est pas close. Elle commence à peine. Parce que ces réflexions concernent notre problème essentiel : l'émancipation humaine. Parce qu'à Cronstadt le problème de la révolution se pose de façon tragique. Tragique parce que les deux principes de la révolution d'octobre se contredisent ouvertement à Cronstadt : le principe de la démocratie intégrale — celui des soviets, d'une part, le principe de l'organisation, de la discipline, du gouvernement, du parti, d'autre part. C'est à l'intérieur de ce problème général que se pose le problème du bolchevisme et de l'anarchisme. C'est à partir de ce problème général qu'il faut tenter de considérer à nouveau le bolchevisme.

Notre but est de soumettre au lecteur quelques données du problème. Non pas de le guider : nous ne sommes pas des « guides » idéologiques. Mais de le troubler. Que celui qui est indifférent à ces problèmes sente qu'il s'agissait là, à Cronstadt, d'un moment inoubliable, irréparable, de l'histoire de ce siècle. Que celui qui n'a pas cessé de rêver au communisme revienne sur ce qu'il avait oublié, endormi, assumé ou refusé. Qu'il se sente partagé, déchiré comme le fut à l'époque Victor Serge. La vraie conscience se forme à parler de la reconnaissance d'une contradiction essentielle.

A Cronstadt, émerge en pleine lumière le paradoxe du communisme d'appareil qui prétend exprimer les besoins profonds de la classe ouvrière, et qui réprime par le feu et le fer une révolte ouvrière. Ce communisme d'appareil, ce n'est déjà plus le bolchevisme originaire, ce n'est pas encore le stalinisme. Mais l'un et l'autre sont impliqués dans le communisme d'appareil : c'est leur nœud commun. Le communisme d'appareil brisa plus tard d'autres révoltes ouvrières, à Berlin-Est, Poznan, Budapest, au nom des intérêts fondamentaux de la classe ouvrière. La mystique du parti incarnation du prolétariat transcendera la réalité empirique du prolétariat, comme l'essence transcende l'apparence dans le vieille métaphysique. Cronstadt n'est qu'un moment, un aspect de la question du communisme au XXe siècle. Mais il ouvre une possibilité de réflexion sur l'ensemble du problème. Cette réflexion nous essaierons de la poursuivre, dans un esprit de confrontation ouverte, sans vérité pré-fabriquée. Nous voulons essayer de comprendre et d'expliquer les transformations que le monde a subies.

EDGAR MORIN.

ERRATUM : Une ligne dactylographiée a été sautée dans l'article de J.-P. FAYE, *L'Apport de Gaston Bachelard*, n° 12-13, p. 44, 15e ligne. Lire : « *du fonds inconscient solide, des « complexes originels »* ? *L'écriture en revanche appartiendrait à celle des « complexes de culture »*. Nos excuses à l'auteur et au lecteur.

DESIRERAIS acheter n° 3 d'*Arguments* (épuisé). R. Donnez, 31, rue de Loison, Lens (P.-de-C.).

RACHETONS nos 2, 3, 4, 5 d'*Arguments*. Ecrire *Arguments*, 7, rue B.-Palissy, Paris-6e.

LES CAHIERS DE LA REPUBLIQUE

Président du comité de direction :

Pierre Mendès France

MARS-AVRIL 1959 (N° 18)

A la recherche d'un socialisme moderne : La crise du socialisme, par A. Philip. Les tâches d'un socialisme constructif (Document).

Les armes nucléaires et la diplomatie : Au bord d'une guerre impossible, par P.-M. Gallois.

Les ordonnances : L'administration des choses, par G. Suffert. Une fausse réforme de l'enseignement, par G. Danton La réforme de l'enseignement médical, par A. Roussel.

Réalités de l'intégration : Que signifie l'intégration de l'Algérie ? par A. Chambrey. Une expérience : Porto-Rico, par M. Lévi.

Histoire : Les Etablissements de l'Inde (Entretien avec P. Mendès-France).

Choniques. Notes d'actualité.

Ce numéro 350 fr. Abonnement (1 an) : 1 800 fr. C.C.P. Paris 13 693 09, Les Cahiers de la République, 8, rue Henner, Paris (9e).

DIOGENE

AVRIL-JUIN 1959 (N° 26)

John Chadwick : *Une bureaucratie préhistorique.*

Georges Bernard : *De l'investissement.*

Marius Schneider : *L'esprit de la musique comme origine du symbole.*

Georges Gusdorf : *Sur l'ambiguïté des sciences humaines.*

Nikki R. Keddie : *Paradoxes de l'impérialisme.*

Jakkos Ahokas : *Le pays de la compétition.*

Edward N. Saveth : *L'historiographie américaine.*

9, place Fontenoy, Paris.

PREUVES

publie, sous la direction de F. Bondy dans son numéro de mai :

Raymond Aron : *La Ve République et l'Europe.*

E. M. Cioran : *L'Age d'Or.*

Jorge-Luis Borges, Juan-José Arreola, Julio Cortazar : *Récits fantastiques.* Présentation de Roger Caillois.

Michel Butor et Alain Robbe-Grillet : *Tragique et signification dans le roman moderne.*

Preuves, 23, rue de la Pépinière, Paris-8e.

Le n° de 96 p. ill. : 230 fr. C.C.P. Paris 178-00

SOCIALISME OU BARBARIE

AVRIL-MAI (N° 27)

La rationalisation sur le dos des ouvriers.

Sociologie-fiction pour gauche-fiction (à propos de S. Mallet), par P. Canjuers.

Les classes sociales et M. Touraine, par J. Delvaux.

Prolétariat et organisation, par H. Cardan.

La révolte de Léopoldville, par S. Chatel.

Documents : La grève de l'usine Saint-Frères, par Y. Bourdet.

Le Monde en question : Un nouveau rapport de Krouchtchev. Les grèves en Italie. «La Voie communiste». Extraits de la presse ouvrière. Correspondance.

Le numéro : 250 fr. Abonnement (4 numéros) : France 800 fr, étranger 1 000 fr, soutien 1 600 fr.

Socialisme ou Barbarie, 42, rue René-Boulanger, Paris (10e). C.C.P. Paris 11 987 19.

VIN NOUVEAU

Revue de la Nouvelle Vague Etudiante

(5e année)

MARS 1959 (N° 2)

DÉCOLONISATION ET NÉO-COLONISATION

François Reingold : *Indépendances et Indépendance.*

Mustapha Hedayat : *Quelques aspects de la décolonisation en Egypte.*

Françoise Postel : *Au Brésil : l'indépendance, et après ?*

François Reingold : *Sous-développement et développement.*

Jean-Pierre Raison : *Capital-or et capital-travail.*

Catherine Pichard : *Assistance technique et humaine.*

Anne-Marie Cotten : *Les conditions de la coopération technique.*

Jean-Luc Parodi : *Décolonisation et nationalisme.*

Claude Francescani : *Contre-révolution catholique et décolonisation.*

« LE RAMASSE-MIETTES »

Tricherie de *l'Express.* Intégrisme et sophistique. Le 13 mai en série noire. L'Alcoolisme, privilège français, etc...

CHRONIQUES

Poésie, Philosophie, Roman, Cinéma.

Vente en librairie : Le Labyrinthe, 17, rue Cujas, Paris-5e ; Beaudart, 63, rue des Saints-Pères, Paris-6e ; *Témoignage Chrétien*, 49, Fbg Poissonnière, Paris-9e ; XXe Siècle, 185, bd Saint-Germain, Paris-7e.

Le numéro : 150 fr. Abonnements : France 700 fr, étranger 800 fr, soutien 1 000 fr. — C.C.P. Editions T.C. 49 Fbg Poissonnière, Paris-9e, Paris 5023-99 (préciser sur le talon : abonnement à *Vin Nouveau.*

☆m

DANIEL MOTHÉ

auteur, dans le numéro 12-13 d'Arguments, de l'article " L'ouvrier et l'exploitation "

vient de publier

dans la collection " Documents "

JOURNAL D'UN OUVRIER

1956-1958

C'est le témoignage sans fards d'un ouvrier, P 2 aux Usines Renault, sur les événements de ces dernières années - l'affaire hongroise, la guerre d'Algérie et le rappel des disponibles, les grèves, le référendum de novembre 1958, etc... - et de leurs répercussions sur des ouvriers d'une importante usine de la région parisienne. Ce récit authentique, qui bouleverse bien des tabous et des "idées-reçues", devrait être connu de tous ceux qu'intéressent les problèmes de la classe ouvrière.

Un livre précieux, indispensable, qui permet de comprendre les données du problème.

YVON HECHT (*Paris-Normandie*)

Ce livre, ouvriers, c'est votre livre !

(*Le Monde libertaire*)

Nous aussi, F. O., nous prenons des coups au passage. Nous ne sommes pas plus que les autres épargnés par l'auteur. Sans doute le trouverons-nous injuste. Mais ce qu'il n'en est pas moins important... Je n'hésite pas à le dire : ce livre est bien.

ADAM SAULNIER (*Force ouvrière*)

Un volume in-8° couronne . . . . . **495 frs**

AUX ÉDITIONS DE MINUIT

7, RUE BERNARD-PALISSY, PARIS-VI°