

mobile
matière

Youssef Ishaghpour

Paul Nizan

L'intellectuel et le politique
entre les deux guerres



 **La Différence**

DANS LA MÊME COLLECTION :

Raymond Bellour, *Mademoiselle Guillotine — Cagliostro, Dumas, Edipe et la Révolution Française.*

Pierre Restany, *Les Objets-plus.*

Alain Masson, *L'Image et la parole — L'Avènement du cinéma parlant.*

Pierre Restany, *Yves Klein — Le Feu au cœur du vide.*

Michel Thévoz, *Art brut, psychose et médiumnité.*

Raymond Bellour, *L'Entre-images — Photo, cinéma, vidéo.*

Pierre Boutang, *William Blake manichéen et visionnaire.*

Paul Martin-Dubost, *Le Théâtre dansé du Kerela.*

Catherine Grenier et divers, *Vies d'artistes.*

Youssef Ishaghpour, *Elias Canetti — Métamorphose et identité.*

Juliette Grange, *Balzac — L'Argent, la prose, les anges.*

Pierre Restany, *60-90 — Trente ans de Nouveau Réalisme.*

Régis Durand, *Le Regard pensif — Lieux et objets de la photographie.*

Edouard Valdman, *Le Roman de l'École de Nice.*

Régis Durand, *La Part de l'ombre — Essais sur l'expérience photographique.*

Paul Nizan

mobile
matière

DU MÊME AUTEUR :

AUX ÉDITIONS DE LA DIFFÉRENCE

Visconti, le sens et l'image, 1984.

Cinéma contemporain : de ce côté du miroir, 1986.

Aux origines de l'art moderne, le Manet de Bataille, 1989.

Elias Canetti — Métamorphose et identité, 1990.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

D'une image à l'autre, Petite Bibliothèque Médiations, Denoël, 1982.

Lucien Goldmann, Lukács et Heidegger, Petite Bibliothèque Médiations, Denoël, 1973.

Le Tombeau de Sadegh Hedayat, Fourbis 1990.

Youssef Ishaghpour

Paul Nizan

L'intellectuel et le politique
entre les deux guerres.

La Différence

A la mémoire de Lucien Goldman

PRÉFACE
À LA NOUVELLE ÉDITION

I

« Depuis 1914, toute vie est publique (...). Personne n'échappe au monde, la vie privée a cessé d'être possible au même titre que la pensée privée qui mesurait le monde d'un seul homme. Il faut en prendre son parti : ces loisirs ne sont pas près de revenir », écrivait Nizan.

Ces loisirs sont revenus, avec la « pensée » privée et la vie privée, mesurant le monde d'un seul homme, délimitant son horizon.

Un temps de paix relative semble régner sur le monde, qui apparaîtra peut-être bientôt comme une précaire et nouvelle illusion. Les communautés économiques, le capital international, rendent caduques les guerres anciennes. La nouvelle révolution technologique a mis à genoux la bureaucratie militaire de l'Union soviétique, qui ne fut jamais qu'un pays sous-développé s'efforçant, croyait-il, de « rattraper et de dépasser le capitalisme ». Un capitalisme rénové a besoin de marché libre et de la libre circulation du capital, ni de frontière, ni de colonie, ni de bloc ; à l'intérieur de ce qui reste des nations anciennes, il a substitué le dialogue des « partenaires sociaux » à la lutte des classes qui n'a plus de raison d'être. On reparle de nouveau de « la fin de l'histoire », non seulement de la fin des idéologies, comme dans les années soixante, mais de la fin de l'histoire, de la philosophie, de l'art.

A quoi bon ces ornements des temps « historiques », qu'on peut d'ailleurs aujourd'hui mettre à la disposition de tous. Bientôt il ne sera même plus nécessaire de se donner la peine d'aller les chercher au marché : il suffira de brancher le terminal. Il y avait encore le souvenir du travail dans la fin de l'histoire chez Hegel, la remémoration des figures de l'esprit ne se faisait pas sans la patience du concept et le séjour dans le négatif. Pour « l'individualisme contemporain », le négatif ne devrait plus exister. Dans « la démocratie de masse », l'utopie est réalisée : plaisir et satisfaction, paraît-il, sont le lot de tous. Quant à l'histoire et aux œuvres, ce n'est pas la peine de se donner la douleur de la remémoration, elles sont à la portée de chacun, grâce à leur liquidation par l'industrie des biens culturels.

Dans ce « meilleur des mondes », où toute idée du bien public, de l'universel, du politique, rappelle immédiatement la Terreur ou le Goulag, comment peut-on encore comprendre quelque chose à cette existence qui n'était que publique, à cette époque où presque tous, intellectuels ou non, étaient amenés pratiquement à prendre parti, à ce temps de guerre, de crise économique, de violence, d'émeute sanglante, d'affrontement politique à l'échelle d'un continent, à ce temps de détresse, d'espoir aussi, pour reprendre le titre du roman et du film de Malraux, que connurent plusieurs générations dans ce siècle que Benda, qui n'aimait guère l'engagement, avait appelé « le siècle du politique ».

III

Nizan est l'exemple même d'une figure marquée par le politique : dans sa vie, dans son œuvre, dans sa destinée posthume. Par son engagement au P.C.F., et sa démission, d'abord ; ensuite par l'opprobre et le silence dont on l'accabla après sa mort ; jusque dans sa renaissance même qui, en 68, prit les couleurs d'une revanche ; et dans l'utilisation dont il fut l'objet pour la lutte contre le P.C.F., Paul Nizan fut et reste la victime type du politique — et par le choix qu'il fit contre l'extrême droite qui l'avait un moment tenté, la victime de ce qu'il faut appeler un « stalinisme » à la française, de ses séquelles et maintenant de son histoire.

La relation de Nizan avec le P.C.F. fut déterminante pour sa vie et son œuvre et elle demeure essentielle pour la compréhension de l'une

*et de l'autre*¹. Mais l'importance de Nizan a d'autres origines que cette relation à laquelle on tente de la réduire : « L'alliance de la philosophie et de la politique », que Nizan, selon Merleau-Ponty, « avait voulu vivre jusque dans la mort ».

Cette alliance malaisée et contradictoire, d'où proviennent les écrits littéraires, et même le style de Paul Nizan, était devenue, en son temps, quelque chose d'aussi incontournable qu'un destin. De l'avoir affronté fait de Nizan une figure privilégiée qui révèle la constellation historique, politique, philosophique et littéraire de son temps.

IV

La relation entre une figure et la constellation dont elle est l'une des constituantes n'est pas celle de la loi et du phénomène. On n'élabore pas dans le livre qu'on va lire un modèle général de l'intellectuel engagé dont Nizan serait un cas. Il n'existe pas un tel modèle général mais la dialectique du particulier. Pour comprendre l'importance de Nizan, on ne peut se borner ni à son histoire politique, ni à ses écrits. C'est à travers Nizan qu'un champ de problèmes apparaît et devient compréhensible, comme la problématique de Nizan ne se dégage qu'à partir de la compréhension de ce champ. Une monographie n'a de sens et n'est une véritable monographie que si elle dépasse de loin l'objet et l'horizon monographique. C'est pourquoi ce livre, attaché à lire la singularité de l'aventure humaine de Nizan dans la métamorphose de ses textes, peut être envisagé en même temps, et indépendamment de lui, comme une histoire des idées entre les deux guerres.

V

Mais à l'avoir intégré ainsi dans des séries de médiations, n'aurait-on pas sacrifié « l'écrivain Nizan » ? Sartre qui dans Qu'est-ce que la littérature ? a élaboré la théorie de la littérature

1. Depuis la première édition de ce livre, quatre ouvrages ont été consacrés à ces relations : Annie Cohen-Solal, *Paul Nizan, communiste impossible*, Grasset, Paris, 1980 ; Pascal Ory, *Nizan, destin d'un révolté*, Ramsay, Paris, 1980 ; James Steel, *Paul Nizan, un révolutionnaire conformiste ?*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1987 ; Henriette Nizan, *Libres mémoires*, Laffont, Paris, 1989.

engagée réduit celle-ci à la prose déterminée par la signification, tandis que la poésie, comme la musique et la peinture, restent libres, pour ainsi dire, parce qu'elles se consacrent plutôt à un travail sur le matériau qu'à la transmission des significations. Mais le travail sur le matériau a sa propre signification, tandis que toute prose, s'il s'agit d'œuvre d'art, est loin de ne véhiculer que des significations désignables en tant que telles : chez Sartre même, avant qu'il ne soit atteint par le politique, La Nausée a pour horizon l'en-soi de l'œuvre absolue.

Mais cette exigence de Sartre, formulée après coup, vient d'un constat sur les écrits des années trente, qui sont souvent eux-mêmes des avatars du roman. Depuis ses débuts, le roman, comme genre, implique dans sa forme un élément de désenchantement, de « prose », métamorphosé par la réflexion, qui finit quasiment par supplanter la fiction dans les grands romans que sont A la recherche du temps perdu et L'Homme sans qualités, comme moment ultime de la tradition romanesque européenne arrivée à la conscience de soi. Si on considère les grands noms de la littérature romanesque du x^v siècle, Proust, Joyce, Musil, en y ajoutant Mann et Broch (Kafka restant à part), ils sont tous nés avant 1900 et le monde de leurs écrits est, en général, un passé, celui d'avant la guerre de 14. Le « roman » qui naîtra après la Seconde Guerre mondiale, qu'il s'agisse de Beckett, de Duras ou du Nouveau roman, comme l'indique ce nom, n'aura plus rien de commun avec la tradition ancienne et cherchera à inventer une nouvelle écriture. Pendant les années de la déflagration, entre la fin de la Première et celle de la Seconde Guerre mondiale, on assiste, plutôt qu'à une nouvelle naissance, à une désagrégation du monde et du roman ancien. Avant que la littérature et l'art n'apparaissent, de nouveau, comme le domaine de l'impossible et de l'absolu, pour les écrivains atteints par la violence de l'histoire, « jetés dans le monde » de la dérégulation, et tendus vers ce qu'ils appellent tous, sous l'effet de l'idéologie combattante de la Première Guerre mondiale, « l'action et la fraternité virile », toute autre forme de littérature visant autre chose ressemblerait trop à une évasion hors du champ de bataille, une fuite devant les urgences, un herbier ou un « ouvrage de dame ».

Lorsqu'en absence de révolution, après le Front populaire, Nizan découvrira de nouveau la littérature, il dira que l'époque est trop instable pour qu'on puisse écrire des romans à l'ancienne manière, et qu'il faut affronter l'actuel. On pourrait lui répliquer que c'est ce qui a toujours été fait par toutes les œuvres. Mais l'actuel des années trente se passait au niveau des événements politiques, au jour le jour, dont dépendait, croyait-on, le destin de l'humanité et du monde. Cette actualité avait également atteint la philosophie, qui avait perdu

ses anciens objets théoriques, désignés comme des idoles de la raison, mises à mal dans la guerre et la crise, pour se donner comme horizon l'existence et le concret. Entre une littérature au ras de l'actualité, happée pour ainsi dire par la réflexion historico-politique et pouvant se transformer en pamphlet ou en essai, et une philosophie qui, dans ses descriptions concrètes, s'approche de la littérature, la frontière devient indistincte pour Sartre, pour Nizan, aussi bien que pour d'autres. Beaucoup, qu'ils soient ou non engagés, ce qui ne veut pas dire hors d'atteinte de l'actuel, ne pourront plus écrire de fiction : Sartre, ou bien Malraux.

La signification, la réflexion en vue de l'action, définissent certains écrits des années trente, dont les livres de Paul Nizan. Il serait tout aussi erroné de prendre ces livres pour le témoignage ou l'activité d'un militant que de les considérer comme de la littérature. Il s'agit d'un mixte qui en définit les limites. Parce que pour Nizan, l'effondrement du monde avec la Première Guerre mondiale, et l'angoisse qui en a résulté, ne pouvait plus s'apaiser avec l'art pour l'art et la littérature, l'art et la littérature ont cessé d'être, pour lui, des finalités sans fin. Nizan cherche à utiliser le langage comme une arme, avec des phrases qui portent, courtes, précises, au rythme haletant marqué par l'angoisse, d'où elles naissent, tendues vers le but extérieur à atteindre : une sorte de lyrisme noir et amer, chargé de réflexion, éclairé par la volonté de comprendre, de dénoncer, de combattre.

Les livres de Nizan, qu'il s'agisse de polémique, de philosophie ou de fiction, sont liés à l'expérience immédiate. Ce sont des tentatives d'ordres différents pour porter une expérience historique au niveau de la connaissance. C'est cela l'écriture de Nizan : elle est médiation entre l'expérience et la tentative d'en découvrir la signification en la pensant. Or c'est par là, en tant qu'elle reste simplement médiation, que l'œuvre de Nizan ne vise pas la finalité sans fin de la forme. Etre un créateur, en art ou en littérature, c'est avant tout penser le matériau : poser et résoudre des problèmes d'idées au niveau du matériau, ainsi le firent, dans des sens opposés, Eisenstein ou Brecht qui étaient autrement déterminés par le politique que ne l'était Nizan. Sauf un peu dans La Conspiration, la littérature n'est jamais considérée par Nizan comme un « malgré tout », une fin. Envisager son œuvre d'un point de vue strictement littéraire — tandis qu'il s'agit d'éclaircissement de contenu —, ce serait perdre sa spécificité et réduire immédiatement Nizan au niveau d'un petit maître de province, tandis que c'est en tant que médiation entre une expérience historique et sa connaissance que ses écrits ont eu et continuent d'avoir une signification et un impact.

Depuis la première édition de ce livre beaucoup de choses ont changé — l'effacement de la figure de l'intellectuel, la désuétude du « marxisme », la décomposition du système communiste. Bien que tout cela n'impose aucune transformation interne au contenu de ce livre, ces changements ne peuvent être passés sous silence, dans un contexte où il s'agit de l'intellectuel et du politique, non pas de l'évocation historique d'un cas, mais des problèmes qui y étaient en jeu.

Aborder directement ces questions ici impliquerait de redire ce qui avait été déjà traité dans le livre. Pour éviter les détours et les répétitions, on laissera ces questions en suspens, pour y revenir longuement, à la fin ².

Paris, décembre 1989

2. En dehors de cette Préface à la nouvelle édition, du chapitre final, de la Préface aux traductions italienne et japonaise, de quelques notes et de très rares corrections stylistiques, la nouvelle édition est conforme à celle publiée en 1980 aux éditions Le Sycomore. On a ajouté également aux titres des chapitres, qui se contentaient d'énumérer ceux des ouvrages de Nizan, des titres plus explicites permettant de voir immédiatement les problèmes et leurs enjeux.

LITTÉRATURE, PHILOSOPHIE ET POLITIQUE ENTRE LES DEUX GUERRES

Préface aux traductions italienne et japonaise

I

Au début des années soixante, un texte retentissant de Sartre nous proposait Nizan comme modèle : il a été déterminant pour la vie de toute une génération à travers le monde. Au moment où cette période s'éloigne, nous devons nous interroger sur ce qui nous avait portés vers Nizan : passer du mythe à l'histoire. Sans nostalgie ni haine. Lire Nizan non pas pour brosser un nouveau portrait légendaire, haut en couleur, et conforme à la mode d'aujourd'hui, d'un dissident et martyr, mais comme l'une des figures révélatrices d'une histoire qui nous détermine, comme le lieu de rencontre d'un ensemble de problèmes qui nous concernent.

II

*Il faudra commencer par changer de perspective par rapport à Sartre. « Il existe une grandeur qui consiste à dire oui. » « L'adhésion est une affirmation de l'homme. » Ces proclamations répétées de Nizan ne correspondent pas tout à fait à l'image que Sartre nous avait donnée de son ami : l'homme négatif, démoralisateur, démystificateur. Sartre avait refusé de préfacier *Les Chiens de garde*, où Nizan affirme la nécessité de l'adhésion, il avait préféré présenter au public Aden Arabie. On verra que, à cette époque, ce livre — Nizan, l'écrivain enragé — était plus près des positions philosophiques et politiques de Sartre. Lire Nizan, c'est s'interroger, en filigrane, sur le chemin qui conduit Sartre à Aden Arabie, sur la route qui mène de*

« l'art pour l'art » de La Nausée à la critique de l'art absolu ; autrement dit, à se demander comment le maître de l'écriture moderne, Flaubert, devient « l'idiot de la famille » : le déclin de l'art pour l'art et le temps des engagements.

Nizan a-t-il été un homme de refus ou un homme d'adhésion ? Ou bien les deux à la fois ? Une affirmation qui procède d'une rupture peut-elle devenir une affirmation simple, première, non médiatisée par le négatif ? Ne serait-ce pas cette contradiction qui a obligé Nizan à écrire ? Car nous avons connu Nizan par ses livres. Bien qu'il ait affirmé son exigence d'adhésion contre les mots, bien qu'il se soit voulu un homme d'action, il en est venu à écrire. Sartre écrivait pour se délivrer de la nausée (La Nausée), Nizan pour lutter contre la peur (Aden Arabie). Quelle est, quelles sont les fonctions de l'écriture chez Nizan ? Car la distance est grande entre Aden Arabie et La Conspiration. « Un communiste peut-il écrire un roman ? », demandait Sartre, en 1938, à propos de La Conspiration. Cette question n'apparaît étrange que si l'on ignore la relation, reconnue par tous les théoriciens du roman, entre la forme romanesque et l'absence, le négatif. Alors, quel est le rapport entre « communisme et littérature » ? Comment le refus de la littérature proclamé, au début, par Nizan se métamorphose, à la fin, sinon en une littérature de refus, au moins en une littérature problématique ? La structure chronologique du livre qu'on va lire vise à redécouvrir les étapes archéologiques de la genèse d'un roman, elle voudrait reconstituer le mouvement qui produit ce regard rétrospectif que La Conspiration pose sur Aden Arabie.

Ce n'est pas une question d'ordre biographique : « le déballage biographique », comme forme dominante de la pseudo-culture d'aujourd'hui, a remplacé le genre « vie et œuvre », puisque les œuvres, prétend-on, n'intéressent plus le public, qui veut en savoir plus et y participer. Le « biographisme » dépouille les hommes de la signification de leur existence, en réduisant celle-ci à un ensemble plus ou moins séduisant de faits singuliers. Il prive les œuvres de leur distance, c'est-à-dire de leur potentiel critique. Ce n'est pas non plus un problème de politologie concernant les relations de Nizan au Parti communiste français. Paul Nizan n'était pas simplement un militant politique qui aurait écrit aussi quelques livres. C'est un intellectuel qui est devenu militant parce qu'il pensait que tel était désormais le rôle d'un « intellectuel ». C'est à ce titre, dans le rapport entre « sa figure mythique et son temps », comme une sorte d'archétype de la crise des fonctions de l'intellectuel que Nizan nous intéresse encore aujourd'hui.

Ainsi, bien que ce livre soit d'abord une lecture de Nizan — la première dans son genre, parce que le « destin » de Nizan a occulté

son œuvre — il ne s'agit pas de faire de Nizan ce qu'il n'était pas, et ne voulait pas être : un écrivain. Plus que toute autre, l'œuvre de Nizan resterait opaque à une lecture immanente. Il faut donc traiter Nizan en interlocuteur et comme horizon théorique : élaborer, réfléchir, les questions implicites à chacun de ses écrits. Une lecture dialectique du texte et du contexte, au sein d'une constellation mouvante, littéraire, philosophique et politique, découvrira dans l'œuvre de Nizan une tentative d'élucidation continue des questions pressantes qui l'ont traversé et une compréhension du processus qui a fait de l'engagement un destin historique.

III

Cette exigence d'adhésion, d'affirmation, nous gêne aujourd'hui, parce que la force des choses nous a appris de nouveau les vertus de la pensée négative. Elle est essentielle, cependant, pour comprendre ce siècle dont nous faisons partie. Depuis 1914, dit Nizan, toute vie est publique : « La vie privée a cessé d'être possible au même titre que la pensée privée qui mesurait le monde d'un seul homme. » Proust était déjà une tentative de remémoration de ce monde qui a disparu avec la Première Guerre mondiale. L'ancienne société bourgeoise s'est effondrée devant le capital monopoliste et impérialiste. L'ancien capitalisme libéral supposait une autonomie relative des différentes sphères sociales, déterminées en dernière instance par l'économie : « L'Art pour l'art » répond, disait Hermann Broch, au « Business is business ». Cette autonomie s'est brisée. Le manifeste des intellectuels, qui consacra le mot au moment de l'affaire Dreyfus, marque la fin de « l'homme de lettres », insiste sur la nécessité de l'intervention politique, et devance de quelques années la mise en crise de la représentation. Les nouvelles formes du capital menacent directement et les classes moyennes, dont l'existence se passe pour une bonne partie au niveau des représentations idéologiques, et les intellectuels qui produisent celles-ci. Les intellectuels découvrent en même temps les risques de fonctionnarisation, ou de prolétarianisation, et l'absence de fondement justifiant leur pratique. Ils ne sont plus inscrits dans une histoire et ce qui soutenait les croyances des générations précédentes, et l'autonomie relative de leurs existences, a été emporté par la guerre, ou rejeté comme arrière-monde. De tout côté s'élève une même exigence urgente de « concret », dont les intellectuels vont être, de manière différente, les fonctionnaires. Les intellectuels étaient des idéologues sans en être toujours conscients, ils vont le devenir consciemment ; l'idéologie sera ce qu'elle a toujours été : l'adhésion à,

et la justification de, l'existant. Ils se voudront « idéologues ». Se trouvant « jetés dans le monde », en butte à la nécessité de prendre parti, d'adhérer, les intellectuels-idéologues sont conduits à accepter ce qui existe, même des projets politiques qu'ils n'ont pas élaborés. Rien d'étonnant, alors, s'ils finissent par se retrouver en porte-à-faux.

Lukács avait vu, très tôt, que la crise qui avait atteint les intellectuels n'était que l'un des aspects de la crise générale. Les intellectuels, avait-il fait remarquer dans Le Problème de l'organisation des intellectuels, ne constituent pas une classe autonome et ne peuvent pas former d'organisation : ils adhèrent individuellement à des organisations qui existent. Ni la crise des fonctions de l'intellectuel, ni l'exigence d'adhésion, de choix, de décision ne déterminent la tendance politique : ce sont des possibilités vides qui reçoivent, selon les cas, des contenus politiques différents. En rejetant la question de la vérité comme une abstraction dépourvue de sens, les idéologues soumettent le problème du sens à la décision, au combat. Comme la petite bourgeoisie, l'intelligentsia se tourne vers les autres classes hégémoniques de la société. Beaucoup hésitent entre la gauche et la droite. Nizan lui-même oscille un moment d'un côté et de l'autre. Il y a très peu d'écrivains français doués, comme Nizan, de sensibilité historique, capables de comprendre ce qui était spécifique à leur temps. Céline, certes. Mais il n'en comprenait pas véritablement l'historicité, c'est pourquoi Céline a sombré dans les réactions paranoïaques habituelles de la petite bourgeoisie acculée à la déroute et la mort : l'antisémitisme et le fascisme. Nizan connaissait cela, ses crises sont réelles, ses écrits sont une recherche ininterrompue d'élucidation et de compréhension. Le prix en sera tout simplement la littérature et ses formes héritées du passé qui, étant devenues inactuelles, touchent à la fausse conscience. Dans ses écrits, Nizan tente de se démarquer de l'intellectuel de droite qu'il aurait pu devenir : ce double qui vient à sa rencontre, comme le résultat du changement que l'aventure d'Aden Arabie a produit en lui : ils auraient pu me perdre, j'aurais pu devenir un traître, comme Antoine Bloyé, Lange, Pluinage... L'intellectuel en crise, en butte à la nécessité d'adhérer, n'est pas, comme les intellectuels révolutionnaires des générations précédentes, arrivé à l'idée de la révolution par un développement de la pensée et par une compréhension du monde : c'est l'effondrement de la pensée et du monde, c'est l'angoisse et la violence du quotidien, qui le somment d'adhérer au « concret » sous peine d'être aspiré par le néant. Il doit prendre parti dans un combat — tout le laisse croire avant le Front populaire et avant le pacte germano-soviétique — qui va mettre face à face fascisme et communisme. De là l'importance de la « guerre civile » et non de l'idée

de révolution. La « guerre civile » devient chez Nizan une sorte de jugement de Dieu, qui sépare le soi de son double et qui permet au peuple de reconnaître enfin les siens en donnant un contenu concret à leurs adhésions.

IV

Evoquant dans son journal le changement qu'il y a eu dans le monde, Musil qualifiait l'avant-guerre (1914-18) d'époque qui ne connaissait pas la mort. La mort, dira Nizan, c'est l'azote que chacun respire. L'individu, l'entrepreneur et le propriétaire, maître de son destin, « le sujet cause de soi », qui pendant plusieurs siècles avait dominé la vie et la pensée en Occident, a perdu sa fonction dominante avec le capitalisme libéral. La dérégulation, l'angoisse, la finitude, l'échec et la mort seront les thèmes de l'existentialisme : la pensée de l'individualité en crise et en instance de disparition, comme l'a montré Lucien Goldmann dans ses travaux sur le premier Lukács, Heidegger et Malraux. A la mort, on oppose l'exigence du concret : l'être-pour-la-mort, la décision-résolue, l'action héroïque seront les marques d'une existence authentique : dans La Métaphysique de la tragédie, dans Sein und Zeit, et en France, chez Malraux, chez Nizan. Mais un clivage se produira entre une compréhension ontologique de la dérégulation, développée par Heidegger, et une explication économique et social-historique de la réification, chez Lukács.

Paul Nizan, dont toute l'œuvre est dominée par la perspective de l'être-pour-la-mort et de l'action héroïque, polémique avec Heidegger, qu'il a été l'un des premiers à lire en France. Aden Arabie et Antoine Bloyé sont des essais d'interprétation des causes historiques de la dérégulation et de l'angoisse : ce sont les premières tentatives de « l'existentialisme marxiste ». Selon Nizan, les différences d'interprétation, ontologique ou social-historique, déterminent les différences de position politique : l'opposition fascisme-communisme. Le Cheval de Troie sera donc la conclusion logique de Aden Arabie et de Antoine Bloyé. Paul Nizan n'est donc pas simplement un adepte de l'action directe, un sorélien, qui aurait appris l'adhésion jusqu'à se réclamer de Staline ; il n'a pas été seulement, comme beaucoup de ses contemporains, plein d'enthousiasme révolutionnaire au début des années trente et atteint par la désillusion après le Front populaire et la guerre d'Espagne : c'est aussi l'un des meilleurs interprètes historico-philosophiques de son temps.

Dès son voyage à Aden, Nizan fait l'expérience d'un rétrécissement du monde. Même l'Orient des fables, où l'Europe avait projeté ses rêves, a disparu : le capital a fini par modeler un monde à son image, avec la présence, partout, de l'économique dans le sens capitaliste du mot. C'est cette présence de l'économique qui a rendu l'activité esthétique difficile, sinon impossible. Jusqu'à la fin des années vingt, les avant-gardes artistiques avaient cru possibles et suffisantes la destruction des systèmes de représentation et l'alliance externe avec la politique. Dans la première esthétique moderne, La Théorie du roman, Lukács soutenait que pour que les œuvres soient possibles elles doivent désormais mettre en lumière, d'une manière critique, l'impossibilité de réaliser leur objet nécessaire et le néant interne du seul possible, et introduire ainsi dans l'univers des formes l'incohérence structurelle du monde. Or la pression économique et politique met fin à cette « possibilité du possible » et entraîne directement les théoriciens, les artistes et les écrivains dans la politique.

Dans Histoire et conscience de classe, Lukács parlait de l'importance de la sphère esthétique dans le mode de vie et de la pensée bourgeoise depuis le XVIII^e siècle : un mode de vie déterminé par les lois objectives de l'économie exigeait à côté « l'activité désintéressée » (Kant), « l'éducation esthétique, le jeu » (Schiller) qui rendent l'homme humain ; les catégories de l'entendement, développées par l'extension de la réification, avaient besoin du complément de la pensée esthétique, dès Kant, comme lieu de dépassement de leurs antinomies¹. Le Jeune Hegel insistera sur l'importance de l'esthétique et de l'économie politique pour la formation de la pensée dialectique. Cette relation se retrouve d'ailleurs et dans Les Manuscrits de 1844, où Marx oppose l'activité véritable, sur le modèle de la production esthétique, à l'activité qui a pour but la reproduction de l'existence, et à la fin de L'Introduction à la critique de l'économie politique, où l'art apparaît comme une dimension autre, chargée de nostalgie, avant l'entrée dans le règne de la nécessité économique. Le lien et l'antagonisme entre l'art et l'économie politique — qui engendre le lien interne de l'esthétique et du marxisme — est constitué par l'existence d'une société divisée en elle-même : entre une réalité réifiée et un projet utopique. Vers la fin du siècle dernier, c'est un monde sans esprit qui a métamorphosé cette dimension utopique en une « religion

1. Y. Ishaghpour, « Avant-Propos » in Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger*, Denoël-Gonthier Médiations, Paris, 1973.

de l'art ». La destruction de la représentation, perçue comme destruction de l'esthétique, visait donc à la fois la fonction culinaire de l'art et son complément, cette nouvelle religiosité. L'histoire réelle tendait au démantèlement des sphères particulières, mais les artistes voulaient également libérer l'art de cet ailleurs où l'on cherchait à le confiner². C'est pourquoi la révolution esthétique devait se lier à la révolution sociale pour que soient libérés l'art, la société et leur opposition. Mais déjà, dans Histoire et conscience de classe, et s'éloignant de La Théorie du roman, Lukács affirmait que le développement de la réification avait rendu toute activité impossible : il ne restait plus donc que l'activité politique. Dans la situation de crise effroyable des années trente, la politique va s'imposer à chacun comme l'unique horizon de vie. Et même rapidement l'espoir d'une transformation, d'une action politique, échoue. En l'absence de révolution, contre la toute-puissance du monde, c'est de nouveau l'esthétique qui se trouve restaurée, non pas cette esthétique négatrice et moderne qui tendait à l'affirmation de l'activité, mais les formes plus anciennes, traditionnelles, humanistes. Ici encore l'évolution de Lukács est la plus significative : revenant en deçà des perspectives politiques, qualifiées d'apocalyptiques, d'Histoire et conscience de classe, et même de la modernité de La Théorie du roman, Lukács va se consacrer à l'esthétique de la mimesis et à la défense de la fonction que Kant et Schiller reconnaissaient à l'art.

Nizan commence à écrire lorsque l'avant-garde des années vingt s'est déjà essoufflée, que, malgré les apparences, la période révolutionnaire est en déclin, quand les questions de forme doivent céder devant l'urgence des contenus politiques : ce qu'on a appelé « les réalismes » des années trente. Mais lui aussi débute avec une « sortie » de la littérature, et finit, après le Front populaire, par une restauration, en faisant une entrée à reculons dans les lettres. Mais comme le néo-kantisme avait été détruit par la crise historique, le roman, la forme littéraire par excellence de l'époque bourgeoise, avait aussi perdu de sa force. L'œuvre de Nizan se situe donc, avec beaucoup d'autres productions romanesques de ce siècle, dans cette longue agonie du roman, qui commence après Proust, chez qui les présupposés esthétiques de cette forme parviennent, en se manifestant, à créer une très grande œuvre, et va jusqu'au discours réflexif de L'Idiot de la famille, où Sartre rend explicite les conditions historico-sociales et politiques de la production de la forme romanesque.

2. Y. Ishaghpour, « La mise en crise de la représentation » in *D'une image à l'autre*, Denoël-Gonthier Médiations, Paris, 1982.

Telle est la constellation des problèmes économiques et sociaux, philosophiques et littéraires dont l'œuvre de Nizan fait partie et elle ne peut prendre tout son sens que par une lecture extrêmement médiatisée, et en relation avec le contexte politique : classe-contre-classe, Front populaire, pacte germano-soviétique, et surtout la grande crise et la guerre.

Paris, juin 1982

AVANT-PROPOS ¹

« Il y a présentement ce qu'on appelle une crise dans le monde. C'est comme un de ces grands événements épidémiques qui survenaient au Moyen Age et qui traversaient les pays. Et tous les hommes connaissaient la peur. Cette crise est arrivée au moment même où le monde se sentait de nouveau prospère et confiant, sans avoir été présagée par ces comètes en forme de flamme ou d'épée que savaient voir les astrologues. Il n'y a pas eu de signes ni d'énonciations au milieu de la nature : cet événement ne concerne que les hommes, leurs machines, leurs marchandises, leurs monnaies, leurs Etats et leurs idées. Nous sommes arrivés au temps où les hommes sont définitivement seuls entre eux sur la terre, et les signes naturels ne se forment plus pour les avertir comme au temps de la mort de César.

[...] Les penseurs, les politiques, les professeurs d'économie, les diplomates, les banquiers, et ceux que les flatteurs nomment capitaines d'industrie s'assemblent et ils découvrent que tout ne va pas dans le monde comme le voudrait l'ordre des nations et comme l'exige le profit. A la place longtemps assurée de l'ordre, à la place de ce repos où respirent également les sociétés et les personnes, ils s'aperçoivent de l'entrée du désordre, de l'arrivée des catastrophes. Cette anarchie visible est une inquiétude pour leur avenir et un scandale au regard de leur raison.

Les stocks de marchandises restent entassés dans les coins comme des tas de cailloux. On jette les sacs de café à la mer. Le blé flambe

1. Paul Nizan, « Défense de l'homme » in *Les Chiens de garde*, 1932, Ed. Maspero, Paris, 1960, pp. 115-117.

dans le foyer des chaudières. Les élévateurs du Pool canadien se dressent aussi vainement que les pyramides de Gizeh. Les prix du bushel de grain tombent comme des pierres. Des groupes de chômeurs traînent le long de Michigan Avenue. Des bandes de fermiers ruinés montent au pillage des magasins de comestibles dans les petites villes endormies du Middle West. La police charge les sans-travail de Tokyo. La police attend avec des mitrailleuses et des gaz les grévistes noirs de Pennsylvanie. Des équipes armées se fusillent à l'angle des rues allemandes. L'or se gonfle comme les humeurs d'un abcès dans les réservoirs américains et français. Les gardes mobiles cabrent leurs chevaux devant les barricades des Longues Haies. Les policiers entassent dans leurs camions les chômeurs qui assombrissaient l'esplanade des Invalides. Les banques s'effondrent comme des quilles. Les foules de l'Inde trouvent à redire à la puissance de l'Empire et aux matraques de ses policiers. Les paysans de l'Andalousie tiennent la terre sous le feu des avions socialistes. Des milliers d'hommes se battent à Glasgow. Les marins de la flotte de l'Atlantique chantent le Drapeau rouge. Il y a des promesses de révolte sur plusieurs points inquiétants de la terre. Les foules annamites endureront-elles longtemps les assassins payés par la Démocratie ? Des conciliabules inutiles se tiennent entre les envoyés des nations. Les obus japonais incendient les villages chinois. Quelques-uns commencent à trouver séduisant le visage de la guerre. Les fabricants d'armes prennent des commandes... »

1
DÉCLIN DE L'ART POUR L'ART

I

« L'homme n'est rien, l'œuvre tout » : cet impératif catégorique avait régi la vie des grands écrivains bourgeois après le romantisme. Vivre ne nous regarde pas, avait dit Flaubert, la vie doit être considérée comme un moyen, rien de plus. Un seul principe règle la vie de l'Artiste : tout sacrifier à l'Art. Mais rien ne justifie cette passion. Il faut aimer l'Art pour lui-même ; autrement le moindre métier vaut mieux. Pourtant les métiers ont perdu le sens esthétique et ascétique, le travail le sens de probité, qu'ils avaient eus du temps où « bourgeoisie » ne signifiait pas encore personnification du capital, l'époque où le bourgeois honni ne dominait pas en maître. L'Art est le dernier des métiers artisanaux, mais plus rien ne le justifie, ce n'est plus une action de grâce, une réaffirmation de la communauté : l'Art au bout du compte n'est peut-être pas plus sérieux que le jeu de quilles, dit Flaubert, tout n'est peut-être qu'une immense blague. C'est la contradiction, le jeu de qui perd gagne, la mystique négative des anachorètes modernes, la seule qui corresponde à son heure historique, et d'autant plus exigeante d'être née après la mort de Dieu ¹.

L'avènement de la société bourgeoise a remplacé la totalité par la passion utilitaire, le calcul et l'analyse ; la foi par la convention. On présente encore l'homme comme la fin absolue, mais il n'est tel, contrairement à la « réussite » qui justifie l'existence du philistin, que tant qu'il demeure irréalisé, pour autant qu'il échoue : réussir ce serait s'enliser dans une collectivité utilitaire. C'est parce qu'il échoue

1. Gustave Flaubert, *Préface à la vie d'écrivain*, Le Seuil, Paris, 1963. Georges Lukács, « L'esprit bourgeois et l'art pour l'art », *L'Âme et les Formes*, Callimard, Paris, 1974. *La Théorie du roman*, Denoël, Paris, 1963.

que l'homme a un sens : il est le remords d'un monde inessentiel ². L'homme qui échoue est autre que le philistin, et l'artiste autre que l'homme : il oppose l'autonomie absolue de l'Art, qui lui donne son contenu, aux passions utilitaires. L'Art absolu exprime le point de vue de l'Absolu sur le monde : l'absolu de la négation ³. La littérature qui ne sort pas de son cercle s'approprie les choses vivantes pour les fixer, pour les tuer dans un monde écrit ⁴. Son but c'est la réduction au néant du monde comme totalité en tant que condition d'établissement de la totalité ; l'absence radicale comme unique forme possible de la présence.

L'Art absolu est l'envers, la condamnation de toute entreprise pratique visant un objectif quelconque dans une société donnée. Ce n'est pas une activité intra-mondaine. On entre en littérature comme on entrait en religion ; et encore, les prêtres prétendaient sauver l'homme, l'Art absolu leur prouve qu'ils sont damnés, eux et leur monde, pour toute l'éternité : le salut n'advient que par et dans l'écriture. Mais qui justifie ce messianisme, cette orgueilleuse solitude de l'Artiste ? Puisque Dieu est mort, que l'écrivain refuse toute valeur d'usage à son écrit, le travail seul devient sa propre justification ⁵ : le travail régulier, artisanal, dans la solitude et l'effort, qui fut la prière, l'acte de contrition du « bourgeois » (Weber). Les tenants de l'Art absolu sont les forçats de l'impératif catégorique, chez eux, comme dans la tragédie, le devoir-être, l'œuvre, tue la vie : « Il s'agit d'un ascétisme, d'un renoncement à tout l'éclat de la vie, afin que ce dernier puisse être sauvé quelque part, autre part, dans l'au-delà que constitue l'œuvre. Le style de la vie bourgeoise consiste donc ici en un travail forcé et un odieux esclavage, en une contrainte à l'endroit de laquelle se cabrent tous les instincts de la vie et à laquelle ils ne peuvent être assujettis qu'avec l'énergie la plus cruelle, afin peut-être que la force extatique de ce combat enfante cette élévation à l'extrême qui est nécessaire au travail (...). Cet esprit bourgeois constitue dès lors la cravache qui pousse le négateur de la vie au travail permanent. Cette forme bourgeoise n'est qu'un masque derrière lequel se dissimule la sauvage et stérile souffrance d'une vie ratée, anéantie, la souffrance vitale du romantique arrivé trop tard » ⁶. « Farceurs ! farceurs ! et triples saltimbanques ! Avoir cru à la réalité de la poésie, dans la vie, à la beauté plastique des passions, j'en porte la marque au

2. Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Gallimard, Paris, 1948.

3. Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille*, Tome 3, Gallimard, Paris, 1972.

4. Marthe Robert, *Sur le papier*, Grasset, Paris, 1967.

5. Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture*, Le Seuil, Paris, 1953.

6. Georges Lukács, « L'esprit bourgeois et l'art pour l'art », *op. cit.*, p. 98.

cou, la main brûlée », disait Flaubert contre les romantiques. Le travail guérit de la vie. « L'œuvre », le zèle, les privations auto-punitives et les conduites d'échec, portent la victime à un plus haut potentiel du sacré : la parfaite inhumanité. Bourgeois antibourgeois, des insatisfaits s'épuisent à condamner le monde sans pouvoir s'en sortir ⁷.

Lucien Goldmann avait eu l'intuition que la forme spécifique créée dans cette situation, le roman dont Lukács a été le premier à faire la théorie, correspondait à l'existence de tous ceux — les « créateurs » — qui à l'intérieur de la société bourgeoise, dominée par la valeur d'échange et la réification, visent la réalisation de valeurs qualitatives, l'homme, l'œuvre et l'objet, et ne rencontrent que l'utile selon l'homme-économique, la valeur d'échange et la quantité ⁸. *L'Idiot de la famille* a montré qu'il s'agit de la petite bourgeoisie des « capables » que l'Art absolu tente d'élever au-dessus du grand capital comme l'aristocratie de l'universel, c'est-à-dire du non-être ⁹.

Le développement historique transformera les « capacités ». Ceux qui viennent, comme leurs prédécesseurs du XIX^e siècle, des couches aisées de la moyenne bourgeoisie seront métamorphosés en technocrates destinés au pouvoir. Les autres, ceux qui s'adonnaient aux tâches subalternes, étaient fiers de leurs « humanités », seront déclassés, ils perdront leur pouvoir et se verront réduits au rôle du « chien de garde de la bourgeoisie » ¹⁰. Dans un cas comme dans l'autre, il ne sera plus possible, contre l'univers du calcul, mais comme son complément, de se sauver et de sauver le monde avec l'art absolu : « ...Mon corps désœuvré, mes instincts ne s'accommodent pas de calculs, de l'art pour l'art » écrit Nizan dans *Aden Arabie* ¹¹.

7. Sartre, *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*

8. Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris, 1964.

9. Sartre, *L'Idiot de la famille*, *op. cit.*, p. 150.

10. Certains se contenteront, pour un temps, entre les deux guerres, de leur éducation et de leur existence de fonctionnaires, de leur morale et de leur mariage bourgeois, de leur amour du métier et du travail accompli avec probité. Ils tâcheront de vivre avec honnêteté et modestement dans la société capitaliste. Voir Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* Mais l'éthique du travail ne produit plus de grandes œuvres et ces écrivains sont sans importance historique. C'est parmi eux que Nizan aurait pu se retrouver, c'est parmi eux que se situe son ami Chamson. Mais Nizan a été profondément atteint par la crise, il a été emporté par le mouvement qui a opposé à l'ascétisme du travail la génialité surréaliste et l'exigence héroïco-tragique de l'action.

11. Paul Nizan, *Aden Arabie*, Maspero, Paris, 1960, p. 152.

II

Les premiers serviteurs de l'Idéal, les anachorètes de l'Art absolu, opposaient « la noblesse de l'esprit » à son frère, le bourgeois mal dégrossi. Entre-temps la bourgeoisie s'enrichit, devient distinguée, elle apprend des manières, elle possède, elle n'économise plus et sait dépenser, elle établit avec le monde un rapport de jouissance. Rien ne distingue plus le bourgeois rentier et l'aristocratie du faubourg St-Germain, sauf précisément qu'à travers l'une, l'autre disparaît : ils ont avec les choses non pas un rapport utilitaire, mais un rapport poétique ¹². A mesure que l'ancienne aristocratie perd de sa substance, elle devient comme les objets un être esthétique. Chez Proust, avant d'être décrit, le monde est chargé d'intériorité grâce à cette relation de l'espoir à la mémoire que Lukács, à la même époque, désigne comme la forme du temps spécifique au roman. C'est un monde d'hédonisme et d'esthétisme, où domine la religion de l'Art et où le dandysme peut être racheté par l'Art, réalisé dans un livre, où apparaît clairement le seul but qui mérite qu'on vive pour lui : le désir de l'œuvre, comme le seul accès possible à la Réalité. Ici, l'Art absolu est arrivé au moment où, dans la théorie et la pratique, sa vérité et la vérité de sa forme spécifique, le roman, peuvent s'énoncer. On y voit explicitement que l'Art absolu, le rachat de la vie par l'œuvre, suppose l'existence du rentier, l'immortalité de l'individu et celle de l'œuvre.

Mais les hommes et les œuvres sortent de la déflagration de la grande guerre avec la conscience d'être mortels. La guerre touchera en profondeur les classes moyennes, et sa situation sociale, pas plus que son angoisse interne, née de la crise, ne permettront à Nizan de poser longtemps au mondain dandy et royaliste, comme il l'a essayé.

III

Pendant la guerre « c'est la raison, la foi, la poésie, la science, toutes les forces de l'esprit qui sont enrégimentées, et se mettent, dans chaque État, à la suite des armées » (Romain Rolland).

IV

C'est pourquoi la raison, la foi, la poésie, l'art, la science, toutes les forces de l'esprit comme les institutions vont devenir suspects. Des millions d'hommes ont été détruits par la première guerre du matériel

12. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?*, op. cit.

et la « civilisation » a découvert qu'elle était mortelle. Que chaque homme crie, il y a un grand travail destructif, négatif, à accomplir : Dada veut accélérer la décomposition de tout ce qui flanche. Par la confusion, le rire, l'insulte, le non-sens, l'agression. Préparons le grand spectacle du désastre, l'incendie, la décomposition. « Dada attire l'attention du monde entier sur la présence constante de la mort parmi nous. » Les idées sont des mensonges, les moralistes battent la mesure pour faire danser les catégories, les mots ne veulent rien dire, le discours a pour but de cacher l'horreur : « ...et si nous montrions le crime pour dire doctement ventilateur... ». On se méfie des idées, des mots, de tous les systèmes de signes. « Le carnaval esthétique » que l'Europe de la Belle Epoque et de l'Art nouveau avaient voulu permanent sera la principale cible de ses héritiers : « L'art est une sottise » (Vaché), « tuer l'art est ce qui me paraît le plus urgent » (Breton à Tzara). Duchamp envoie à l'exposition un urinoir, qu'il intitule « fontaine ». Chacun refuse d'appeler « littérature » ce qu'il écrit, ce qui culminera plus tard dans la phrase célèbre d'Artaud : « toute écriture c'est de la cochonnerie ».

Le surréalisme voudra donner un contenu à l'esprit négateur de Dada : il retrouvera l'idéal romantique de la poésie. Plus d'opposition, comme chez les tenants de l'Art pour l'Art, entre l'œuvre et la vie, le rêve et la réalité, l'individu et la communauté, le sujet et l'objet. Plus d'esprit artisanal, de travail forcé, mais la génialité en tout et partout. La poésie est un art de vivre, elle embrasse toute la vie. Mais la vie a pour le surréalisme le sens de la vie de l'esprit, c'est par les moyens psychiques, le langage et l'image que le surréalisme veut atteindre l'Impossible, le point imaginaire où se confondent le songe et la veille, l'inconscient et la réalité. Au départ rien ne destinait ce mouvement de dilapidation des richesses bourgeoises à l'opposition révolutionnaire : sa liberté d'esprit n'ayant pas été tolérable, le surréalisme s'est fait partisan d'une Révolution radicale dans tous les domaines. « Nés dans les prémices de la tempête, nous attendons la tempête avec son cortège de nuées, de tonnerres et d'éclairs, et nombreux sont ceux d'entre nous — j'écris pour les âmes viriles et extrêmes — qui donnent à ce cataclysme futur et peut-être prochain le nom de la Révolution » (Desnos). Mais la libération de l'imaginaire et la pratique politique quotidienne ne peuvent pas se réconcilier, cela indépendamment même de l'intransigeance des uns et de l'optique bornée des autres ¹³. D'autre part, des groupes successifs de dissidents reprochent au

13. Voir plus loin *Les Chiens de garde*.

mouvement de n'accomplir, au nom d'une poétisation de la vie, qu'une libération de l'imaginaire et de retomber dans la littérature.

V

« Traîneur de sabre, de phrases mal affûtées qui ne coupent qu'un vide biseauté au lieu des têtes que je voudrais voir rouler et recueillir dans mon panier. (...) Peu importe tout ce que tu fais, dis ou écris, puisque toute production intellectuelle n'est que littérature, sottise d'après coup (...). Il faudrait revenir à de grandes bolées d'air qu'on avale d'un seul trait — coup de poing ou coup de couteau... »¹⁴. Mais celui qui parlera de la littérature comme tauromachie ne descend pas du « grenier dans la rue » : Leiris va reprendre à un autre niveau l'héritage proustien, que les autobiographies justificatives sont en train de dégrader complètement. L'époque du déclin de la subjectivité produit de plus en plus de mémorialistes. Leiris choisira d'affronter la mort par l'écriture, pratique qui se généralisera plus tard sous l'influence de Kojève à travers Blanchot.

La mort, qui est la question centrale de toute l'œuvre de Nizan, comme elle est centrale pour l'existentialisme et pour la majorité des écrivains d'entre les deux guerres, sera définie par lui dans *Le Cheval de Troie* comme « le problème » de l'époque : « L'idée de la mort était dans l'air du temps. Les philosophes, les poètes s'en étaient aperçus les premiers, mais elle était comme un gaz essentiel dans l'air que tout le monde respirait, un air irrespirable à cause de tout cet azote de la mort »¹⁵.

VI

Ce sont d'autres écrivains qui descendront du « grenier dans la rue », ceux pour qui la guerre n'aura pas été l'expérience d'un dérèglement de tous les sens, mais l'occasion de découvrir un corps mortel, vulnérable, la peur et le courage physique. Ils n'ont pas tous vécu la guerre, mais ils ont grandi dans un climat de guerre, de peur et d'héroïsme. Qui sont-ils, qui parle à travers eux, quel est le groupe social qui se manifeste en eux, pour reprendre l'expression de Goldmann ? Pas plus que pour les surréalistes, on ne peut répondre :

14. Michel Leiris, *Aurora*, écrit en 1927-28, Gallimard, Paris, 1946.

15. Paul Nizan, *Le Cheval de Troie*, Gallimard, Paris, 1935, p. 135.

la réalité historique est encore trop proche pour qu'on puisse faire « la sociologie de la littérature » d'entre les deux guerres. Tout au plus des tâtonnements, des recherches d'indices. Il ne sera tenté ici que l'esquisse d'une constellation d'événements, d'idées, dont les livres de Nizan font partie. Ce qui est évident, c'est que l'inconscient et le corps sont opposés, par les uns et les autres, à une réalité et à une conscience de plus en plus réifiées.

Drieu La Rochelle parlera de « l'homme sportif », des valeurs charnelles d'adhésion au communisme et au fascisme. Selon les objectifs sociaux, chacun évoquera l'homme du stade, le guerrier, le militant : pour Nizan jusque dans *Le Cheval de Troie*, le militant sera celui qui oppose « les valeurs charnelles d'adhésion » aux abstractions, au manque de courage des bourgeois, quelqu'un qui descend dans la rue pour y donner des coups de poing et des coups de couteau. Ils ont, à des degrés différents, des côtés de journalistes sportifs et d'aventuriers, ils rejettent la littérature, ou prétendent écrire des livres qui auront un effet immédiat. Entre les tenants de l'Art absolu, chez qui l'œuvre tue la vie, et les pratiquants de l'Écriture qui feront du papier le lieu de la présence de la mort, ces écrivains posent l'épreuve de la mort au centre de leur récit.

Lukács avait remarqué qu'il existe dans le roman deux subjectivités : celle du héros qui agit et celle de l'écrivain qui écrit, l'identité qui existe entre eux est d'ordre transcendantal, elle est médiatisée. L'identité apparaît nettement dans Proust, où toute œuvre n'est plus qu'une immense médiation entre soi et soi-même. A partir de là on tend vers le monologue intérieur, ou bien vers l'éclatement de la forme. Ces écrivains en mal d'action veulent sortir de la littérature, briser le cercle de l'œuvre qui était de toute manière brisée par le mouvement historique. Ainsi, entre la vie et l'œuvre s'établit chez eux une relation particulière. Ce n'est pas plus l'opposition de la vie et de l'œuvre que l'identité absolue de tout par la poésie. Ils doivent agir pour pouvoir écrire, ensuite ils écrivent pour donner un sens, justifier ce qu'ils font. Ils récusent la littérature parce qu'elle n'a pas d'effet, ils veulent une écriture qui ne soit pas une manifestation passive à la surface du monde. Ils prétendent bouleverser ainsi l'opposition séculaire du guerrier et du lettré : elle a disparu en effet chez André Malraux. Ils vont dans le monde à la recherche de l'action qui leur permettrait d'éprouver leur âme, ils se cherchent et se rencontrent dans la réalité historique. Ainsi ce qu'ils écrivent est à la fois trop proche d'eux et trop proche des événements. C'est pourquoi on leur reprochera d'en donner une chronique par trop subjective. Ils sont loin de l'ironie, la mystique négative de l'Art absolu : pour agir ils

doivent affirmer. Ils essaient de faire coïncider leur existence, le mouvement de leur récit avec le mouvement de l'histoire et ils veulent révéler le sens de l'histoire par leurs écrits.

C'est que la pression de l'histoire se fait constamment sentir : on va d'une guerre à une autre à travers une crise. Les adeptes de l'Art absolu avaient vécu dans un monde stable. Par la suite, l'histoire prendra une telle allure que beaucoup perdront l'illusion de pouvoir, en tant qu'individu, y intervenir : le plan du papier sera le seul plan de l'existence individuelle ¹⁶. L'époque qui se situe entre les deux guerres est celle de la montée de l'horreur, de la crise économique, de la misère, de la violence, de la déréliction, de la massification, de la dissolution de l'individu : *Le Voyage au bout de la nuit*. C'est celle de la détresse des classes moyennes, de la disparition des professions libérales, d'où viennent les écrivains, détresse à laquelle chacun voudra trouver une cause et un remède. La situation historique pousse à la prise de position politique, à l'engagement : la politique devient le problème central, le contenu explicite de l'œuvre. Le roman classique avait l'individu pour héros, il se meurt avec la société libérale. Des formes éclatées apparaissent, des replis, des tentatives de dépassement lyrico-épique de l'individualisme comme les œuvres de Malraux, des romans à problèmes avec des personnages multiples comme *La Conspiration* : Ce sont des formes de transition, qui doivent chacune inventer leurs lois.

Il existe deux formes romanesques qui constituent des structures relativement unitaires et stables, écrit Lucien Goldmann. Ces deux formes romanesques se trouvent « en liaison intelligible avec l'ensemble de la structure sociale et économique, la première, celle du roman à héros problématique, correspondant à l'économie libérale et liée à la valeur, universellement reconnue et fondée dans la réalité, de toute vie individuelle en tant que telle, et l'autre, le roman à caractère non biographique correspondant aux sociétés dans lesquelles le marché libéral et avec lui l'individualisme sont déjà dépassés (...) entre l'un et l'autre se situe une *période de transition* (...) née du fait que, d'une part la disparition du fondement économique et social de l'individualisme ne permet plus aux écrivains de se contenter du personnage problématique *comme tel* sans le relier à une réalité qui lui est extérieure et que, d'autre part, l'évolution économique, sociale et

16. Sartre fera exception : c'est lui qui avec *La Nausée* s'oppose à tout le mouvement de sortie de la littérature commencé après la première guerre, c'est lui qui fait la jonction entre les adeptes de l'Art absolu et ceux qui pratiqueront l'Écriture. Mais ensuite c'est en développant l'entreprise critique la plus radicale à l'égard de la littérature qu'il devient à lui tout seul un parti politique.

culturelle n'est pas encore assez avancée pour créer les conditions d'une cristallisation définitive du roman sans héros et sans personnage ¹⁷ ».

VII

Avec cette sortie de la littérature on tend vers une situation dans laquelle la figure de l'intellectuel prime sur celle de l'écrivain. A la limite on pourrait dire « l'œuvre n'est rien, l'homme tout ». Ceci est contemporain de l'apparition de diverses méthodes d'interprétation qui ne voient dans les œuvres que des traces qu'elles traversent pour atteindre l'homme. On considère les écrits comme des manifestations publiques. Pour leur auteur, d'ailleurs, les écrits cessent d'être des objets comme pour les praticiens de l'Art pour l'Art, ce sont des modes d'intervention. Or, il faut se demander où ces écrits prétendent intervenir, il s'agit malgré tout de littérature. Leur but c'est évidemment l'ensemble de la société. Mais il existe un phénomène particulier à la France : la concentration des intellectuels à Paris. Ceux-ci forment à eux seuls une société, celle qui lit la plus grande partie des livres. Les intellectuels de cette époque remplissent pour eux-mêmes la fonction qu'avaient eue la Cour et les salons depuis le xvii^e siècle. Cette société de lettrés a fait depuis longtemps de l'existence de l'homme de lettres une existence publique. Elle vit de prises de position, de chapelles, de querelles. En même temps cette concentration produit chez les membres du groupe une conscience excessive d'être non seulement poussés au rôle d'exemple, de moraliste, d'objecteur pour le public, mais de se trouver en représentation devant leurs pairs. L'Art absolu visait l'œuvre et l'éternité ; pour ces nouveaux écrivains-hommes d'action il n'existe qu'un but actuel à atteindre. Ils savent que chaque geste, chaque mot est une manifestation d'homme public, qui finit par l'emporter sur l'écrivain. Comme si celui-ci n'avait existé que pour produire « l'image » qui ne cesse de se nourrir de lui, d'occulter ses écrits. Dans ce contexte ce ne sont pas les œuvres qui importent, mais les prises de position. Ainsi Nizan devient l'Intellectuel communiste, celui qui a dit oui, celui qui a dit non. Qu'un écrivain apparaisse dans *La Conspiration*, c'est pour rappeler, peut-être, avec le silence des pages

17. Lucien Goldmann, « Introduction à une étude structurale des romans de Malraux », *Revue de l'Institut de sociologie*, Bruxelles, 1963, 2, p. 297. Repris dans *Pour une sociologie du roman*, op. cit.

« extraites d'un carnet noir », qu'à côté du militant parfait, du traître et du suicidé, lui aussi existe.

VIII

La théorie de la littérature engagée est née de cette nouvelle situation historique de la littérature dans les années trente. Sartre s'y réfère constamment pour opposer les écrivains engagés et producteurs aux consommateurs et contemplatifs des générations précédentes. Cette théorie regarde avec nostalgie vers la seule époque où l'on puisse parler véritablement d'« intellectuel organique », le XVIII^e siècle lorsque les intellectuels bourgeois étaient liés à leur classe, lorsque leur exigence de bourgeois, leurs écrits, leurs actes paraissaient homogènes et semblaient tendre avec la même transparence vers la révolution politique. Quand la bourgeoisie a réalisé son monde ses intellectuels ont fait sécession. Ils se sont dégagés pour opposer à son univers d'utilité et de calcul la solitude d'un langage rituel, la clôture, la pérennité de l'œuvre, une mythologisation implicite de l'aristocratie, qui s'est explicitée, tout en découvrant sa substance mythologique, dans l'œuvre de Proust. Il y aura la tentation, facile, comme le montre *La Conspiration*, de remplacer cette substantialité mythologique par une autre réelle et positive : le parti communiste. Les intellectuels bourgeois en dissidence par rapport à la bourgeoisie s'étaient identifiés à l'aristocratie par le rêve et le mythe, dans une situation historique différente, ils voudront s'identifier au prolétariat par l'action.

Cette tentative aurait dû produire une œuvre épique, ce que Nizan a tenté vainement avec *Le Cheval de Troie*. Engager une forme littéraire faite pour la négation implique de métamorphoser son non en oui. Par ailleurs il est impossible d'adhérer au monde tel qu'il est. Pourtant l'art est l'élaboration du donné, le salut du monde par la forme, son acceptation ; comment le réduire à la critique sans le détruire ? Une littérature engagée consciente de ce problème finit par se saborder, comme le montre le cycle romanesque inachevé de Sartre. Les premiers écrits de Nizan (*Aden Arabie, Antoine Bloyé, Présentation d'une ville*), surmontent la difficulté dans la mesure où ce sont des actes de connaissance, la fiction commencera plus tard avec l'espoir, *Le Cheval de Troie*, et la nostalgie, *La Conspiration*. La solution serait d'introduire l'élément positif à l'intérieur de la critique, de faire de l'art en tant que tel un moyen de la connaissance en inventant de nouvelles formes : Brecht qui en a fait la théorie et la pratique a

appelé cela « distanciation », ce qui est différent de l'action directe qu'on vise avec « l'engagement ».

Les meilleures œuvres de la littérature engagée sont des écrits critiques, dans la tradition descriptive et réflexive de la prose. Ainsi la contemplation esthétique se mue en acte de production, se projette dans la situation historique et vise la transparence, l'immédiateté, l'action : *Aden Arabie*. Dans cette perspective l'Art absolu va apparaître non pas comme l'esprit d'un monde sans esprit, mais comme le mensonge par lequel la bourgeoisie se justifie en démontrant qu'à côté de l'utilité et du calcul, elle possède aussi une âme. Désormais l'écrit doit avoir une valeur d'usage immédiat, le langage agir comme une arme : ainsi seulement on pourra entrer dans ce monde adamique, l'Eden — ensorcelé par Aden, image de l'Europe dominée par le capital —, où le langage, pas plus que l'homme et les objets ne seraient plus aliénés. Seule l'action est réelle, celle qui met le corps en jeu. L'écriture n'est qu'un pis-aller, on y recourt parce qu'il n'y a rien d'autre à faire. Mais la volonté de réaliser immédiatement l'immédiat, dans un monde dominé par la médiation, tourne court. A la fin, chez Nizan, la sortie de la littérature apparaît comme une nouvelle aventure donquichottesque : « Ils ne savaient pas encore comme c'est lourd et mou le monde, comme il ressemble peu à un mur qu'on flanque par terre pour en monter un autre beaucoup plus beau, mais plutôt à un amas sans queue ni tête de gélatine, à une espèce de grande méduse avec des organes bien cachés ¹⁸ ».

IX

« L'action » de Nizan, son travail de militant au parti communiste, a consisté essentiellement en une activité de journaliste politique. Mais ses articles politiques rentrent dans un autre contexte : leur lecture exigerait l'analyse de la politique du P.C. au cours de ces années, la mise au jour des différents groupes de pression à l'intérieur du parti et les rapports de Nizan avec eux. Il sera en revanche question ici de l'effet du politique dans les textes de Nizan : les événements de l'époque, les prises de position du P.C. de la troisième période au pacte germano-soviétique, l'interprétation politique du monde donnée par Nizan et leurs relations.

L'ensemble des textes littéraires et philosophiques de Nizan qui seront retenus ici ont également leur référent mythique : « La guerre

18. Paul Nizan, *La Conspiration*, Gallimard, Paris, 1938, p. 23.

civile ». Nizan l'appelle, l'annonce dans *Aden Arabie*, il en voit le commencement dans *Le Cheval de Troie*. Mais la scène capitale n'aura pas lieu car c'est le Front populaire qui arrivera au pouvoir par les urnes. L'héroïsme tragique de Nizan, devenu sans objet, cède à l'ataraxie épicurienne : *Les Matérialistes de l'Antiquité*. La guerre civile réapparaît dans *La Conspiration* mais c'est simplement le nom d'une revue que veulent publier des jeunes gens qui « ignorent tout de la vie ». C'est ce chemin d'*Aden Arabie* à *La Conspiration* qui sera parcouru ici, non seulement en ce qui concerne la transformation des problèmes et des contenus, mais aussi du point de vue formel. On voudra montrer, entre autres choses, comment Paul Nizan est entré dans la littérature, si l'expression est permise, « à reculons ». Ses écrits seront lus dans le contexte de leur temps social, politique, philosophique et littéraire. Il ne s'agit pas d'opposer à la « figure mythique » qui restera pour toujours la sienne, grâce à son ami Sartre, « la vérité » de Paul Nizan. Cette « vérité » aura en fait son histoire, elle naîtra des relations entre les différentes interprétations que les moments historiques exigeront et que l'œuvre rendra possible. Il n'est pas de lecture valable si ces deux dimensions ne s'y rencontrent pas. La figure mythique de Nizan, on le verra en conclusion, a un fondement dans son œuvre : elle correspond à *Aden Arabie*. On tentera de montrer combien cette œuvre se métamorphose — ainsi d'ailleurs que sa réception posthume — sous l'effet de la crise.

Le texte qu'on va lire reprend les résultats d'une recherche déjà ancienne¹⁹, mais repensée et réécrite entièrement dans sa propre perspective afin qu'elle devienne ce qu'elle aurait dû être. L'auteur en avait volontairement remis la publication, parce qu'elle lui paraissait intempestive.

19. Voir Lucien Goldmann, *Structure mentale et création culturelle*, Anthropos, Paris, 1970, p. XX.

L'ANGOISSE ET LE FÉTICHISME
 DE LA MARCHANDISE :
 NAISSANCE DE L'EXISTENTIALISME MARXISTE

Aden Arabie (1931)

I

Pour les tenants de l'Art pour l'Art, le caractère autobiographique de l'œuvre — l'identité affirmée de Flaubert et d'Emma Bovary — est d'ordre transcendantal et non pas au niveau des motifs traités dans l'œuvre. Chez Nizan les motifs d'origine autobiographique sont nombreux et la littérature a pour but de les éclaircir. Ce n'est donc pas comme autobiographie que les œuvres sont envisagées ici, mais dans leur dimension historico-philosophique.

Paul Nizan n'est pas un héritier. Né en 1905 à Tours, c'est le fils d'un père arrivé. L'école avec les humanités et les promesses avait détourné ce descendant de paysans bretons vers une existence de « chef », qu'il n'a jamais eue réellement. D'où la méfiance de Nizan pour l'école, l'éducation qui pervertit le bon sauvage et les promesses des idées qui déposèdent les hommes d'eux-mêmes. Dans les années trente, lorsque le péché originel social, l'origine petite-bourgeoise des intellectuels, sera mal vue au P.C., Nizan sera fier de revendiquer ses grands-parents paysans. L'origine terrienne, comme le corps, c'est un positif premier, avant « l'âme » et l'intelligence, « ces maladies bourgeoises » qui minent le corps, y introduisent le néant, le désir, c'est la présence que Nizan veut retrouver, réaffirmer.

Un héritier a un tout autre rapport à la culture qui lui appartient de naissance : le surréalisme dilapide l'héritage, Sartre se croit immortel, Malraux traite les trésors de l'humanité comme son bien propre. L'héritier est assuré d'avoir un destin. Nizan a l'esprit d'un boursier

rivé à l'enseignement. Mentalement il ne sortira jamais de l'univers de l'école, contre lequel il se rebiffe. Son expérience du monde et son univers littéraire sont aussi vastes que le chemin qui mène de l'école au P.C. La tonalité sombre de sa vie ne tient pas seulement à cette obsession de la mort qu'il passera sa vie à analyser, à combattre. C'était l'azote que chacun respirait dans ces années, dira Nizan dans *Le Cheval de Troie*. Beaucoup d'autres écrivains de l'époque auraient pu dire avec Leiris : « Nuit et jour la mort me surplombe comme une morne menace » (*Aurora*). La fureur de Nizan, son amertume sont dues également à son manque de possibilités, à une ambition autrement grande que le maigre avenir qu'on lui promet ; et son accent sinistre, celui d'un petit bourgeois ambitieux, qui n'a pas de temps ni d'assises, ne disparaîtra, et encore, qu'avec le succès, dans les derniers écrits.

A quinze ans, il veut entrer dans les ordres. Très jeune, il publie des textes affectés, centrés sur l'absence, dans de petites revues élitistes : *Fruits verts*, *La Revue sans titre*, *Faisceaux*¹. Contre l'horreur de la mort qui surgit en permanence des trivialités, il tente de porter haut l'orgueil du dandy. Mais la pose mondaine n'est pas soutenable longtemps. Nizan passe d'un extrême à l'autre. Ce qui est la marque de son existence et de ses écrits, avec l'obsession de la mort, c'est la dimension politique. La montée du Cartel des gauches le rapproche du communisme, il est pour « la bolchévisation du parti », lit Marx et Sorel. Mais rapidement il quitte le P.C., se rappelle les Camelots du roi, et suit Georges Valois au Parti fasciste. Le revirement peut paraître étrange : il a l'ambiguïté des théories de Sorel, qui directement à travers son disciple Valois a eu beaucoup d'influence sur Nizan². C'est aussi la destinée d'un groupe social, touché dans son être par la crise, et qui doit chercher dans d'autres « forces hégémoniques » la possibilité de renaître. Lorsque Valois saborde son parti, Nizan s'en va à Aden. Avant son départ, à l'École Normale, Nizan préparait un mémoire sur la Mort et s'intéressait aux rites de passage dans les sociétés primitives : la mort et la renaissance, la seconde naissance, le passage de l'adolescence à l'âge d'homme s'inscrivent en filigrane dans tous ses écrits pour apparaître clairement à la fin de son dernier roman. C'est Nizan qui le premier a parlé d'anthropologie à Lévi-Strauss³. Mais le voyage de Nizan n'avait pas pour but la recherche anthropologique. Nizan n'aspirait

1. Deux de ces textes, « Complainte » et « Hécate » ont été publiés en un petit volume aux Editions Spectres Familiars, Le Revest-Les-Eaux, 1982.

2. Voir plus loin *Les Chiens de garde* et *Le Cheval de Troie*.

3. *Le Nouvel Observateur*, n° 115, p. 30.

pas non plus à ce que Victor Segalen avait appelé « le divers », ce qui a attiré d'autres voyageurs : Malraux, Gide, Michaux, Leiris, Eluard, Artaud...

S'il y a un Rimbaud que Nizan a suivi à Aden, c'est d'abord celui qui avait rompu avec les mots et la poésie pour posséder la vérité dans une âme et un corps, et ensuite celui qui était parti banalement pour faire du commerce, parce que la révolution qui avait engendré sa poésie avait échoué, et que, la source du poème tarie, la banalité du monde donné et persistant lui avait fait apparaître ses poèmes comme des artifices du langage. Nizan reviendra d'Aden pour faire la Révolution. Il y est allé pour y renaître, il y est resté pour travailler et il a essayé d'y mourir. De retour à Paris, il s'est inscrit au P.C., et il a terminé ses études avec un mémoire sur *La signification*. Il a participé à la revue *Bifur* et à la *Revue marxiste* et s'est fait connaître par ses déclarations d'intellectuel révolutionnaire avant de publier son premier livre, *Aden Arabie*, où son adolescence, son voyage à Aden, transfigurés et réfléchis, lui servent pour dénoncer, démythifier, au nom de l'action, le mythe poétique du voyage.

II

*Aden Arabie*⁴ se présente comme un récit de voyage : une route initiatique qui ramène au point de départ, mais pénétrée d'un savoir sur le départ, la destination et la traversée : expérience d'une conscience certes, une sorte de phénoménologie, mais non pas passage de la certitude subjective à la vérité. Pas plus un chemin de réconciliation que de renoncement. Il s'agit d'une rupture à l'intérieur du « monde », qui a cessé d'être l'horizon implicite du vécu, pour faire face à la subjectivité comme un chaos. De cette destruction, de la différence entre l'interprétation et la réalité surgit l'angoisse, la subjectivité, l'inauthenticité des conduites de fuite et la nécessité d'une sécession dans l'être-au-monde et l'être-avec-autrui, l'épreuve du néant, la conscience de la mort et la décision. S'il s'agit d'une phénoménologie, *Aden Arabie* est plus proche de la phénoménologie existentielle, réduction subjective de *L'Être et le Temps*. Conjointement avec *Antoine Bloyé*, c'est aussi une tentative d'interprétation historique de l'apparition de la problématique existentielle. Ce qui fait d'*Aden Arabie* le chef-d'œuvre de la littérature « enragée », c'est qu'il

4. Paul Nizan, *Aden Arabie*, Reider, Paris, 1931, Maspero, Paris, 1960. Nous citerons d'après cette édition.

s'agit de l'une des premières manifestations de l'existentialisme marxiste : expérience vécue, explicitée, d'un monde dominé par le fétichisme de la marchandise. La qualité unique d'*Aden Arabie*, c'est cette compénétration d'une expérience existentielle et de l'explication théorique, qualité que Nizan dénoncera par la suite comme intellectuelle lorsqu'il aura appris l'orthodoxie, dans sa préface de 1934 à l'édition russe de son livre. A la différence de la démarche qui sera celle d'*Antoine Bloyé*, ici le particulier ne se réduit pas à être un « cas » expliqué par l'universel : deux dimensions coexistent, s'unifient, se chevauchent sans se confondre. C'est la particularité de l'expérience qui donne au livre sa force lyrique, la coloration, l'atmosphère, le ton de l'aventure et la rage dans l'expression ; c'est l'explication qui fait de ce cri de révolte un cri articulé, qu'on ne cessera plus d'entendre. Il est des passages dans *Aden Arabie* que des auteurs de livres de voyage, des poètes lyriques pourraient envier à Nizan. Mais pour lui le « lyrisme du voyage est vide de matière » : « L'amour de la beauté pourra m'envahir lorsque je serai vieux. Mais vous me faites rire avec vos révélations naturelles et vos magasins de symboles. »

Cette attention au particulier tient à la forme de la pensée de l'époque. Toute la philosophie existentielle rompt avec les abstractions des théories de la connaissance et veut décrire des situations vécues, concrètes. Mais *Aden Arabie*, c'est aussi une expérience vécue de l'intellectualité : Nizan veut faire reconnaître l'universalité de ce dont il parle. Ce n'est pas un pamphlet de circonstance, une simple polémique, mais à l'occasion d'une matière épico-narrative, à propos d'images et de situations, une explication conceptuelle, brève, incisive, violente qui cherche à porter des coups mortels.

L'opposition du particulier et de l'universel se neutralise dans le « je » écrit, avec lequel Nizan commence son texte et qu'il répète jusqu'à la fin de son livre. C'est par rapport au destin du « je » que la structure du monde se révèle. Mais si, auto-référentiel, le « je » implique l'ici et maintenant de l'énonciation, en désignant celui qui parle il introduit en même temps un énoncé sur son compte. Ainsi « je » diffère de lui-même. S'il y a récit, c'est qu'il y a eu modification : « seule l'expérience pouvait apprendre à celui que je fus... » L'expérience de la traversée, c'est que le départ ne sert à rien. Le voyage est un effet de la peur, une fuite, la dissolution dans l'étendue : « Voyageurs, devenez de plus en plus vides et tremblants, malades de l'agitation de votre mal » (p. 99). Pour dire « je », il faut être sédentaire. Le « je » ne peut exister sans un monde d'action et d'objets. Ceux qui ne sont pas nés pour rien sont parmi les hommes assis, prudents, qui savent rester éveillés patiemment pour chasser

avec précaution. Mais les voyageurs sont réduits à voir des murs de toutes les couleurs avec des curiosités architecturales. Ils ne peuvent rien toucher véritablement, ni agir et exercer une puissance : ils ne sont pas, n'ont pas d'être. « Il faut donc pour **DEMEURER**, pour dire ma demeure sans rougir, aimer la puissance véritable. Les vrais voyageurs et les vrais évadés sont les témoins d'une impuissance humaine » (p. 99). Mais sans fuir, le « je » n'aurait jamais décidé de Demeurer. « Fuir-Demeurer », c'est à cela que se résume la relation du « je » au monde et à lui-même, ses rapports aux signes, aliénation détestable et pourtant arme du combat. « Fuir-Demeurer », c'est sa situation à la fin du livre, sa volonté de vivre parmi ses ennemis, mais en état de « sécession » et de guerre permanente.

III

La fuite est donc nécessaire et le moment négatif, bien que le but soit d'atteindre la positivité originelle. « Toutes nos pensées sont négatives (...) mais seul l'esprit du Mal nie éternellement. Le temps arrivera où l'esprit ne redoutera plus ses propres adhésions... » (p. 72). Toute la contradiction, la tension du texte provient de cette volonté d'adhésion et de l'impossibilité de consentir au monde et à l'existence tels qu'ils sont. Si le chaos provoque l'angoisse et la fuite, il y a pourtant une différence entre ceux qui nient la vie en choisissant Dieu, l'ironie, la poésie ou le suicide et celui qui s'en va sur les mers à la recherche d'Eden : « Une liberté inconcevable, des forces nues et restées nues depuis Adam. » Mais « cette seconde naissance ne va pas de soi » (p. 94). La perte de l'existence négative, inauthentique, devrait aussi libérer le monde, faire apparaître un autre univers d'objets dans lequel le corps propre pourrait exercer ses puissances. Mais le monde de l'être, en deçà du chaos de l'Europe, de ses abstractions mortelles, du nihilisme de son intelligence, ne se retrouve nulle part sur les cartes. Pour le « je », subjectivité occidentale, activiste, l'Orient entrevu au loin est un univers incompréhensible, qui s'adonne dans la passivité au culte du néant. Et de toute manière, « la terre cadastrée, l'Europe l'a mise en coupe » : l'Europe a étendu son non-être spécifique sur toute la terre. On ne peut même plus aller voir l'herbe, sans rencontrer en pleine nature des forçats. Il n'est pas possible de « mettre la main sur un animal charnel » : l'Eden n'existe pas.

Le corps retrouvé s'ennuie, il est perdu. Aden lui paraît dans sa dureté nue. Ce n'est pas comme l'Europe le chaos d'avant la création,

mais un astre mort, un paysage minéral, lunaire aux couleurs blafardes. Le corps retombe dans les pièges de l'intelligence, rumine ses déchets, attiré dans l'abysse de l'intériorité, il est en proie au néant qu'il avait fui. Lorsqu'il était tout près, le néant était autour de lui, maintenant qu'il est loin, il découvre ce néant en lui-même. Et il n'est plus de lieu où fuir : Aden ressemble à l'Europe et Djibouti à Aden...

Il faut être loin pour être tout près. Le « je » doit faire face à ce qui l'avait fait fuir, il lui faut demeurer, soutenir l'épreuve du néant. Ainsi seulement le sens véritable de l'angoisse se révèle, ainsi il devient possible de couper les liens avec l'histoire antérieure qu'il faut annuler, ainsi s'annonce le chemin du salut. L'épreuve du néant et de la mort physique, qui sépare l'authentique de l'inauthentique, se retrouvera dans tous les écrits de fiction de Nizan, c'est aussi l'un des points centraux de la pensée existentielle. Déjà Kierkegaard voulait « replacer l'homme *en lui-même*, le poser ainsi devant le néant, le poser devant la décision : ou bien désespérer (activement par le suicide, ou passivement par la folie), ou bien risquer le bond vers la foi. Par ce saut périlleux, l'homme en arrive à se poser non plus devant le néant, mais devant Dieu, qui du néant fit l'être »⁵. Dans l'épreuve du néant, Dieu n'est plus un simple postulat, c'est une défense légitime, une nécessité pour l'existence. De même la mort et la décision résolue ont une place essentielle dans la philosophie heideggerienne de l'Être. C'est la décision résolue de vivre pour la mort qui donne son achèvement à la réalité-humaine : « la possibilité d'exister en tant que pouvoir-former-un-Tout », comme le dit Heidegger dans *L'Être et le Temps*. En opposition à la pensée dialectique, cette décision transforme par un bond l'oubli de l'Être en ouverture à l'Être, elle annule la déchéance, elle sépare de l'inauthenticité de la vie du « On » et permet une existence authentique.

Chez Nizan, « l'homme » que le « je » se propose d'atteindre est aussi l'homme naturel que chacun peut réaliser. La sécession d'avec une vie sociale inauthentique et un « moi » déterminé par elle est la condition de possibilité de la fondation d'une nouvelle communauté, l'épreuve du néant est déterminante pour annoncer « l'être ». « En six mois je passe par ces étapes mortelles. Heureusement mon corps désœuvré, mes instincts ne s'accommodent pas de calculs, de l'art pour l'art. Je commence à désirer un état humain qui soit complètement le contraire de l'abstraction irrespirable » (p. 152). « Le désert de pierres et de pensées s'efface. J'annonce qu'il y a,

5. Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1969, pp. 423 et 428.

malgré les faux prophètes, des objets et des actes aussi naturels que les chevaux, qui sont situés dans des temps et des lieux accessibles aux mouvements humains » (p. 154). A peine annoncée, cette autre existence semble réalisable : « il suffit de renvoyer les fables à ceux qui les inventent et de laisser prospérer les puissances qui ne demandent qu'à exister sans fournir toutes les cinq minutes des justifications dialectiques » (p. 154). C'est que dans *Aden Arabie* le devoir-être n'est pas un simple postulat, c'est une nécessité pour l'existence, c'est un pouvoir-être qui impose des tâches.

IV

Ce n'est pas encore le moment d'aborder les relations de Nizan avec Heidegger, elles existent et paraissent clairement dans *Antoine Bloyé*. C'est la légitimité de l'emploi des termes tels que « existentiel » et « existentialiste » qui peuvent déjà faire problème. On sait que Heidegger a récusé cette appellation d'école à son propos. D'autre part, ce qu'on appelle l'existentialisme en France commence un peu avant la guerre, avec l'œuvre de Sartre, qui ignore la problématique de la mort. Par ailleurs, rien n'autorise au départ à rapprocher deux auteurs d'importance inégale, certes, mais qui, de plus et surtout, se situent politiquement aux antipodes l'un de l'autre : Nizan s'est inscrit au P.C., Heidegger au Parti national socialiste.

Comme beaucoup d'autres problèmes, la question de l'existentialisme ne sera abordée ici que dans ses rapports avec l'œuvre de Nizan et non pour elle-même. L'interprétation de cette question et la lecture de Nizan proposée dans ces pages s'inspirent des travaux que Lucien Goldmann a consacrés à l'existentialisme : *Introduction aux premiers écrits du jeune Lukács, Pour une sociologie du roman, Structures mentales et création culturelle* et *Lukács et Heidegger*⁶. Il s'agirait de la pensée d'une période qui commence avant la première guerre mondiale et continue après la seconde, entre le capitalisme libéral et le capitalisme planifié, période qu'on caractérise par le capitalisme en crise, l'impérialisme et la lutte des monopoles. Entre le rationalisme et l'individualisme de l'époque du capitalisme libéral et le structuralisme

6. Je me permets de renvoyer également à mon « Avant-propos » à *Lukács et Heidegger*, Goldmann, Lucien, Denoël, Paris, 1973, ainsi qu'à *Politique et Ontologie in Le structuralisme génétique*, Denoël, Paris, 1977. Voir également « Lukács et Heidegger, suites d'un débat », de Rainer Rochlitz in *L'homme et la société* n° 43, 44, Paris, 1977,

du capitalisme d'organisation qui ignore le sujet, c'est le temps de l'irrationnel, de la subjectivité menacée, caractérisée par l'angoisse, la finitude, l'échec et la mort. C'est cette interprétation qui permet à Goldmann de rapprocher au sein d'un mouvement très vaste des œuvres aussi différentes que *La Métaphysique de la tragédie* de Lukács, *L'Être et le Temps* de Heidegger, les romans de Malraux et le théâtre de Sartre. Cette analyse, dans sa généralité, devrait être précisée avec des lectures particulières.

Si Nizan évolue, de toute évidence, dans l'ombre de Malraux, s'il s'inscrit dans le mouvement inauguré par le jeune Lukács, s'il est dans la mouvance de la pensée de Heidegger, avec qui il polémiquera, il n'a rien de commun avec son ami Sartre, dont il disait dans la revue *Bifur* qu'« il prépare une philosophie destructive ». Sartre que Nizan va portraiturer sous des aspects peu reluisants et faux dans *Le Cheval de Troie* se situe pour lui à l'extrême limite de l'intelligence, de son opération la plus parfaite, la pensée du néant. La première philosophie de Sartre est une philosophie du Cogito sans Dieu garant de la vérité. Selon lui la finitude est une structure ontologique du pour-soi, qui n'existe que comme projet, comme le choix d'un possible entre beaucoup d'autres. Autrement dit, la réalité humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se fait finie en se choisissant humaine. La finitude humaine est dans sa facticité, dans son impossibilité d'être cause de soi et son propre fondement, c'est-à-dire être Dieu. Pour Sartre, la recherche de l'authenticité est une conduite de mauvaise foi, une fuite parmi d'autres, le risque de la mort ne signifie rien, il n'y a aucun accomplissement dans la mort, elle ne nous délivre pas de la déchéance, elle nous y livre complètement ⁷. Bref, Sartre ne partage pas l'héroïsme tragique de Lukács, de Heidegger, de Malraux et de Nizan. Rien d'étonnant alors si, dans sa jeunesse, il n'a pas su comprendre Nizan : « Je lui donnais tort : la mort ne valait pas une pensée » ⁸. Pour Sartre, la conscience, le néant au cœur de l'homme se poursuit sans pouvoir s'atteindre, parce qu'elle est « diasporique », perpétuel arrachement au présent et en fuite devant elle-même. Sa liberté, c'est sa négativité, sa capacité d'irréaliser le monde grâce à l'imaginaire. Avant d'écrire ses merveilleux textes, les grandes œuvres de la littérature engagée, sur les tenants de l'Irréel, Mallarmé et Flaubert, aux antipodes de Nizan, Sartre se situe dans le sillage des grands prédécesseurs et oppose la littérature au monde de la déréliction.

La littérature n'est valable pour Malraux, comme l'art, comme

7. *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 615-632.

8. Préface à *Aden Arabie*, p. 22.

l'action, que si elle est combat contre la mort, la présence du destin. Cette conception héroïco-tragique de la mort, la conscience de la finitude comme condition de l'existence authentique qui avait été développée par Lukács dans *La Métaphysique de la tragédie* a été reprise par Heidegger pour devenir la pierre de fondation de l'ontologie fondamentale. C'est elle qui rend possible l'accès à l'être, la décision, la répétition de l'héritage et la communauté du Peuple. La pensée de Heidegger dans *L'Être et le Temps* est suffisamment centrée, à ses propres dires, sur la subjectivité, pour qu'on puisse l'envisager comme une pensée existentialiste : le gardien de l'Être apparaîtra plus tard⁹. Si la mythologie de l'Être est absente chez Nizan, on retrouve cependant chez lui la même quête de la présence, la même nécessité de la conscience de la mort, la même valorisation des existences passées, celle des paysans, et des artisans. La principale différence concerne l'interprétation du présent et le monde qu'on lui oppose. Nizan reprend l'idée marxiste du fétichisme de la marchandise et de l'homme total. Or, comme l'a remarqué Lukács — et il était bien placé pour le voir — tout *Sein und Zeit* de Heidegger n'est qu'une gigantesque polémique philosophique contre la théorie marxiste du fétichisme de la marchandise et des conséquences philosophiques et politiques qui en découlent¹⁰. Plus précisément, comme l'a montré Lucien Goldmann, c'est un refus de la théorie de la réification développée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*¹¹. Le premier Lukács et le premier Heidegger partent tous les deux de la pensée de la finitude et de la mort. Lukács aboutit à *Histoire et conscience de classe* et Heidegger à la mythologie de l'Être, à la philosophie de l'histoire romantique et réactionnaire de l'élite des créateurs, de l'héritage authentique et de la communauté du peuple. On verra que Heidegger refuse, contrairement à ce que tentera Nizan, toute élucidation historique du souci et de l'angoisse, et qu'il oppose même son ontologie au marxisme.

Il y avait en Allemagne une guerre civile larvée, jusqu'au niveau idéologique. Le prolétariat avait menacé la bourgeoisie sans être capable de prendre le pouvoir, les pressions continuaient et elles conduisirent les classes moyennes à l'alliance avec le grand capital et au fascisme. En France, une situation semblable n'existait pas. L'idée nationale correspondait à une réalité, elle avait gardé un contenu populaire et révolutionnaire et n'avait pas le sens mythologique, et

9. Avant-propos à *Lukács et Heidegger*. A propos d'Antoine Bloyé nous reviendrons en détail sur la philosophie de *L'Être et le Temps*.

10. Georges Lukács, *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, Paris, 1948.

11. *Lukács et Heidegger*, *op. cit.*

romantique et impérial qu'elle a eu en Allemagne. A l'époque, la France était un empire... Les classes moyennes avaient par tradition participé au pouvoir, la menace du prolétariat n'était pas suffisante pour mettre ce pouvoir en danger ; aussi devant la crise, avaient-elles pu accomplir une alliance momentanée avec lui, ce qui explique que le mouvement populaire ait pu être hégémonique en France. C'est dans ce cadre général qu'il faudrait envisager l'évolution politique différente des existentialismes allemand et français ¹².

La présence implicite de Marx chez Heidegger, qui polémique contre lui, a été l'origine des relations du marxisme avec Heidegger, jusque dans l'œuvre de Karel Kosik. Les premières lectures existentialistes de l'œuvre de Marx, contemporaines d'*Aden Arabie*, ont été l'œuvre de l'élève de Heidegger, Herbert Marcuse et ce sont d'autres élèves de Heidegger qui ont publié à la même époque et pour la première fois les *Manuscrits de 1844*. Après la guerre, d'aucuns auraient voulu trouver dans Heidegger un fondement ontologique à l'œuvre de Marx (Beaufret, Ernesto Grassi) ¹³. C'est surtout l'influence d'un autre élève de Heidegger, Kojève, et l'impact de sa lecture existentialiste et marxiste de Hegel qui ont été les plus forts. Dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, qui n'est pas plus hégélienne que marxiste ou heideggerienne, on entend par moments des accents proches d'*Aden Arabie* : « L'homme qui n'a pas éprouvé l'angoisse de la mort ne sait pas que le Monde naturel donné lui est hostile, qu'il tend à le tuer, à l'anéantir (...) Cet homme reste donc au fond solidaire avec le Monde donné (...) Or, le Monde donné où il vit appartient au Maître (...) et dans ce Monde il est nécessairement Esclave (c'est la suppression révolutionnaire du Monde qui peut le libérer). Or, cette transformation révolutionnaire du Monde présuppose la "négation", la non-acceptation du Monde donné *dans son ensemble*. Et l'origine de cette négation absolue ne peut être que la terreur absolue inspirée par le Monde donné ; ou plus exactement par ce — ou celui — qui domine ce Monde, par le Maître de ce Monde (...). L'homme ne peut donc se libérer du Monde donné qui ne le satisfait

12. En France, on devrait analyser l'œuvre de Drieu... En Allemagne, Jaspers a refusé le nazisme et non seulement pour des raisons biographiques. Tandis que Heidegger parle d'Histoire de l'Être et de la Totalité, la pensée de Jaspers reste plus directement liée à l'intériorité kierkegaardienne. Elle a pu devenir la pensée de cette frange d'Allemands qui selon leur tradition ont cultivé « l'intériorité à l'ombre du pouvoir ».

13. A l'époque où Sartre dans *Critique de la raison dialectique* veut lui aussi donner un fondement existentialiste au marxisme, il redécouvre *Aden Arabie*. Nous y reviendrons.

pas que si ce Monde dans sa totalité appartient à un Maître... »¹⁴. La terreur absolue inspirée par le Monde donné fait fuir le « je » de *Aden Arabie*, sa quête de la présence le conduit à la découverte du Maître du Monde, *l'homo economicus*, et à la nécessité de demeurer pour se « battre » contre lui.

V

La puissance humaine est barrée sur sa route par les idées. Expressions sublimées, idéalistes et idéologiques de la vie limitée et de ses entraves, celles-ci empêchent l'épanouissement des forces essentielles. C'est ce que Nizan croit avoir appris de Marx. Les idées cessent d'apparaître comme des forces matérielles, l'expression de ce qui dans la réalité cherche sa réalisation, lorsqu'un déplacement s'est effectué dans la réalité elle-même, lorsque d'autres forces cherchent d'autres idées pour se dire et se réaliser. Les idées anciennes apparaissent comme telles, comme de la mythologie, de l'idéologie, de la représentation, ou selon *Aden Arabie* des fables. Des déplacements de ce genre se produisent avec le développement des forces productives — celles de la pensée et de la théorie également — et de la lutte des classes. La guerre de 1914-1918 a été le tremblement de terre qui a mis fin au monde du capitalisme libéral. C'est le chaos, la violence et l'angoisse qui s'en sont ensuivis que Nizan décrit dans *Aden Arabie*.

Né dans la petite bourgeoisie, le « je » a grandi pendant la guerre. Une époque de désordre et de liberté lui a permis de vivre sans la contrainte des valeurs qui devaient l'intégrer dans la société. Au sortir de la guerre le monde est apparu au jeune petit bourgeois comme un chaos, désordonné et promis à la putréfaction. La culture ne masque plus entièrement la violence, qui sévit partout et que les « humanités » sont incapables de justifier ou pour le moins de rendre compréhensible. « Nous sommes perdus dans la galerie des machines de nos pères où tous les coins mal éclairés dissimulent des rencontres sanglantes, guerre aux colonies, terreur blanche aux Balkans, assassinats américains applaudis par toutes les mains françaises ; la terrible hypocrisie des hommes au pouvoir n'arrive pas à voiler la présence des malheurs que nous ne comprenons pas... » (p. 71).

14. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Callimard, Paris, 1947, p. 33. La Terreur, le Maître, l'Esclave, la Mort, le Travail et l'Écriture, de Bataille à Blanchot, à Lacan, à Fanon, chacun s'est nourri de ce livre complexe et l'a interprété à sa façon. Le rapprochement fait ici veut marquer la tendance de l'époque, mais non pas une communauté de vue ou d'influence.

Si « avoir vingt ans » n'est pas « le plus bel âge de la vie », ceci ne relève pas seulement des caractéristiques de la jeunesse, cette condition apparue dans les temps modernes, dont Hölderlin disait que c'est l'âge « de la sueur et de la colère et de l'insomnie, et de l'anxiété et des rages et de la plus grande amertume de la vie ». C'est dû aussi à la situation spécifique d'un moment particulier, pendant lequel un autre communiste, Paul Vaillant-Couturier, parlait du *Malheur d'être jeune* : « Avant la guerre, être jeune signifiait avoir la vie devant soi. Pendant la guerre, être jeune signifiait avoir la mort devant soi. La génération du feu et la génération de la crise sont toutes deux des générations sacrifiées. Il se constitue, tant dans le prolétariat que dans les classes moyennes, toute une couche d'hommes et de femmes de 16 à 30 ans qui, en dépit des divisions sociales et politiques traditionnelles, forment, qu'ils soient ouvriers, paysans, intellectuels, qu'ils soient chrétiens ou libres-penseurs, une sorte de « classe » à part, exclue de la production ».¹⁵ Le petit bourgeois se prolétarise pendant la crise, il risque de tomber au rang « des derniers des hommes ». Et pas seulement sur le plan économique. La petite bourgeoisie se nourrit d'idéologie, elle a des valeurs, une mission. En l'absence de la « valeur » — le capital — les « valeurs » lui confèrent une existence « respectable » et acceptable : mais elles ont été mises en miettes par la violence et le désordre de la guerre, il est trop tard pour vouloir dresser les jeunes petits-bourgeois à l'aide de ces valeurs qui leur paraissent chimériques et mutilantes. « Etre un homme nous paraît la seule entreprise légitime : nous sommes désespérés en découvrant que tant de beaux devoirs auxquels il fallait nous faire croire dix ans plus tôt ne laissent rien debout dans l'amour de la vie » (p 73). Les beaux devoirs auxquels le « je » ne peut plus croire ne valorisent plus le travail qu'il aura à accomplir : le « je » n'a plus de « mission », il ne sera plus un « chef » mais le « chien de garde » de la bourgeoisie. « Nous ne sommes pas satisfaits d'avance des métiers auxquels on nous dresse avec promesse de maigres salaires. Nous avons peur de ce qui va nous arriver (...) des diminutions et des contraintes réelles menacent... » (p. 72).

Plus tard on parlera d'« aliénation », pour Nizan il s'agit de « mutilation », non seulement des chaînes de l'esprit, mais de blessures corporelles. Devant ces menaces le « je » prend la fuite, avec l'espérance, non formulée au départ, vague, de retrouver Eden, le monde d'avant l'idéologie et les signes, un univers de forces restées

15. Paul Vaillant-Couturier, Préface à J. Duclos, *L'Avenir de la jeunesse française*, Paris, 1936. Vaillant-Couturier, qui a été à la revue *Bifur* où travaillait Nizan, avait publié auparavant *Le Malheur d'être jeune* et ensuite *Le Bonheur d'être jeune*.

nues depuis Adam. Il espère renaître à son corps dans un monde où ses puissances pourraient se réaliser. La seconde naissance se produit sur le bateau ; les idéologies, les fables tombent, le « je » découvre la présence à soi, les limites de son corps. Libéré des systèmes de signes, le « je » arrive à Aden comme si c'était en pleine nature. Dans sa table rase, Nizan continue la meilleure tradition, celle du fondateur de la philosophie de la subjectivité qui marchait au milieu des foules à Amsterdam comme au sein d'une forêt. « Je vivais dans la nature, les hommes, les bêtes, les objets en faisaient partie sans transfiguration » (p. 114). Tout un chacun vit selon ses rites, seul le « je » est libre de tous les masques : il n'est pas parti pour se perdre dans la nature, mais à la recherche d'un monde d'action et ceci l'oblige à demeurer au milieu de ses pairs. « Il y avait les Hindous, les Arabes, les Noirs impénétrables. Je n'avais pas dix ans à perdre pour fixer ma vie parmi eux et d'abord les connaître. Tout compté, tout pesé, je vis parmi les Européens. Ce sont les maîtres des hommes qu'il faut combattre et mettre à bas » (p. 125).

Etre au loin c'est être tout près, la fuite a conduit le « je » en présence de ce qu'il avait fui, la distance a fait tomber tous les oripeaux, les représentations, les idéologies, les fables, les beaux-arts, tout l'univers du discours, qui en Europe cachait la réalité. Dans les colonies le capitalisme jette les masques, lisait-on dans *Le Capital* : « Sa cuirasse de sophisme apologétique se détache fragment par fragment, comme un bois pourri », dans les colonies, on peut voir le secret que « l'économiste menteur travestit en le décorant »¹⁶, on peut voir ce que le bourgeois fait de lui-même et du travailleur, partout où il peut, sans gêne, modeler le monde à son image. Ce que Marx voyait dans les colonies c'était la violence de la « soi-disant accumulation primitive » qui persiste sous les rapports sociaux réifiés, ce que Nizan voit dans un monde définitivement transformé à l'image de la bourgeoisie, c'est le capital personnifié qui vampirise les hommes. Voici ce qu'il y avait à comprendre : Aden était une image fortement concentrée de notre mère Europe (p. 128). « La vie était dégagée des faux ornements que lui ont ajoutés en Europe des siècles de civilisation morale décédés, des idées engendrées par le besoin des illusions et la nécessité hypocrite des luttes sociales » (p. 131). Tout est décanté jusqu'à l'essence, il demeure un résidu impitoyable, la nuit des légendes, de raison, de mots et de beaux-arts est dissipée par le soleil qui dessèche jusqu'aux morts. A Aden on voit les fondations de

16. *Le Capital*, Ed. sociales, Paris, I, 3, pp. 194-205-207.

la vie de l'Occident : la vie des hommes y est réduite à son état de pureté extrême qui est l'état économique (p. 132).

Voilà découvert le secret du monde donné qui terrorise et fait fuir et voilà la figure du Maître de ce monde : MC. (capital personnifié). Il possède ce que les trois-quarts des personnages les mieux doués du sentiment de leur importance n'ont pas ; sa volonté a l'air de peser sur l'avenir des tanneries et du commerce international de peau. Mais c'est un faux homme d'action, inachevé et abandonné « derrière des palissades brillantes d'annonces ». MC. se croit libre mais ce sont les abstractions qui le dirigent. « Voilà un homme né d'un ventre de femme dont tous les gestes ont été déroulés au fond d'un ciel intelligible, du firmament des changes, des escomptes, cieux cruels au-dessus des bonnes têtes humaines ; ils ne s'abaissent que pour les corrompre et les dessécher comme les petites têtes de momies indiennes (...). Croyant agir et préméditer ses actes à son gré il suivait après tout le jeu des forces qui ne tiraient pas de lui leur puissance (...). Il ne faut pas confondre un homme libre avec un baromètre enregistreur, une machine de Morin et un phonographe » (p. 119). MC... était donc le porte-voix d'ondes innombrables qui ne trouvaient en lui que de prévisibles échos (p. 120). Les objets de sa volonté n'existaient pas : c'étaient des essences abstraites, impossibles même à personnifier pour les faire entrer dans une prosopopée, le bilan, la balance, le crédit, la circulation du capital, le succès commercial, le devoir professionnel. Il était abstrait. Il exécutait toutes les consignes qui ne concernent pas les hommes comme les ordres secrets d'un vice dont il ne pouvait pas guérir (p. 135). Entraîné dans la ronde des capitaux et des échanges dont personne ne pouvait arrêter le mouvement sans cesse accéléré de rotation, il commandait des esclaves attachés à la même roue, échos moins sensibles qui devaient d'abord recueillir sa voix (p. 121).

La puissance de MC. est fausse, tout abstraite et fantomatique, il ne s'est pas seulement transformé en mannequin de peau, il a écrasé des milliers d'hommes pour ériger cette pseudo-puissance qui ne prend pas racine en lui et le domine. Le « je » qui a fui sa destinée de chien de garde pourrait devenir avec le temps « un MC. en petit », mais les barrières idéologiques sont tombées, le roi est nu et le « je » refuse cette impuissance déguisée, qui ne comporte pas d'action « charnelle ». « Couchez-vous avec le Capital pour ami ? » (p. 135) « Combattre des êtres de raison comme des firmes, des syndicats, des corporations de marchands : appellerez-vous cela des actions ? Je veux détester et battre tel homme particulier, cette figure de traître que je vois, ce patron, cet avoué, ce chef de bataillon, cet empêcheur de faire l'amour. Sortez de la vie avec vos imitations, avec vos

trompe-l'œil qui ne comptent pas dans l'établissement de la vie charnelle, de la justice, de la joie... » (p. 119).

La mise à nu du monde du fétichisme de la marchandise, de la réification, la découverte du Maître du monde donné ne suffisent pas à sauver le « je ». Au contraire, c'est là qu'il reprend de nouveau la fuite, il s'en va dans la nature pour y retrouver les ouvriers, à Djibouti pour y découvrir la réplique d'Aden. Ainsi commence cette descente dans l'intériorité, l'épreuve du néant au bout de laquelle le « je » annonce l'existence de « l'homme et de son monde ». « Que de fois j'aurai répété le mot homme. Mais qu'on m'en donne un autre » (p. 136).

La critique du monde du fétichisme et l'idée de l'homme total, le marxisme existentialiste, qui hypostasie à son tour un aspect de la pensée de Marx, dominant pendant les années de crise, parce que les phénomènes de réification se généralisent de plus en plus, parce que l'extension de la réification et la crise touchent de nouvelles couches des classes moyennes qui avaient échappé à la révolution industrielle capitaliste. « Quand des savants assis dans leurs fauteuils, il y a déjà longtemps, se sont mis à décrire les apparences et les mœurs d'Homo Economicus, bien des gens ne le crurent pas sur parole et en appelèrent à l'homme réel de l'homme abstrait. Personne ne pouvait alors se rendre compte que ces professeurs et ces calculateurs étaient simplement en train de décrire la nouvelle existence abstraite de l'humanité et signalaient les premiers l'éclipse de l'homme réel. » C'est la généralisation des phénomènes de la réification qui a permis la redécouverte de son concept par Lukács. C'est cette généralisation qui menace l'existence du « je » : « Homo Economicus marche sur les derniers hommes, il est contre les derniers vivants et veut les convertir à sa mort » (p. 179), écrit Nizan qui en arrive à regretter les métiers, à réclamer son champ. « Mais je suis un Français paysan : j'aime les champs, j'aime même un seul champ, je m'en contenterais pour le reste de mes jours pourvu qu'il y passe des voisins » (p. 157). Mais l'immédiat, malgré le culte que lui vouent l'existentialisme et Nizan, en révolte contre la médiation qui domine la société capitaliste, n'est immédiat que s'il est médiatisé : l'immédiat n'est visible que médiatement. Le concret est concevable seulement par la rupture avec l'apparence : la médiation qui chez Marx s'effectue au moyen d'un détour théorique s'impose à Nizan comme l'expérience concrète du voyage. C'est seulement en se rendant loin qu'il a été le plus près des choses. « Avais-je besoin d'aller déterrer des vérités si ordinaires dans les déserts tropicaux et chercher à Aden les secrets de Paris ? (...) Je ne regrette rien : elles crevaient les yeux, elles se manifestaient dans une lumière si éclatante que je suis assuré de ne jamais les perdre. Je fus

trop proche de ma fin pour les regarder comme des erreurs de jeunesse » (p. 155).

Le « je » a découvert le Maître du Monde. « A Aden personne ne mettait en doute la souveraineté de l'homme économique... » Il avait été caché par les idées, les discours, qu'il fallait perdre pour le découvrir. « Toute cette chiennerie abstraite de forces et d'idées est la cause véritable de l'esclavage et de la crainte confuse qu'il m'inspirait. L'heure me presse de détruire et de dénuder ces mannequins de peau, d'ossements et de calculs, que je prenais pour d'invincibles démons. » C'est seulement dans cette lutte que la peur peut être vaincue, l'ennemi de l'homme réel détruit et l'homme réel se réaliser. Le « je » doit revenir pour faire face à ce qui l'avait fait fuir. L'insertion du « je » dans une nouvelle réalité, son combat ici et maintenant produit ainsi une nouvelle image du monde, tandis que c'est la non-adéquation des représentations et de la réalité qui avait produit l'angoisse et la fuite. « Un banquier, un manoeuvre enfin sont les derniers symboles élémentaires qui se lèvent au-dessus d'un horizon fumeux illuminé par les feux de Paris. Toute la réalité de ce monde ressemble à une caricature de la *Pravda*. Elle se joue sur la scène d'un guignol démesuré ; construit par les communistes » (p. 186). « Classe contre classe », ce qui est de trop dans la réalité et dans l'image du monde c'est la petite bourgeoisie et aussi l'ancien « moi » qui était nié dans son être par le devenir historique. « Ils accourent à mon appel (...) pas un absent parmi ces petits bourgeois desquels je fus l'égal, avec leurs faux cols propres... » (p. 172). « Un citoyen français revient avec moi, ou plutôt ce double m'attendait à Marseille, il m'emboîte le pas. Je vais tout mettre en œuvre pour le perdre » (p. 173).

Le voyage devait produire la distance entre le « je » et lui-même, différencier celui qui était terrorisé par le Monde donné et l'esclave de son Maître et celui qui projette un monde et lutte pour le réaliser. Entre deux classes sociales à vocation hégémonique, c'est contre lui-même que le petit bourgeois doit lutter, contre sa destinée tracée d'avance¹⁷. Ici deux possibilités se présentent, dans *Aden Arabie*, qui deviendront contradictoires par la suite : le Sujet existentialiste et le militant du parti — version de la III^e Internationale — l'un et l'autre étrangers à la pensée de Karl Marx, chez qui on ne trouve pas plus de subjectivité qui accède à soi-même par le choix et le projet, que d'existence « sous un numéro d'ordre ». La caricature de la *Pravda*

17. Et cela même pour se hausser au niveau de l'Elite des créateurs et imposer sa volonté au monde, dans le fascisme.

est une image limite dans *Aden Arabie*, beaucoup moins importante dans l'économie du texte que l'Idéal de l'homme concret. Si Nizan écrit : « Reconnaissons qu'un révolutionnaire est un être qui peut se passer de l'âme. Ou qui n'a pas besoin d'état civil. Si vous voulez, je consens à vieillir sous un numéro d'ordre » (p. 185), c'est un consentement à une adhésion au P.C. qui n'apparaîtra que plus tard, au niveau de l'écrit bien sûr, car dans la réalité Nizan était déjà inscrit au P.C. et y militait depuis plusieurs années. Mais l'importance de la mort et du combat corps à corps pour le salut personnel, on le verra à propos du *Cheval de Troie* qui tente d'identifier l'individu problématique et le militant, écarte toute possibilité de médiation par une organisation. L'action pour Nizan, comme pour l'existentialisme, signifie action directe. Dans *Aden Arabie* les ouvriers restent dans les faubourgs. « Vous êtes solitaires » dit Nizan (p. 186) et non pas « solidaires ». Evidemment le « je » n'est pas la seule victime du grand complot qui vise à l'étouffer au grand jour, à le mutiler au soleil. Mais son monde n'est pas régi véritablement par les catégories économique-sociales, mais par la Terreur, par la figure du Maître du Monde, contre laquelle il faut se battre en un combat corps à corps, si on veut se délivrer de la peur, de la mort et de l'esclavage. Chacun doit assumer seul son combat. C'est le moment « de se salir les mains : il sera toujours temps d'avoir des frères » (p. 185). « Je suis dans cette position de faire la guerre pour être complètement délivré de la peur qui m'atteignit comme une flèche, jusqu'en Arabie, quand j'avais le droit de me croire dans un lieu écarté et enfin pacifique. La fuite ne sert à rien. Je reste ici : si je me bats, la peur s'évanouit » (p. 185).

L'absence de distance entre le devoir-être et la réalité qui conditionne la structure contradictoire de « fuir-demeurer » mène à la fantasmagorie. Le papier devient la scène du combat et l'écriture son arme, ainsi le récit du voyage va laisser sur le pavé les cadavres des ennemis des hommes. « Il ne reste plus des voyages que de grands désordres d'images : la déroute des ennemis des hommes, des troubles sur la surface de la terre et quelques hommes en veston noir, les bras ouverts sur le pavé au milieu de la place déserte de la Concorde » (p. 188). Sartre écrira pour se délivrer de la nausée, l'auteur d'*Aden Arabie* pour se délivrer de la peur. Cette lutte contre la peur donne à l'écriture de Nizan sa force et sa violence. Elle l'oblige à écrire très souvent au présent le récit d'une aventure insuffisante pour l'affranchir de la peur. Le couple contradictoire du fuir-demeurer se retrouve donc dans son rapport à l'écriture. Le livre, moyen de mystification, devient arme de combat et les images permettent de remporter une victoire sur l'ennemi. Le récit du voyage donne la possibilité de refaire l'itinéraire d'initiation à laquelle le risque de la

mort n'avait pas été étranger. Tout en demeurant, le « je » redécouvre la cause de la peur et il la combat. Il décrit au présent un voyage, et l'écriture le libère du départ et de la fuite.

VI

L'écriture de Nizan veut traverser l'obscurité de l'écrit, tendre à la transparence, se transporter au-dehors dans le monde, prendre des risques. Elle devait le compromettre, non pas raconter, représenter, mais « faire » sur le moment. Mais c'est le destin de l'écrit, la différence entre la violence de langage et l'action directe que de se ramener à la représentation... avoir ainsi une action médiatisée et plus profonde dans le temps.

Aden Arabie est « le récit » d'une aventure dont le héros, poussé par une crainte démoniaque, fuit, sans savoir qu'il a peur, sans connaître la cause de cette peur et ce qui pourrait l'en délivrer. Comme le héros romanesque le « je » est en quête, il est allé à la recherche du monde édénique dont lui avaient parlé les livres. Mais à l'opposé du héros du roman qui, à la fin, perd ses illusions, se résigne, et comprend que « l'immanence du sens refuse de pénétrer dans la vie empirique », le « je » postule un sens qui reste, en tant que postulat, problématique, mais qui cependant peut sauver le « je » tant qu'il lutte pour sa réalisation. Ce postulat et la continuation de la lutte différencient le « je » d'un héros du roman. Mais le « je » n'est pas seulement le personnage de l'aventure, c'est également celui qui écrit pour la raconter. En écrivant, le « je » ne réalise pas la valeur essentielle, qui consiste dans un combat charnel pour la restauration du corps contre l'Homo Economicus, il ne lutte pas contre la cause de la peur mais se libère de la peur dans la mesure où il l'écrit. Le sens est ainsi médiatisé et sa réalisation reste inauthentique, dégradée. L'aventure ne s'est pas terminée par la délivrance : celui qui l'écrit y est engagé, comme le romancier dans son roman et ne peut pas la tenir à distance pour en faire un simple récit. Mais il a postulé également la possibilité de l'accomplissement, il ne peut donc, non plus, objectiver esthétiquement cette aventure au moyen de l'ironie, que la certitude de l'échec confère au romancier. Dans *Aden Arabie* le romancier et son héros se sont rejoints dans la même personne.

Le romancier, selon la théorie lukácsienne, écrit l'histoire d'une quête, l'aventure d'une âme qui va dans le monde pour s'éprouver et se connaître : c'est sa propre histoire que le romancier écrit, mais projetée dans la vie concrète d'un personnage. En effet le romancier « possède des valeurs » mais il connaît le caractère problématique de

cette pensée dégradée et subjective et sait que « les valeurs » ne peuvent pas réellement se réaliser dans un monde dépourvu de sens, autrement que par l'histoire de la quête qui échoue. « C'est pourquoi, écrit Lucien Goldmann, l'histoire de la recherche dégradée, démoniaque ou idolâtre, reste toujours la seule possibilité d'exprimer des réalités essentielles »¹⁸. Une double ironie, envers le personnage et envers sa propre conscience éthique, permet au romancier de dépasser les limites réciproques du monde et du héros et d'élaborer une œuvre épique. L'esthétique de l'œuvre est la seule possibilité pour le romancier d'effectuer son éthique¹⁹.

La présence de valeurs éthiques en tant que postulats différencie *Aden Arabie* d'une œuvre esthétique. L'écrivain et son personnage deviennent une seule personne qui désire l'accomplissement. Comme le romancier, qui reste toujours un bourgeois anti-bourgeois, l'auteur de *Aden Arabie* oppose au monde dégradé les valeurs de ce même monde qui prétend vouloir réaliser pleinement l'homme individuel. Jusque dans la structure de « fuir-demeurer », négative et positive à la fois, *Aden Arabie* s'apparente à la situation typique du romancier. La différence consiste en une prise de conscience nette des phénomènes de la réification comme déterminant la structure du monde. Or le roman est précisément la forme littéraire qui correspond à ce monde de la réification, dominé par les valeurs d'échange et la production pour le marché. Lucien Goldmann, qui a mis en lumière cette homologie structurelle entre la forme romanesque et l'échange dans une économie de marché, écrit : « La forme extrêmement complexe (que le roman représente...) est celle dans laquelle vivent les hommes tous les jours, lorsqu'ils sont obligés de rechercher toute qualité, toute valeur d'usage sur un mode dégradé par la médiation de la quantité, de la valeur d'échange, et cela dans une société où tout effort pour s'orienter *directement* vers la valeur d'usage ne saurait engendrer que

18. Lucien Goldmann, « Introduction aux problèmes d'une sociologie du roman », in *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, 1963-2, p. 230, repris dans *Pour une sociologie du roman*, op. cit.

19. Le roman est « un genre littéraire dans lequel les valeurs authentiques, dont il est toujours question, ne sauraient être présentes dans l'œuvre sous la forme de personnages conscients ou de réalités concrètes. Ces valeurs n'existent que sous une forme abstraite et conceptuelle dans la conscience du romancier où elles revêtent un caractère éthique. Or les idées abstraites n'ont pas de place dans une œuvre littéraire où elles constitueraient un élément hétérogène. Le problème du roman est donc de faire de ce qui, dans la conscience du romancier, est *abstrait et éthique* l'élément essentiel d'une œuvre où cette réalité ne saurait exister que sur le mode d'une absence thématifiée (...). Comme l'écrit Lukács, le roman est le seul genre littéraire où *l'éthique du romancier devient un problème esthétique de l'œuvre* ». L. Goldmann, op. cit. p. 231. Souligné dans le texte.

des individus eux aussi dégradés, mais sur un mode différent, celui de *l'individu problématique*²⁰ ».

La Théorie du roman de Lukács se situe chronologiquement et philosophiquement entre *L'Ame et les formes*, où il pose les prémices de la pensée de la finitude, la conscience de la mort comme accès à l'authenticité, et *Histoire et conscience de classe*, consacré à l'analyse des phénomènes de la réification, où la possibilité de la praxis révolutionnaire apparaît, au-delà de la mystique négative de l'impossible et du « malgré tout » de la forme littéraire spécifique analysée dans *La Théorie du roman. Aden Arabie* de Nizan comme la suite de son œuvre de fiction, ses « romans » précisément, est un lieu de rencontre, un télescopage en quelque sorte de ces différents niveaux de problèmes : la pensée de la mort, la théorie du fétichisme et l'exigence révolutionnaire. Il ne s'agit pas d'influence, mais de différentes manifestations, de mises en forme de diverse importance, de la problématique de l'époque. L'explicitation des valeurs qualitatives et la volonté de détruire le monde de la réification distinguent *Aden Arabie* du roman que l'auteur veut dépasser : c'est l'histoire des rapports d'une âme et du monde. Mais ce dépassement ne s'effectue que dans un essai, par l'éthique et dans l'écriture.

Toute l'histoire de la vie et de l'œuvre de Nizan sera celle d'une tension toujours croissante vers un monde de réalités essentielles et concrètes. Mais la guerre civile que Nizan appelle de ses vœux, pour s'y accomplir individuellement, pour qu'elle renverse le monde donné, n'arrivera pas, et Nizan ne fera qu'écrire des histoires dégradées au lieu d'être et de « faire » l'histoire : ainsi la pesanteur du monde l'attirera toujours plus vers cette forme romanesque qu'il a voulu au départ surmonter.

Deux niveaux différents existent dans *Aden Arabie* : une dimension d'expérience particulière et une dimension théorique. C'est l'expérience particulière qui produit la qualité « littéraire » de cette œuvre. Elle est liée à la problématique de la mort. Cette problématique va s'explicitier et s'imposer dans l'œuvre proprement « romanesque » de Nizan. La mort sera absente des *Chiens de garde*, complément, et aussi dépassement, purement théorique de *Aden Arabie*, qui reprend la critique de l'idéologie et de la philosophie développée dans les deux premiers chapitres d'*Aden Arabie*, pour les développer dans une autre direction et aboutir à l'idée du prolétariat et du parti. *Les Chiens de garde* est un écrit militant. L'œuvre littéraire de Nizan naîtra de la relation entre la problématique du particulier et le point de vue universalisant du militant.

20. *Ibid.*, p. 234.

MISÈRES DE LA PHILOSOPHIE :
THÉORIE ET PRATIQUE

Les Chiens de garde (1932)

I

Nizan s'attaque à la philosophie en spécialiste. C'est une région particulière de la « superstructure » qu'il interprète dès 1930 ¹ comme un grenier rempli de bric-à-brac, un couvercle étouffant et inutile, système tissé de mensonges, construction fictive formée de masques qui occultent les réalités, de justifications d'un pouvoir que rien ne justifie. Toute la culture existante, ou reprise par la bourgeoisie, est affaire de mots, selon Nizan, jeu de vocabulaire, négation de la vie. Produit de l'oisiveté de l'existence bourgeoise, elle ne pourrait donc que corrompre le peuple : qu'il s'agisse d'un classique, Lucrèce, ou d'un moderne, Picasso. Pour une pensée du « tout ou rien », qui n'a de cesse de dénoncer, au nom d'une existence ici et maintenant, les oublis et les fuites, le temps, l'histoire éloignent du moment miraculeux, toute nuance n'est qu'un alibi, source de clair-obscur, de vague à l'âme, d'atmosphère et de confusion. Elle s'en tient aux extrêmes et refuse de distinguer, à l'intérieur de ce qui est, la chose et son être devenu.

« Accepter l'idéalisme que la bourgeoisie (...) offre avec l'histoire, c'est accepter, avec l'image que la bourgeoisie souhaite qu'on se fasse d'elle, la conscience d'un univers de discours qui fasse tout oublier ². » La polémique se situe toujours au niveau de l'objet qu'elle nie. En réduisant l'idéalisme à la pensée bourgeoise existante, Nizan en perd

1. Critique du livre d'E. Berl ; « Mort de la morale bourgeoise » dans *Europe*, juillet 1930, reproduite in *Pour une nouvelle culture*, op. cit.

2. *Pour une nouvelle culture*, p. 29.

le contenu de vérité ; le fait est que, malgré ses limites, son ignorance de l'activité réelle et sa prétention de tout soumettre à l'Idée, l'idéalisme a été exempt du principal défaut des matérialismes passés, parce qu'il a développé l'aspect actif des relations entre les hommes et le monde (*Première thèse sur Feuerbach*). Lorsque Nizan écrit : « Il faut avoir le cœur de dire qu'il n'y a pas de transposition possible en langage populaire et humain des sentiments distingués de Bérénice et de Titus, de la jalousie distinguée que Swann éprouve en espionnant Odette de Crécy³... », il énonce à la fois une vérité et un faux problème. Le peuple, en tant que ce qu'il est, n'a pas à, et ne peut pas se prendre pour Titus, Bérénice, Swann ou Odette de Crécy, parce que ce sont des « individualités » des classes dominantes et non pas ce magma indistinct des dominés qu'on appelle « le peuple ». Même transformé, dans l'avenir, « le peuple » n'aurait pas à leur ressembler.

Nizan réduit la relation esthétique à l'intérêt et à l'identification, mais elle n'existe pas sans l'activité désintéressée, sans l'ouverture à l'autre. Rien mieux que la culture bourgeoise ne révèle, ne dissout les limites de son mode d'être que son idéologie cache. Les individualités du passé, ce sont des figures de l'esprit, des moments d'histoire, qui appropriées en tant que passé, permettront au peuple de devenir autre. Mais Nizan n'a que faire d'histoire, le peuple c'est toujours pour lui une entité positive, même si le développement du capitalisme l'a complètement désintégré. Seules la connaissance des différences historiques, la perception de l'autre en tant qu'autre, la distanciation permettent au présent de se percevoir autrement, différent de son être donné. La culture historique n'est pas utile immédiatement pour le peuple, figure a-historique, qui n'existe déjà plus, elle est nécessaire au « prolétariat », produit de l'histoire, pour cesser de se percevoir en tant que « peuple », c'est-à-dire comme objet de domination. Toute la culture passée appartient de droit aux dominés, ce n'est après tout que le fruit du temps libre, qui n'aurait pas existé sans leur travail ; c'est pourquoi les œuvres du passé, malgré leur historicité évidente, continuent d'avoir une existence actuelle dans le présent, en tant que chemin par lequel les hommes peuvent devenir autres que ce qu'ils sont. C'est le problème que Marx avait rencontré à la fin de son *Introduction à la critique de l'économie politique*. Avec cette question, la pensée dialectique s'éloigne de l'idée de « la table rase » qui fait écrire à Nizan — et ceci contre toute la poétique d'Eisenstein — que

3. *Ibid.*, p. 27.

« les hommes capables de créer *La ligne générale* n'ont pas besoin de *Géorgiques* » ⁴.

L'activisme impatient d'efficacité, la polémique, qui ne formule que des blasphèmes ou des credos, imagine volontiers la bourgeoisie et le peuple comme des entités métaphysiques impénétrables, étanches, étrangères l'une à l'autre ⁵. Ainsi le peuple n'a que faire de la culture des autres, parce qu'il a sa propre tradition : « la volonté de la révolution, le souvenir de l'oppression, le refus même et la critique des valeurs de ses maîtres ⁶ ». Le peuple possède ses titres, des utopistes à Lénine, continue Nizan. Marx y est sous-entendu, mais ne peut être rangé dans la liste : toute son activité théorique contredit cette déclaration. *Le Capital* avait pour but de comprendre pourquoi la production de la vie et l'ensemble de l'activité qui en est le fondement peuvent être connus et transformés maintenant, et ceci à seule condition que la totalité sociale-historique, la complexité des catégories constitutives du présent, soit conçue comme histoire, en tant qu'être devenu qui tend vers un autre avenir, autrement « il est tout à fait indifférent pour le développement pratique que l'idée de ce bouleversement ait déjà été exprimée mille fois... comme le prouve l'histoire du communisme » (*L'Idéologie allemande*). La volonté de révolution, le souvenir de l'oppression, la critique des maîtres, l'utopie et l'organisation léniniste pourraient aboutir à la Révolution, non pas au socialisme. Connaître le capitalisme, ce n'est pas découvrir des failles dans la cuirasse de l'adversaire ; pour le « prolétariat », selon Marx, c'est arriver à comprendre sa propre production en tant que classe.

« Il a toujours paru plus facile à l'opresseur qu'à l'opprimé de s'adapter à l'oppression », écrit Nizan dans *Les Chiens de garde*, où il parle de la souffrance que rien ne justifie ⁷. Seul un philistin de la culture peut oublier que la culture est le fruit de l'oppression, née de la division du travail, du temps libre, développée au sein des classes dominantes, qu'elle est donc oppressive, que, séparée de la vie dans la société bourgeoise, elle est un point de ralliement, de reconnaissance

4. P. 28. Et *La terre* de Dovjenko ?

5. « Notre conception de la lutte de classes est avant tout métaphysique et exige qu'on conçoive dans toute sa rigueur et sa pureté, la scission métaphysique qui sépare inextricablement de la bourgeoisie le prolétariat révolutionnaire », écrivait-on dans *Clarté*, revue de culture prolétarienne, 1.12.1924. Cette conception « métaphysique » sera celle de Nizan jusque dans *Le Cheval de Troie*.

6. *Pour une nouvelle culture*, pp. 28-29.

7. Paul Nizan, 1932, *Les Chiens de garde*, Reider, Maspero, Paris, 1960, p. 50. Nous citerons d'après cette édition.

mutuelle, d'exclusion, qu'elle est rendue inoffensive, transformée en technique d'auto-domination, enracinée dans la nostalgie et orientée vers elle. Mais c'est la culture qui porte ce regard critique sur elle-même, tandis qu'il devient possible de dépasser son existence idéale, cette forme historique marquée par le souvenir de ce qui fut oublié, mais aussi par l'espoir de ce qui n'a jamais été. C'est pourquoi dénoncer le caractère affirmatif de la culture ne va pas sans connivence avec la barbarie, attachée toujours à quelque en deçà mythique et positif. Nizan parle au nom des hommes, il se présente en mandataire des fils de la terre : c'est encore un intellectuel qui parle pour les autres. Tant que cette dichotomie existera, la critique unilatérale de la culture aura quelque chose de suspect. Puisqu'on ne peut prétendre savoir ce qu'est l'homme, mais seulement ce qu'il est devenu, à travers ses modes d'être historiques et culturels, pour préserver au concept d'humanité son possible, la philosophie reste nécessaire.

Cette nécessité, origine de son règlement de comptes avec la philosophie dans *Les Chiens de garde*, détermine aussi la limite de l'entreprise de Nizan : l'urgence, la qualité principale de cet écrit — ce qui le rend irréfutable en tant que critique — devient son principal défaut. Le tout ou rien ne s'accommode pas d'histoire, mais qu'en faire, lorsqu'au-delà de « la tragédie »⁸, le monde continue de durer ? La manière déclarative d'écrire, la virulence de ton, la simplification des thèmes, le refus de toute analyse qui retarderait le résultat, rendrait l'entreprise « récupérable », l'intégrerait aux mots de passe de la culture, prédisposait *Les Chiens de garde* à sa fonction de livre de doctrine⁹, à côté d'autres bréviaires et petits livres rouges ; ce qui en est résulté et pour « l'efficacité » et pour le « marxisme » qu'ils prétendaient enseigner n'a pas besoin d'être rappelé.

II

L'habitude d'un marxisme vulgarisé ne doit pas faire oublier la nouveauté des *Chiens de garde* pour son temps. La publication des œuvres complètes de Marx venait de commencer depuis peu chez Coste. Jusqu'au milieu des années vingt, l'interprétation dominante

8. Voir plus loin *La Conspiration*.

9. A sa sortie, le livre de Nizan n'a eu d'écho que parmi les intellectuels : André Gide en recommandait la lecture à Roger Martin du Gard. Lui-même est tellement impressionné qu'il en vient à remettre en question tout ce pourquoi il a vécu : « l'art, la pensée libre, la vérité », et envisage — suivant cette pensée a-historique qui identifie les idéologues bourgeois de 1930 avec Socrate et la population d'Athènes avec le prolétariat industriel — de se mettre du côté de ceux qui ont fait boire la ciguë à Socrate (*Correspondance*, 1932, Gallimard, 1968).

du marxisme était celle de la II^e Internationale et sa version française qu'on appelait « le déterminisme économique de Karl Marx ». On avait fait du socialisme une exigence « éthique » à côté, en dehors de la « science marxiste », forme développée de la théorie darwinienne de l'évolution. Figure singulière, Georges Sorel ne rompt pas vraiment avec ce dualisme, mais son importance tient à sa réaffirmation du « politique » contre l'économisme : tandis qu'on croyait à la paix et à la prospérité perpétuelles, il a été l'un des premiers à pressentir l'arrivée de l'impérialisme. Avec son attaque contre la bourgeoisie décadente, sa critique de l'intellectualisme — sa diatribe contre Socrate —, sa pensée du mythe et de la violence, il se situe au niveau de ce dont il annonçait la venue. Il saluera la révolution bolchevique, Mussolini reconnaîtra en lui son maître, on le considérera comme un fasciste (Sartre), ou bien comme un continuateur révolutionnaire de Marx (Korsch). Sorel appartient à cette frange de l'intelligentsia plébéienne qui peut aussi bien se tourner à gauche qu'à droite, il est dans ce lieu où un certain extrême de l'extrême gauche et un certain extrême de l'extrême droite deviennent indistincts ¹⁰. L'influence de Sorel, — son dramatisme, son refus des compromis, son image métaphorico-métaphysique de deux armées en présence pour la guerre des classes — a été très grande sur l'intelligentsia antibourgeoise du début du siècle ¹¹, mais sa conception esthétique-politique de la décadence, de la violence et du mythe, l'éloignent de la pensée de Marx. Pour qu'on voie de celle-ci autre chose que le déterminisme économique et le mythe sorélien, il faudra attendre non pas la fondation du P.C.F., mais l'adhésion du groupe de « Philosophie », qui disparaît d'ailleurs en tant que groupe, avec la *Revue marxiste* ¹².

10. Georges Valois, son disciple, oscillera entre l'extrême droite et l'extrême gauche. Nizan lui-même, dans les années vingt, hésitera entre le parti de Valois et le P.C.F. Sur ces passages fréquents de gens de l'extrême limite entre les tendances différentes, voir J.-P. Faye, *Langage totalitaire*, Hermann, Paris, 1972.

11. Cette image, à travers le syndicalisme révolutionnaire, sera reprise également par certains intellectuels communistes. Voir plus haut la citation de *Clarté*, et plus loin *Le Cheval de Troie*.

12. Pierre Morhange, Georges Politzer, Henri Lefebvre, Norbert Guterman, Georges Friedman, Paul Nizan. Le groupe avait été fondé en 1924 : « Dans un temps qui nous semble livré à l'esclavage sous toutes ses formes, nous avons fondé « Philosophie » pour la défense de l'Esprit, du Mysticisme et de la Liberté. Notre premier effort c'est la renaissance de la philosophie et la formation d'une poésie épique. Pour nous la pensée est l'une des actions... » En 1925, le groupe signe le manifeste contre la guerre du Maroc et *La Révolution d'abord et toujours*, texte élaboré par les surréalistes et *Clarté*. Les « philosophes », passablement confus au départ, se politisent et se déclarent marxistes sous l'influence des surréalistes. Ils pensent adhérer au P.C. mais pour y mener une activité autonome ; certains, comme Politzer, croient être déjà au-delà de la Révolution. Mais le groupe disparaît avec l'adhésion de ses membres au P.C.

Des « philosophes » de formation s'intéressent à l'œuvre philosophique de Marx, aux textes sur le fétichisme, à la critique de l'idéologie, ils les traduisent et publient des livres qui s'en inspirent. *La Fin d'une parade philosophique, le bergsonisme*, de Arouet-Politzer et *La Conscience mystifiée* de Guterman et Lefebvre seront des livres de critique à l'intérieur du discours philosophique. Seul Nizan, le plus politisé dans le groupe ¹³, attaquera la philosophie du dehors et voudra atteindre immédiatement un objectif pratique.

Dans sa critique de l'Idéologie, Nizan reprend et simplifie des textes écrits presque cent ans plus tôt. C'est à cela que se borne, à de très rares exceptions près, ce qu'on qualifie en général de « philosophie marxiste ». La paraphrase des textes dispense de l'effort nécessaire à une pensée nouvelle que la situation historique exigerait. De plus, la quasi-nullité — sur le plan philosophique — de son objet ne requiert de Nizan aucun génie particulier. Il écrit contre la philosophie de son temps ¹⁴. Or, « le silence dont la philosophie française a couvert ce passé vaut bien tous les procès ouverts » disait Althusser dans une communication à la Société française de philosophie : « Il faut bien que ce soit une tradition dont le spectacle est difficile à soutenir puisque aucun philosophe français connu ne s'est à ce jour risqué à en écrire publiquement l'histoire » ¹⁵. Il s'agissait du néo-kantisme et de la morale de Durkheim, son complément, à l'usage universitaire. C'était l'époque où triomphait l'optimisme bourgeois, et la « philosophie » des professeurs de philosophie, historiens et épistémologues. On avait pris soin auparavant de rendre Kant inoffensif. Réduite à la théorie de la connaissance, qu'on avait expurgée du problème gênant de « la chose en soi », cette « philosophie » béate avait son corollaire vivant, son supplément d'âme et d'intériorité : la philosophie de la vie en Allemagne, le bergsonisme en France. Mais Nizan était conscient que le temps de cette philosophie, comme le temps du capitalisme libéral était compté. « Nous allons connaître des temps où cette grande Raison qui trouva dans Descartes et dans Kant ses titres et ses quartiers, qui établit les justifications rationnelles des propriétés

13. Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*, La Nef de Paris, 1959, p. 390.

14. Ce qui reste de cette époque ce sont des éditions critiques, des ouvrages d'histoire très respectables. Mais pour une pensée du temps de détresse, ils sont du même ordre que des collections de timbres ou des herbiers.

15. Louis Althusser, *Lénine et la Philosophie*, Maspero, Paris, 1969, pp. 12-13. Vincent Descombes, qui, dans *Le Même et l'autre*, Minuit, 1979, évoque cette période, retrouve l'unique interprétation qui existe de cette histoire, celle de Paul Nizan dans *Les Chiens de garde*.

mentales du citoyen et du bourgeois sera mise en déroute par des inquiétudes nouvelles » (p. 123).

Déjà, dès 1911, Lukács avait rompu avec le néo-kantisme dans *L'Ame et les formes*, en inaugurant cette pensée de la finitude qui sera celle des philosophies de l'existence dans leurs diverses formes. En 1923, il avait publié *Histoire et conscience de classe*, la première grande œuvre de philosophie marxiste, depuis la mort de Marx, dans laquelle, à partir d'autres recherches et en relation avec les problèmes actuels de son temps, il avait essayé de réinterpréter l'histoire de la philosophie moderne à partir du développement des phénomènes de la réification dans le mode de production capitaliste. En 1927, Heidegger reprenait dans *Sein und Zeit*, avec une perspective différente, la pensée de la finitude et la critique de l'ontologie traditionnelle. C'est l'époque également où Husserl consacrait ses recherches à la crise de la pensée et de la science européennes. En France, la Phénoménologie et Hegel s'introduisaient grâce aux apports des émigrés : les cours de l'élève de Heidegger, l'hégélien Kojève et l'influence discrète du marxiste Groethuysen sont les mieux connus. Une autre pensée était en train de se former, sans lien avec la « philosophie » officielle. Nizan donne donc le coup de grâce à un mourant, il s'acharne sur un monument qui s'écroule.

Déterminé par le peu d'importance de l'objet qu'il niait, et qui de toute façon allait disparaître, délimité par l'horizon d'une pensée préexistante, « Marx », et d'une institution rigide, « le P.C. », le champ laissé à Nizan est très étroit. Le retentissement des *Chiens de garde* est donc moins dû à son analyse de l'Idéologie qu'à sa critique de l'institution, de ce qu'on appellera plus tard « l'appareil idéologique d'Etat ». Parce que Nizan pense que l'éducation, en fabricant et imposant une image du monde, en dépossédant les hommes d'eux-mêmes, a marqué la vie de sa famille, la sienne, comme celle de tout un chacun, parce que l'univers de l'école, des professeurs, des étudiants est quasiment tout son univers et va devenir le sujet privilégié de ses écrits, Nizan découvre que la philosophie de son temps n'est pas celle de tel ou tel penseur particulier, mais bien une institution au but précis, avec des fonctionnaires salariés par l'Etat. Selon Nizan, sous la République, la philosophie et la morale ont remplacé le catéchisme, et l'Ecole a succédé à l'Eglise. Cette philosophie institutionnelle est née après la défaite de Sedan pour durer jusqu'à l'après-guerre. Lorsque les temps de l'ancien capitalisme libéral sera tout à fait révolu, une autre forme d'Etat, une autre société, chercheront d'autres appareils pour produire les croyances collectives et « la philosophie sera dans le mouvoir ». Or, en son temps, Nizan pense que c'est essentiellement l'Université qui prépare

et que c'est l'école qui propage « l'ensemble des perceptions fausses » (p.113).

Les Chiens de garde s'inscrit aussi dans le cadre d'un programme : c'est l'époque ultra-gauchiste de l'Internationale communiste, lorsqu'on oppose une « politique de classe » à toutes les formes de contamination bourgeoise, la culture en premier lieu, l'époque où *Front rouge* appelle à tirer sur les ours savants de la social-démocratie... En France, le cinquantenaire de l'école laïque donne lieu à de nombreux écrits polémiques, dont *Les Chiens de garde* est de loin le chef-d'œuvre. Par sa manière directe d'aller à l'essentiel, de trancher les problèmes, quitte à les appauvrir, les pervertir, l'écrit de Nizan affirme l'urgence de certaines questions qui restent actuelles. C'est aussi une prise de parti, univoque, non littéraire. Ici, Nizan ne parle plus en son nom, un « je » menacé de mort par l'Homo Economicus, il est mandaté par les enfants de la terre pour proclamer une guerre différente : « Classe contre classe », le mot d'ordre de la « Troisième période ». La subjectivité se dissout dans les masses, d'autant plus facilement que pour Nizan il s'agit du corps et non de la conscience, « maladie bourgeoise » venue de l'extérieur pour déposséder le corps de lui-même. Ainsi, ce qui un jour deviendra en France l'un des principaux obstacles entre l'existentialisme et le Parti communiste — explicité par Sartre dans *Le Matérialisme et la Révolution* — n'existe pas pour Nizan. Chez Nizan certains thèmes de l'existentialisme peuvent rejoindre sans peine ceux de la philosophie du parti, parce qu'aucune des deux perspectives n'a encore été développée dans ses implications philosophiques et pratiques (la subjectivité et le totalitarisme) : le concret contre l'idéalisme ; l'apparence, l'existence, contre la profondeur, l'essence ; l'homme mesure de toute chose ; et la séparation des sciences et de la philosophie.

III

C'est pour définir les gardiens de l'Etat, selon le naturel et les qualités qui leur conviennent, que Socrate parle du « jeune chien de bonne race » : il est d'une ardeur native, dit Socrate, il témoigne de l'hostilité envers ceux qu'il ne connaît pas et de l'amitié pour son maître, il manifeste ainsi son désir de connaissance, sa nature philosophique. « Le jeune homme de noble extraction », ardent, amoureux du savoir, ressemble au jeune chien : il sera donc un

gardien parfait de l'Etat gouverné par les « sauveurs », les philosophes.

Nizan revient aux sources pour s'attaquer à l'idéalisme, dénoncer la complicité de la philosophie et du Maître. Il oppose au règne calme de la théorie, aux abstractions, « nos corps et la place que nous occupons dans ce monde ruiné », les apparences aux essences profondes qui prétendent les justifier, les fils de la Terre au penseur distingué : la foule, dit-il, contre Socrate. Au concept universel, figé, vidé de son sens, au pseudo-discours de « l'union pour la vérité », Nizan juxtapose le particulier, des extraits de journaux : des condamnations à mort, des mutineries en prison. Contre l'Idée il fait appel à la souffrance singulière, au concret, l'incontournable qui dénoncera toujours l'autosuffisance de la pensée.

Tous les penseurs de l'époque tendent *vers le concret*, titre programme d'un livre de Jean Wahl ; « nos corps et notre place dans ce monde ruiné », deviendra le non-médiatisé, le postulat de l'existentialisme, le vécu opposé au concept. Les uns et les autres s'intéresseront à Marx, parce qu'ils découvrent en lui un penseur du « concret ». Il faudra attendre la fin de l'existentialisme, pour qu'un marxisme expurgé découvre qu'il ne s'agissait chez lui que d'un « concret de pensée » : mais le concret, le vécu immédiat, comme le « concret de pensée » vide de contenu réel sont deux interprétations partielles qui se complètent.

L'immédiat est ce qui reste extérieur à la prise du concept, mais le concept dit bien que l'immédiat n'est pas seulement ce qu'il est. Le concret est toujours immédiat et médiatisé, singulier en même temps qu'une totalité de détermination ; le concret de pensée, résultat obtenu à partir d'abstractions pensées, a pour but de comprendre le concret qui existe en dehors de la pensée. Problème épistémologique et politique, historique en un mot, qui est loin d'être résolu. Le concret réel n'est pas un donné immédiat. Il faut d'abord détruire le mode du pseudo-concret, les apparences phénoménales correspondant à la réification en œuvre dans le mode de production capitaliste, il faut comprendre l'essence des formes phénoménales, et comprendre celles-ci en tant que moment du processus, il faut comprendre le pourquoi de son apparition et de l'apparition des formes inversées, idéelles, pensées qui leur correspondent. A cette seule condition on découvre leur caractère illusoire et leur nécessité, sans les attribuer simplement à une volonté de mensonge. Pour Marx les concepts existent dans la réalité, constituent celle-ci, même si personne ne les a jamais vus ni ne les a jamais touchés. Ce n'est pas seulement la réalité qui juge les concepts, mais aussi les concepts l'insuffisance de la réalité. Les catégories de l'économie politique sont les catégories de

l'existence : mais l'existence ne leur est pas réductible, sinon il n'y aurait jamais eu de possibilité pour une « critique » de l'économie politique. L'identité, l'équivalence, la logique du capital sont à l'œuvre, mais aussi ce qui du passé et de l'avenir leur résiste et cherche à les dépasser.

Le concret immédiat, comme le concret de pensée, séparé, reste aussi étranger à Marx que l'humanisme et le scientisme idéologique. Mais pour les marxistes de l'École Normale, pour Nizan et pour Althusser, concepts et catégories sont des êtres de raison, Althusser y tient pour l'amour de la science, Nizan les rejette au nom de l'humanisme : rien de plus insupportable à Nizan qu'un Marx jardinier de l'arbre de la Science : « Averti de la réelle, de la charnelle servitude humaine, Marx en chercha les causes à l'endroit même où elles étaient. Il les vit au cœur même de la production des marchandises qui était le lieu de toutes les servitudes et de toutes les impuissances. Il ne contemplait pas. Il n'attendait pas les floraisons saisonnières de la Raison. Ce qui le guidait, c'était une volonté passionnée de redresser les fausses positions humaines, et non le souci de demeurer un clerc. Il était radical : il voulait prendre les choses par les racines et non émonder les branches supérieures : ce n'était point un tranquille jardinier » (p. 130).

Nizan réduit d'ailleurs le concept à la définition. De l'Idée de la Philosophie, dit-il, on ne peut rien déduire comme on déduit de la définition du triangle tous ses secrets (p. 95). C'est que le discours sur la Philosophie une et indivisible, au-dessus des contingences, n'a pas d'objet, pas plus que ces dialogues fictifs entre philosophes, en dehors de l'espace et du temps, dont la fabrication est le passe-temps favori, « la philosophie » des spécialistes de philosophie : « Spinoza joue à la fois Aristote contre Descartes et Descartes contre Aristote (...). C'est Hegel qui doit rendre des comptes à Spinoza qui, lui, avait très bien compris Hegel, etc. »

Sans égard pour le « concret », les problèmes philosophiques, qui existent, et dont l'histoire est le problème de l'histoire, perdent tout leur sens. Mais seul le présent concerne Nizan, il ne parle pas de l'histoire mais de ce qui presse ici et maintenant : la Philosophie n'existe pas, il y a toujours eu des philosophies, parce qu'il a toujours existé des situations particulières. Ce n'est donc pas en se référant à la Philosophie que Nizan va demander des comptes aux philosophes bourgeois, mais suivant le principe qui rend possible toute pensée critique, il pointe du doigt la différence entre la pensée et son autre, ce que la philosophie affirme et la réalité. Or, cette différence, cette béance entre les promesses de la philosophie bourgeoise et la violence réelle devient d'année en année, de mois en mois, de jour en jour plus

évidente, dit Nizan, qui demande des comptes à la philosophie au nom des hommes, parce qu'elle parle de l'Homme, qu'elle juge, qu'elle promet. Toutes les questions philosophiques se réduisent donc à une seule : pour l'homme ou contre l'homme. Il existe des oppresseurs et des opprimés : il ne peut donc y avoir une philosophie univoque, valable pour tous. Que chacun reconnaisse son parti et la situation sera claire. Il y aura la même violence dans la philosophie, dont l'une des prétentions tenaces est de surmonter la violence, que celle qui existe dans la vie de tous les jours. On ne fera plus comme ces philosophes qui depuis Platon parlent du vrai, parce qu'ils briguent la place du tyran.

Nizan range les philosophes en deux partis : les satisfaits et ceux qui ne le sont pas. Ses partis philosophiques diffèrent de ceux de Lénine, qui partageait le champ philosophique en un combat de l'idéalisme et du matérialisme. La question « gnoséologique » était importante pour Lénine ; dans un État despotique oriental et théocratique, en l'absence de révolution bourgeoise, son matérialisme ancien critiqué déjà dans la *Troisième thèse sur Feuerbach*, était conforme à sa conception du parti qui divisait les hommes en éducateurs et éduqués ¹⁶. Ce n'est pas à propos de la connaissance, qui lui importe peu, mais c'est par ailleurs que Nizan rejoint Lénine. Celui-ci « devait diviser d'une manière passablement funeste les propositions philosophiques, économiques, etc. en propositions « utiles » et en propositions « nuisibles » au prolétariat (par suite d'un souci par trop exclusif des effets que leur adoption ou leur rejet entraîneraient dans l'immédiat, et de l'intérêt par trop restreint qu'il portait à leurs effets possibles dans l'avenir) » ¹⁷. C'est cet utilitarisme que reprend Nizan : « Il s'agit derechef de l'efficacité des pensées, qui peuvent être dirigées contre les hommes, comme chez Leibniz, ou en leur faveur, comme chez Epicure ou chez Marx » (p. 101). En faisant de l'intérêt humain immédiat la mesure de toute chose, l'efficacité prévaut sur la question de vérité et pervertit la pensée. Que le rapport d'une pensée à sa situation historique fasse partie de son contenu de vérité ; que l'ignorance de ce rapport, son inversion dénote l'Idéologie (au sens général), ne réduit pas toute philosophie à l'idéologie au sens restreint de système de domination fondé sur le mensonge. La vérité d'une pensée ne se borne pas seulement à son rapport à sa situation historique, elle est aussi dans son être-devenu, dans ce qui d'elle se déploie au cours de l'histoire. C'est aussi barbare de traiter Aristote

16. Anton Pannekoek, *Lénine philosophe*, Spartacus, Série B, 34, Paris, 1970.

17. Karl Korsch, *Marxisme et contre-révolution*, Le Seuil, Paris, 1975, p. 273.

d'esclavagiste et d'exploiteur, comme le fait Nizan, que d'ignorer son rapport à l'esclavage, limite mais aussi condition de possibilité de sa philosophie. De même, l'ironie à l'égard du « conciliateur » Leibniz n'a jamais empêché Marx d'admirer en lui le grand penseur. Marx parlait d'histoire, Nizan de la détresse du présent, de l'attente du Grand Soir. Le partage de la philosophie entre « les amis de l'harmonie et ceux qui ne voient pas l'harmonie là où elle n'est point » (p. 97) transforme une situation historique particulière en jugement de l'histoire. Sans la conscience de la situation particulière, sans le présent, tout discours serait idéologique, mais c'est encore plus idéologique que d'ignorer le caractère historique de la situation actuelle. Ainsi, l'actualité devient une condition naturelle, fondement d'une éthique, comme il se doit, séparé des autres questions, comme celle de la connaissance. La vie est affaire d'idéologie, fonction de la pratique, la vérité est renvoyée dans la science avec sa cohérence interne, sa méthode, valable absolument et universellement.

« L'hypothèse qu'il y a un fondement pour la vie et un autre pour la science est fausse *a priori* » écrivait Marx que Nizan a traduit ¹⁸, cela ne l'empêche pas de dire : « Il y a deux séries de questions posées à l'homme qui a pour fonction de répondre aux interrogations les plus générales : la première concerne la connaissance du monde, la seconde l'existence des hommes. Une philosophie prolonge et commente la science, une philosophie traite les problèmes qui intéressent la position des hommes par rapport au monde et à eux-mêmes » (p. 35). Cette distinction est celle du néo-kantisme, celle de la II^e Internationale, de la pensée existentielle et elle continuera dans Althusser. Les sciences sont considérées, depuis Engels, indépendamment de la philosophie, qui devient la théorie générale de la pensée et de ses lois. On fétichise la science, en oubliant que « le capital l'a emprisonnée à son service », on valorise les forces productives, en oubliant les rapports de production qui les ont développées et les entraînent à dévaster la terre, à détruire les hommes. Pourtant dès l'époque de Nizan, la compréhension de la technique moderne et de sa base dans la science de la nature, l'étude des constructions conceptuelles de celle-ci, de ses méthodes, de ses liens avec le pouvoir devenaient plus importantes que l'analyse des contenus idéologiques. Mais de telles questions étaient et restent taboues : les forces productives n'ont pas de contenu, la science est neutre, elle ne porte pas de jugement, dit Nizan. Le seul livre, *Histoire et conscience de classe*, qui avait parlé de l'historicité de la science

18. In Karl Marx, *Morceaux choisis*, éd. Lefebvre-Guterman, Gallimard, Paris, 1934, p. 84.

moderne, de son développement, de la relation de ses catégories avec le mode de production capitaliste — « le monde » impliqué dans sa pratique — était critiqué, renié, oublié.

Le concept, l'histoire, la vérité, l'épistémologie écartés, il reste à Nizan tout juste la conception de l'Idéologie nécessaire à la critique de l'idéologie d'une institution. En l'absence de fondement mythique, religieux et historique ce sont les « idées », en l'absence de rituels, ce sont les universités, les écoles qui doivent former et imposer l'image du monde. L'idéologie a quelque chose à cacher, dit Nizan, elle doit faire croire que le monde n'est pas ce qu'il paraît être, elle réduit donc ce qui est à un ensemble d'êtres de raison, de pensées qui s'emparent des faits et en démontrent la nécessité dans le ciel éternel de la Raison. Celle-ci est une technique, indépendante de tout contenu, dit Nizan en identifiant Raison et instrumentalité, sans aucune « dialectique de la Raison ». Pour lui, l'intelligence est bourgeoise, elle a servi toujours à la bourgeoisie pour proclamer son savoir, pour rendre ses fonctions nécessaires. Système et justification à l'usage de la bourgeoisie, l'idéologie identifie le monde bourgeois et la société humaine, pour la faire accepter au peuple. Des spécialistes, les chiens de garde, consacrent leur vie à cette tâche. Mais l'idéologue bourgeois ne participe pas seulement en tant que bourgeois à ce qu'il produit, s'il ne parle pas de la crise, ce n'est pas seulement parce qu'il serait obligé de dépasser l'horizon de la pensée bourgeoise, c'est aussi parce que cela dérangerait le calme nécessaire à son monde théorique : il cesserait d'être ce qu'il est, s'il était obligé de reconnaître la différence entre la pensée et la réalité, la violence qui sévit dans le monde.

La critique de l'Idéologie, de son monde renversé, séparé de la réalité, conduit Nizan à chercher l'origine de la séparation dans la réalité, mais il s'arrête à mi-chemin. La séparation de la pensée et de la réalité qui caractérise la philosophie moderne, Nizan l'attribue à la rupture entre les penseurs et le peuple. Le concept de division entre le travail intellectuel et le travail manuel reste trop chargé d'histoire et de questions pour que Nizan puisse s'y arrêter, de même que l'opposition moderne du sujet et de l'objet, due à la généralisation de la production marchande, à la permanence, l'indépendance de l'objet, déterminée par les lois objectives d'équivalence, et à l'existence du sujet indépendant, qui lui fait face, en tant que sujet de contrat. Pour Nizan la relation de la pensée et de la réalité comme problème interne de la structure sociale semble aller de soi. « La séparation entre ceux qui font profession de penser et cette grande masse exploitée que nos pères nommaient le peuple avec un mélange de familiarité, de hauteur et d'espoir et que nous devons saluer désormais de son nom de Prolétariat, cette séparation se retrouve entre la pensée et le monde »

(p. 127), comme semble aller de soi la solution du problème : pour dépasser cette séparation, sortir des mensonges de l'idéologie, parer à la violence qui menace le monde de destruction, il n'existe qu'une voie : « Tous les hommes qui ne consentent pas à mourir, qui ne veulent pas être complices, tous ceux qui n'acceptent ni le vide, ni la honte, se mettent dans l'ombre du prolétariat » (p. 129).

IV

Les Chiens de garde, malgré la modestie proclamée de Nizan, est un livre ambitieux, qui soulève d'innombrables problèmes ; même s'il ne les thématise pas, ces problèmes y sont impliqués, non seulement par les questions que ce livre développe, mais par le statut qu'il réclame, par la tâche qu'il veut imposer. Il ne s'agit de rien de moins que de la relation de la pensée et de la réalité, de la théorie et de la pratique, de la philosophie et du monde, des rapports historiques qui se manifestent dans la relation des idéologues et des classes sociales : ces questions qui vont jusqu'à la nécessité *a priori* de l'intégration des intellectuels au parti, n'impliquent rien de moins que le marxisme dans ses principes philosophiques et dans son histoire, aussi bien dans la théorie que dans la pratique.

V

Le dépassement possible de l'opposition entre la réalité et la pensée par l'union de ceux qui pensent et de ceux qui souffrent, de la philosophie et du prolétariat apparaît pour la première fois dans *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, que Nizan cite en note à la dernière page de son livre : « La théorie n'est jamais réalisée dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation des besoins de ce peuple. Les besoins théoriques seront-ils des besoins directement pratiques ? Il ne suffit pas que la pensée recherche la réalisation, il faut encore que la réalité recherche la pensée. De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes intellectuelles. L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La philosophie est la tête de cette émancipation. Le prolétariat en est le cœur. La philosophie ne peut être réalisée sans la suppression du prolétariat et le prolétariat ne peut être réalisé sans la réalisation de la philosophie » (p. 166). Marx écrit plus précisément : « La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le

prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie », en utilisant à propos du prolétariat, les mots de *Aufhebung* et *aufheben* qui peuvent se traduire par abolition ou « réalisation », si l'on veut, mais au sens de surmonter, de dépasser.

« L'émancipation de l'Allemand » renvoie au contexte de la citation : l'Allemagne se prépare à une révolution bourgeoise, qui n'aura pas lieu, l'agitation politique s'y accompagne de la critique du système de Hegel, qui avait justifié rationnellement l'Etat prussien. Après une phase purement philosophique — la Dissertation sur Démocrite et Epicure — Marx mène un combat politique en tant que publiciste et journaliste. Confronté constamment aux problèmes de droit, il en vient à la nécessité d'un déplacement du champ de la critique du politique au social : la critique de la philosophie du droit de Hegel — avec l'écrit sur la question juive, l'exil à Paris, la découverte du prolétariat, la grève des ouvriers silésiens — est le premier moment essentiel dans ce déplacement. Mais, dès avant cette date et jusqu'au bout, l'attitude de Marx par rapport à Hegel sera différente de celle des hégéliens de gauche. Ceux-ci critiquent Hegel de l'extérieur, dépendent de lui, reviennent à une position fichtéenne, oublient Hegel et tombent eux-mêmes dans l'oubli. Pour Marx, la seule critique valable est celle de la chose même. Une critique interne ne peut dépasser une théorie sans la traverser, sans l'accomplir, la conduire jusqu'à ses conséquences, ainsi seulement ses possibilités, ses limites et leur nécessité apparaissent clairement, aussi bien qu'un autre champ, d'autres problèmes et une autre manière de les formuler. Entre les deux s'effectue évidemment un déplacement des fondements de la théorie dans l'univers social et historique. Selon Marx, avant la reprise de *La Logique* dans *Le Capital*, Hegel est important parce qu'il a pensé la révolution française et l'Etat moderne jusqu'au bout. Ce rapport entre l'idéalisme allemand et la révolution française, connu implicitement par les philosophes allemands, évident dans les écrits qu'ils y ont consacré, Hegel l'avait rendu explicite. Marx dira que la bourgeoisie allemande incapable de mener sa révolution réelle a fait sa révolution au niveau de la pensée. Ce qui suppose d'ailleurs une autre relation entre la réalité et la pensée que le déterminisme mécaniste des rapports de l'infra et de la superstructure qu'on lui attribue généralement. La spécificité de la pensée, c'est de conduire une possibilité jusqu'à ses extrêmes conséquences, ainsi *La Philosophie du droit* déploie selon Marx l'essence de l'Etat moderne, qui ne s'était pas encore complètement réalisé. Critiquer la *Philosophie du droit* c'est à la fois agir politiquement en Allemand, au niveau de la pensée, et aussi critiquer la forme la plus développée de l'Etat

possible à partir de la société bourgeoise.

Mais critiquer une théorie ne consiste pas à en dénoncer les erreurs et la jeter aux orties. Le concept juge la réalité, insuffisante en ce qu'elle est. L'oubli des dix premières *Thèses sur Feuerbach* permet d'interpréter la onzième — « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe, c'est de le *transformer* » — comme un rejet pur et simple de la philosophie. C'est ainsi d'ailleurs que l'interprétation qui promettait de changer le monde se révèle elle-même insuffisante. L'union de la pensée et de la réalité est une tendance et nullement un donné positif. La question reste toujours celle du moment théorique de la praxis, le fait que la pratique elle-même doit être développée à partir de la théorie et du rapport qu'elle établit avec son autre, comme la théorie à partir de la pratique. Sinon, dans d'autres circonstances, « la théorie » peut être utilisée à d'autres fins, comme cela s'est produit dans l'histoire réelle. « Il ne suffit pas que la pensée recherche la réalisation, il faut encore que la réalité recherche la pensée. » On n'a pas simplement à dénoncer le caractère borné de la philosophie en faisant appel à la réalité dont elle dépend, mais aussi le caractère borné de la réalité qui a comme manifestation cette « philosophie ». La philosophie elle-même ne se limite pas à « refléter » ce qui est, autrement il ne saurait être question de la réalisation de la philosophie. On ne peut vouloir réaliser la philosophie sans la dépasser théoriquement, reconnaître son caractère borné par rapport à la réalité, sans traverser sa forme renversée pour en découvrir le contenu de vérité. Pas plus que la philosophie n'est un reflet, le prolétariat n'est un donné positif élevé, tel qu'il persiste dans son être, au rang de jugement de l'histoire. Le prolétariat ne réalise son concept qu'en disparaissant, en cessant d'être ce qu'il est : la chose de la bourgeoisie. L'ouvriérisme, dont Nizan participe, caractérise surtout la III^e Internationale. Il est question chez Marx d'abolition du prolétariat : « Le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie », plus important encore « la philosophie ne peut se réaliser sans la suppression du prolétariat ».

Tout ce que suppose le lien de la philosophie et du prolétariat, repris et affirmé par Nizan, ne peut entrer dans sa perspective : ignorant le chemin, il fait un mot d'ordre avec ce qu'il trouve chez Marx comme résultat. Il se limite à décrire l'inhumain de la société bourgeoise, le mensonge de l'idéologie — la mutilation des hommes et le vide des idées — et il leur oppose une « défense de l'homme » qu'il conclut par l'obligation pour la pensée de se mettre à l'ombre du prolétariat. Il faudrait comprendre dans sa provenance historique la possibilité de ce qui n'a jamais encore été. Il y faudrait la description complète de la société capitaliste, la compréhension de ce qui, à

mesure que sa possibilité apparaît dans la pratique, se pose comme problème à la philosophie : la production du producteur, la substance devenue sujet. Le prolétariat en tant que classe, comme résultat du développement du capitalisme, mais aussi comme l'unique classe qui a besoin de la philosophie, pour qui la pensée — sa conscience de classe liée à la connaissance des structures du mode de production capitaliste et de son histoire, la conscience sans laquelle elle n'existerait pas — soit la dimension nécessaire de son être et de son action.

Reste à savoir si cette conception est encore celle du Marx de la maturité et si elle a un rapport avec l'histoire réelle. Les textes de jeunesse de Marx sont le lieu de l'élaboration d'une perspective utopico-philosophique qui rendra possible la « critique » de l'économie politique. Décrivant la logique du capital, Marx se référera de moins en moins à cette perspective qui rend sa démarche possible. Il répète dans *Le Capital* qu'il est impossible de comprendre cette logique en se situant au niveau des apparences qui est celui du mode d'être nécessaire au fonctionnement du capitalisme. Mais ce n'est pas parce qu'il aura rompu avec l'illusion idéologique, par on ne sait quelle vertu de rupture épistémologique. La science pure, indépendante de la philosophie, est une idée de métaphysique positiviste. Dans la préface du *Capital*, Marx indique bien que si sa démarche correspond à quelque chose, c'est « au point de vue du prolétariat ». Était-il moins affirmatif parce qu'il avait des doutes ? La relation entre la philosophie et le prolétariat, entrevue dans ses premiers textes, était-elle un genre de devoir-être qui ne convenait plus à sa pensée ? Fallait-il de nombreuses médiations qu'on ne pouvait anticiper dans un exposé scientifique, avant d'arriver aux chapitres sur l'idéologie qui ne furent jamais écrits ? Ou bien s'agissait-il d'une tendance dont la vérité ne saurait être établie que dans l'histoire réelle ? Si aucune de ces suppositions n'est exclusive, si, au contraire, toutes sont nécessaires, cela n'empêche pas de constater que, jusqu'ici, l'Histoire réelle a démenti Marx.

Le prolétariat n'a pas été à la hauteur de son concept. Là où le prolétariat industriel a agi conformément à son concept, à Paris, en Hongrie, en Allemagne, il a été écrasé ; là où on s'est proclamé « marxiste », il n'y avait pas d'industrie et pas de prolétariat. C'est une consolation de clerc que de poser la science pure dans son indépendance à l'égard des aléas du monde réel. La question était ouverte déjà par la II^e Internationale et presque tous les théoriciens — Rosa Luxembourg exceptée — avaient opté pour le dualisme. Le *Que faire ?* de Lénine reste dans la ligne, lorsqu'il constate avec Bernstein que le prolétariat se comporte naturellement en réformiste, lorsqu'il

pense avec Kautsky que l'idéologie révolutionnaire est apportée au prolétariat de l'extérieur par les intellectuels révolutionnaires. Le parti n'est plus le prolétariat organisé en parti, c'est lui qui organise le prolétariat. Ayant adhéré au communisme au moment où avec la III^e Internationale le communisme devient communisme de parti, Lukács crée des concepts de « possibilité objective », de conscience réelle et de conscience possible, pour dépasser le dualisme, mais aussi pour justifier la conception de Lénine. La conscience possible d'une classe correspond à ses possibilités objectives au-delà desquelles elle cesserait d'exister — pour la bourgeoisie ; en deçà de laquelle elle n'existe pas en tant que classe — pour le prolétariat. Elle est implicite dans les pratiques décisives d'une classe, dans les œuvres. La conscience réelle, en revanche, est celle qu'on peut constater dans les idéologies, dans l'existence quotidienne des classes. La conscience réelle du prolétariat, déterminé par son existence à l'intérieur du mode de production capitaliste, le porte au réformisme, sa conscience possible, qui implique la rupture avec sa fonction à l'intérieur de la société bourgeoise, par sa connaissance de la totalité du procès de production, cette conscience possible correspond à son essence révolutionnaire, à sa possibilité objective. Dans *Le Capital* seule la théorie, la connaissance de la totalité du procès de production — autrement dit *Le Capital* — permet au prolétariat de rompre avec son être-là immédiat dans la sphère économique. C'est Lénine qui va identifier la théorie et le parti. Et en poussant la pensée de l'identité jusqu'à ses conséquences, Lukács fera du parti l'existence réelle de la possibilité objective du prolétariat et de sa conscience possible ; ainsi les dualismes disparaissent entre l'individu et l'histoire, la liberté et la nécessité, le droit et le devoir, l'être et le devoir-être.

Les Chiens de garde, livre-manifeste, est une proclamation, non un ouvrage de philosophie tenu de justifier ce qu'il dit. Pas plus qu'il ne se sent obligé de réfléchir le rapport entre les différents moments de la pensée de Marx qu'il reprend et juxtapose, il ne se croit tenu à distinguer entre Marx, Lénine et Staline. Pour que la séparation de la pensée et de la réalité disparaisse, et avec elle le scandale de la philosophie, il faut que les philosophes cessent d'être ce qu'ils sont : des *citoyens* bourgeois, héritiers du *sage* antique pour devenir des « révolutionnaires professionnels », selon la définition de Lénine (p. 135), écrit Nizan. Et encore : « Le travail efficace de la philosophie révolutionnaire n'est possible que par une liaison, par une union intime, par une identification du philosophe et de la classe qui porte la Révolution. Il ne saurait réaliser des dénonciations auxquelles il se sent obligé, affirmer les valeurs humaines vers lesquelles il tend, que par un commerce pratique avec les institutions du prolétariat. Ce

n'est pas assez dire que la trahison qui est défendue, qui est exigée ici, comporte la fidélité à une classe : il faudra aller jusqu'à dire que le technicien de la philosophie révolutionnaire sera l'homme d'un parti » (p. 136).

La tendance de la pensée et de la réalité à se rencontrer se réalise en une institution existante. C'est aussi la haine de Nizan contre le discours, les mots, la littérature qui rencontre les exigences de discipline du parti. Plus d'illumination ou de prétendue construction grandiose, « mais un patient, un modeste travail de dénonciation » (p. 136), tel sera le rôle du « technicien de la philosophie », collègue de l'écrivain « ingénieur des âmes ». Mais la modestie, disait Marx contre la censure prussienne, est la marque de la pensée bureaucratique : « Si la modestie constitue le caractère de la recherche elle est l'indice de la peur qu'on a de la vérité. » C'est pour pouvoir accéder à la vérité historique que « cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique, rejoignent le prolétariat », lisait-on dans le *Manifeste du parti communiste*. Ce qui s'éloigne à la fois de l'humanisme que proclame Nizan et de son impératif de trahison. L'humanisme est une idéologie qui interprète l'homme à partir de ce qu'il est ou de l'essence qu'il fut, sans comprendre le comment de son existence inhumaine, et la possibilité de le changer. On parlera abondamment de Staline humaniste dans les années trente. Quant à l'idée de « trahison », elle est absente chez Marx, chez Gramsci ou Lukács... Rosa Luxemburg parlait de la fidélité à soi-même. La trahison c'est un des mots spécifiques du vocabulaire du parti : Nizan revendique avec fierté l'étiquette de « traître » avant que dans un autre contexte, on ne se serve du même mot pour le « qualifier ». Si nous trahissons la bourgeoisie pour les hommes, ne rougissons pas d'avouer que nous sommes des traîtres » (p. 137).

VI

Lénine avait raison de dire que les intellectuels apportent l'idéologie révolutionnaire de l'extérieur : cela correspondait à la réalité de la Russie. *Le Capital* était resté un livre inachevé, non seulement parce que l'étude des classes sociales y manque et celle des idéologies, du commerce extérieur et de l'Etat, mais parce que la nouvelle réalité planétaire, qui naissait, en est absente : l'impérialisme. Or, l'impérialisme a permis de résoudre les crises, il a empêché la paupérisation absolue, la réduction des sociétés capitalistes en deux classes ennemies... et la révolution. De plus, une vision europécen-

triste conduisait Marx à croire que la bourgeoisie allait transformer le monde à son image : « Sous peine de mort, elle force toutes les autres nations à adopter le mode bourgeois de production ; elle les force à introduire chez elle la prétendue civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoise. En un mot, elle se façonne un monde à son image. » S'il est vrai que rien au monde n'a résisté au développement du capital, il est tout aussi vrai que le monde entier n'est pas devenu capitaliste, pas plus que le capitalisme ne s'est préservé tel quel dans l'histoire.

Marx a projeté le schéma européen sur la planète : puisque à l'intérieur des sociétés européennes, le mode de production capitaliste a réussi à s'intégrer les modes de production préexistants, il devait le faire également à l'échelle du monde. Or, il y avait entre le féodalisme et le capitalisme, qui en était né, une continuité, et bien avant même que les lois implicites, objectives, du marché, fonctionnent, les lois coercitives de l'Etat national sont intervenues, dès l'époque de la soi-disant accumulation primitive pour aider le capitalisme à naître et ensuite à triompher. Au niveau planétaire, il n'existait pas d'Etat représentant l'intérêt du Capital contre les capitalismes particuliers, de plus, la concurrence entre Etats aidant, on n'avait aucun intérêt à perdre les sources de matières premières, les marchés coloniaux et la main-d'œuvre bon marché. Par ailleurs, à l'exception du Japon, qui a connu un développement similaire à celui de l'Occident, féodalisme, suivi de capitalisme, les autres pays, qu'on les range ou non sous le concept générique de mode de production asiatique — qui dans sa généralité ne rend compte d'aucun pays — n'avaient pas connu l'équivalent du mode de production féodal : il n'y avait pas pour eux de possibilité interne de passage au capitalisme.

Sous peine de disparaître ou de devenir des colonies, les sociétés anciennes devaient se rendre compétitives avec l'Occident en adoptant les points extrêmes atteints par celui-ci, en essayant de sauter par-dessus la civilisation bourgeoise, qu'il leur était impossible de réaliser. L'avertissement de Marx qu'il est possible d'accélérer les étapes et non pas de les sauter, sous peine de voir « la vieille gadoue » se recommencer, n'a pas pesé lourd devant l'urgence de la situation historique. La Révolution était à l'ordre du jour, elle ne pouvait être bourgeoise, parce que la bourgeoisie était faible, parce que de telles révolutions appartenaient au passé, on opta donc pour l'idée la plus nouvelle. La révolution a été l'œuvre de l'intelligentsia, qui réaménagea l'ancien Etat bureaucratique militaire et théocratique : les idées « du développement de forces productives, de la dictature du prolétariat, du renforcement nécessaire de l'Etat avant sa disparition », ont aidé à établir son pouvoir. La révolution en Occident attendue par Lénine ne s'étant pas produite, Staline prétendra réaliser

le socialisme dans un seul pays, qui était un pays arriéré : le « marxisme » proclamera l'identité de la pensée et de la réalité. Ce qui avait été pensé comme matérialisme devient le triomphe de l'Idée ; la totalité, totalitarisme ; l'identité du sujet et de l'objet, la dictature du prolétariat ; le socialisme, la barbarie.

VII

Les intellectuels étaient suspects aux yeux de Lénine. Non pas les « révolutionnaires professionnels » qui, cessant d'être des intellectuels parce qu'ils ont disparu dans l'organisation du parti, en sont devenus les rouages. Mais les autres, ceux qui à la différence des ouvriers et leur aptitude pour la discipline, lui restent hostiles et refusent de renoncer à leur individualité. A mesure que l'ouvriérisme dominera dans l'idéologie du parti, « le péché originel social », comme l'écrit Nizan dans *La Conspiration*, l'origine non ouvrière des intellectuels, deviendra une tare au même titre que le péché d'orgueil, l'arrogance de penser par soi-même.

Les relations entre partis et intellectuels ne sont pas identiques à travers le temps. Les rapports du P.C.F. avec les intellectuels changent constamment. Cela dépend de la situation économique et politique en France, mais aussi de la politique de l'U.R.S.S. Le prestige de la révolution d'Octobre a été immense, indépendamment de sa doctrine, non seulement sur les intellectuels traditionnels de la gauche, Rolland, Barbusse, A. France, mais même dans les rangs des intellectuels d'extrême droite : pour Drieu La Rochelle, le « révolutionnaire professionnel » de Lénine c'est de nouveau le moine soldat, le chevalier combattant contre le parlementaire, la Russie c'est le pays le plus barbare de l'Europe, le moins civilisé, le moins décadent, au fond, le moins atteint par Karl Marx « ce Juif barbu et maladif toujours assis devant un livre... ». De son côté le P.C.F. cherche également l'appui des intellectuels. Les choses changent à la suite de l'échec de la révolution allemande, de la reprise économique en Occident, de la métamorphose des ouvriers russes en cadres, de l'impact du problème paysan, de la constitution de l'appareil bureaucratique du parti, qui provoquent le reflux révolutionnaire et la chute de Trotsky. Le « champion aux muscles creux », comme l'appelait Staline, va symboliser désormais l'arrogance intellectuelle. D'autre part, des intellectuels d'avant-garde commencent à prendre Marx et la révolution au sérieux, ce qui n'a jamais été le cas d'un Barbusse : humaniste, il affublera Staline du même titre. Comme

l'incarnation de la vérité, le P.C. ne pouvait tolérer une autre pensée à côté de sa doctrine : c'était le résultat de ce qu'on appelait « la bolchévisation ». Les intellectuels sans talent deviennent rapidement les meilleurs compagnons de route et s'intègrent facilement à l'appareil : Engels et Gramsci avaient remarqué déjà que la politique sert à certains pour se faire un nom et trouver une audience. Pour le P.C. la tradition également pouvait avoir des aspects « récupérables », mais si on en venait de parler du futur, on menaçait le monopole du parti : l'épisode le plus significatif sur ce point a été celui des rapports difficiles du P.C. et du surréalisme.

André Breton et Staline peuvent tous les deux se réclamer de Marx, et non seulement pour leur penchant commun au despotisme : l'un au nom de l'utopie, l'autre avec sa politique réaliste. Mais l'utopie et le réalisme étaient liés chez Marx ; séparés, chacun s'oppose à l'autre et lui-même devient autre que ce qu'il pouvait être dans la relation. Au culte stalinien du réel et de l'efficace, qui n'était rien d'autre qu'un idéalisme de la volonté, s'oppose l'attraction contraire des surréalistes vers le romantisme. Ils étaient pan-poétiques et voulaient poétiser la vie ; c'étaient des héritiers qui dilapidaient l'héritage culturel pour le désacraliser, en même temps qu'ils redécouvraient le poétique dans la vie, dans ses aspects les plus ignorés. Ils ont commencé à métamorphoser la culture en nature, à déréaliser tout objet, tout lieu pour en découvrir les résonances lyriques. Ils étaient opposés à ce qui est, à ce que la vie a de plus précaire, la vie réelle s'entend utile, quotidienne et prosaïque. L'existence était d'ailleurs dans notre esprit : « l'homme ce rêveur définitif, de jour en jour plus mécontent de son sort... ». Il ne pouvait exister d'entente possible entre ceux qui identifiaient la révolution avec le rêve et ceux qui en faisaient une question de discipline. Au nom de l'efficacité, de l'action, toujours et encore à venir, le parti exigeait des intellectuels d'accepter son contrôle sur leurs écrits, il leur demandait d'accomplir un travail militant — c'était la condition pour être membre du parti : le parti n'avait pas besoin d'avant-garde littéraire mais de propagandistes. On a demandé à Breton d'écrire un rapport politique, il a refusé et il a été exclu. D'autres membres du groupe, Aragon et Sadoul, avaient fait leur autocritique au Congrès des écrivains soviétiques, ils avaient admis de se soumettre à la discipline. Nizan fera de même. Comme Aragon, il sera militant et fera du journalisme politique.

C'est avec des écrivains comme Aragon et Nizan que commence véritablement la carrière d'intellectuel communiste : ce sont des militants du parti, et le parti apparaît comme tel dans leurs écrits, détermine leur monde. Chaque intellectuel militant, chaque compagnon de route, « rejoint » les positions du parti, en suivant un chemin

particulier et sur des points précis le plus souvent conjoncturels. Aventurier et combattant, André Malraux s'intéressait à l'action, à la révolution, qu'il ne faut pas confondre avec le parti : c'est l'efficacité révolutionnaire qui le conduira à faire dans *L'Espoir* l'éloge de la discipline ¹⁹. Malraux avait commencé par une critique du surréalisme avec *Royaume farfelu* et *Lune en papier*. Contre la fuite dans ce qui lui paraît fantasmagorique, Malraux — et Nizan se situera dans la même perspective — parle de l'existence ici et maintenant, de la finitude, de l'être pour la mort et de l'action. C'est l'existence intramondaine, la nécessité de l'action qui conduisent Malraux et Nizan à accepter la politique réaliste du parti. Malraux écrira sur l'absolu de l'art, lorsqu'il cessera d'être combattant, il ne créera plus d'œuvre de fiction mais deviendra essayiste. Nizan, qui n'a pas survécu à la guerre, changera son attitude par rapport à la culture autour de l'année 1935, puisque le parti aura opté pour le Front populaire, contre le sectarisme ultra-gauchiste de la troisième période.

Ce qu'on appelle ainsi dans l'histoire de l'Internationale communiste commence après le massacre de Shanghai et dure encore aux lendemains de l'arrivée de Hitler au pouvoir. L'époque précédente avait été marquée par l'action de Boukharine : la liberté laissée aux koulaks, l'alliance avec Tchang Kaï Tchek, etc. La troisième période sera celle « des douleurs de l'enfantement du despotisme économique » : collectivisation forcée, déportation de populations entières, accumulation capitaliste effrénée. On proclame que, avec la dictature du prolétariat, la lutte des classes s'intensifie au lieu de disparaître ; sur le plan international la lutte vise toute collaboration de classe, toute contamination bourgeoise, et son « agent » la social-démocratie. On parle de la crise générale du capitalisme, mais pour Staline, l'idée de révolution mondiale est « un malentendu très comique ». La seule chose à laquelle il croit c'est la guerre. Elle permet de mobiliser la population en Russie. En Occident, la politique de classe contre classe — la vision des entités métaphysiques — divise les forces populaires, éloigne les risques de révolution, sans quoi les gouvernements bourgeois, croit-on, pourraient déclencher une guerre préventive contre l'Union soviétique. Au prolétariat qui selon la théorie n'a pas de patrie, on apprend qu'il a une patrie à défendre : la patrie du socialisme. Ce qui est bon pour la Russie est bon pour le prolétariat mondial. L'ultra-gauchisme isole le P.C.F. En butte à des persécutions, des arrestations préventives, répétées par centaines, et des saisies de journaux, etc. — le P.C.F perd de ses effectifs. Le parti est

19. Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, op. cit.

devenu une contre-société globale qui fonctionne comme une secte, il mène même des activités extra-parlementaires et crée des groupes d'auto-protection. Cette période ultra-gauchiste marquera définitivement Nizan, qui a eu déjà un passé ultra, et a boudé le parti au moment du front uni ; elle réapparaîtra dans son œuvre entourée de nostalgie lorsque, avec le Front populaire, la politique de classe contre classe, l'illusion de la révolution sera passée, aussi bien que la polémique contre la culture que plus aucune urgence ne justifie.

CRITIQUES À HEIDEGGER : « L'ÊTRE-POUR-LA-MORT »
ET LE TRAVAIL, L'HISTORICITÉ DE L'EXISTENTIALISME

Antoine Bloyé (1933)

I

Dans « Les conséquences du refus »¹ Nizan dresse une longue liste de tout ce que l'on doit rejeter désormais : la littérature vient en conclusion, à la fin. Le monde va à la ruine, dit-il, tout travaille à la mort et la culture ne justifie rien. Ecrasées, indignées par le capitalisme, bien des voix formulent des refus et des dénonciations, ainsi *Le Voyage au bout de la nuit* par exemple, livre énorme², d'une force considérable, roman picaresque d'exploration dans les divers mondes de la misère, de la bassesse, de la pourriture, de la marche vers la mort. C'est justement cela que refuse Nizan. Pour lui, l'entreprise humaine a un seul sens : nier la mort et ne pas se livrer à elle. « Céline ne voit dans ce roman du désespoir d'autre issue que la mort (...). Cette révolte pure peut le mener n'importe où, parmi nous, contre nous, ou nulle part. » Trotsky, qui avait été parmi les premiers à comprendre le fascisme, le voyait pointer au loin à l'horizon de Céline, qu'on avait invité à Moscou ; Nizan hésite devant ce grand livre, mais le refuse clairement. « Il lui manque la révolution, l'explication vraie des misères qu'il dénonce, des cancers qu'il dénude, et l'espoir précis qui nous porte en avant. » C'est cela l'unique conséquence du refus, renverser les conditions matérielles présentes et créer d'autres conditions. Ce doit être l'objectif de « la littérature révolutionnaire », c'est le but que se propose l'Association des Artistes

1. Paul Nizan, « Les conséquences du refus », NRF, décembre 1932, reproduit dans *Paul Nizan, intellectuel communiste*, Maspero, Paris, 1967, pp. 235 à 239.

2. Paul Nizan, « Voyage au bout de la nuit par L.F. Céline », 1932, *Pour une nouvelle lecture*, Grasset, Paris, 1971, pp. 44 et 45.

et des Ecrivains Révolutionnaires, dont font partie Dos Passos, Anna Seghers et... Paul Nizan, l'auteur des *Chiens de garde* ³.

D'abord, ajoute Nizan, il faut préciser le mot Révolution qu'on utilise pour parler de n'importe quelle mutation brusque et, lorsqu'il s'agit d'art, de toute invention formelle. Dans l'ordre humain, la Révolution a un sens précis : le renversement violent d'un ordre social par un autre, la Révolution prolétarienne. La littérature révolutionnaire sera donc prolétarienne, ce qui ne signifie pas qu'on décrira les ouvriers à l'usine pour montrer que se sont aussi « des hommes comme nous », ou bien qu'on se contentera d'élever des protestations vagues et généreuses, ou bien qu'on pratiquera une social-démocratie culturelle comme les traîtres de la revue *Monde*, qui n'ont pas adhéré à la ligne « classe contre classe ». Prolétarien n'implique pas qu'on parle seulement du prolétariat, ou que ce soient des prolétaires qui écrivent, ou que les livres leur soient uniquement adressés. Les prolétaires ne lisent pas : tant mieux, écrit Nizan, ils ne seront pas corrompus. La culture leur est refusée, ils ne peuvent donc pas écrire : la littérature prolétarienne sera écrite par les fils de la bourgeoisie, elle sera donc « partiellement défigurée par les souillures de la vie bourgeoise ». Si pour parler du prolétariat on ne peut se situer « du point de vue du chrétien, ou du point de vue de l'Art pour l'Art », c'est « du point de vue du prolétariat » qu'il faut parler de tout : décrire n'importe quel objet du point de vue de la critique révolutionnaire marxiste. Cette littérature se doit donc de rompre avec les traditions spirituelles et formelles de la littérature bourgeoise : avec un contenu nouveau créons de nouvelles formes... Nous n'en sommes pas encore là, dit-il. Une littérature qui ne se cache pas d'être de la propagande devrait mobiliser, exciter à l'action, rompre avec la propagande camouflée de la bourgeoisie et son esprit contemplatif, sa conception de l'art comme catharsis.

Mais où trouver des actions ? Malraux est allé les chercher ailleurs. La tâche modeste de dénonciation, que Nizan évoquait à la fin des *Chiens de garde*, lui est imposée aussi par les conditions historiques. Nous devons pour le moment nous contenter de mots, ajoutait-il. A défaut de pouvoir dire ce qu'on devrait faire, appeler à ce combat qui terminait *Aden Arabie*, Nizan expose donc ce qu'on ne devrait pas faire : ne pas devenir un chien de garde, ne pas se laisser duper par les complots de commandements. Il veut dénoncer tout ce qui dans le capitalisme mutile les hommes. Enfermé dans la situation historique et refusant de croire à la Révolution formelle, Nizan tentera

3. *Aden Arabie* est déjà suspect ! Paul Nizan, « Littérature révolutionnaire en France », septembre-octobre 1932, *Pour une nouvelle culture*, op. cit., pp. 33 à 43.

d'introduire un contenu nouveau dans les formes anciennes, afin de critiquer leur ancien contenu, pour en démontrer l'inanité et le mensonge.

Antoine Bloyé continue donc sur un autre plan *Les Chiens de garde*, comme celui-ci l'avait fait pour *Aden Arabie* : l'idéologie, pointée dans sa différence avec la réalité, dans le premier livre, avait été dénoncée dans le second avec l'analyse de sa genèse, de son fonctionnement et de son but ; on voit dans le troisième livre l'effet de l'idéologie dans la vie. Ce qui est remarquable pour l'époque, c'est de ne pas s'arrêter aux relations de l'économie et de l'idéologie, mais de dévoiler l'effet de l'idéologie et des appareils idéologiques comme tel. *Antoine Bloyé* parle de nouveau de l'enseignement. Nizan décrit, minutieusement et en détail, comment dans un programme d'ensemble un petit-fils de paysan est enlevé à ses origines, et se trouve métamorphosé dans son être, ses sentiments, jour après jour grâce à l'éducation, aux « humanités », comment il est « corrompu » et « perversi » pour devenir totalement étranger aux siens. Le contenu nouveau radicalise seulement les formes de l'écriture petite-bourgeoise : il ne sort pas de leurs limites. Le naturalisme devient sociologie, le milieu, le mouvement de l'histoire ; ainsi l'ensemble des relations humaines prend constamment une tonalité abstraite, elles sont là pour expliquer l'évolution d'un « type » social et historique. Cependant le livre de Nizan est trop noir pour rentrer dans la catégorie du « réalisme socialiste »⁴. Ce ne sont pas seulement les signes extérieurs de la littérature ancienne qui sont repris dans *Antoine Bloyé*. Par rapport à *Aden Arabie*, c'est déjà un pas de plus dans la direction du roman.

La transition vers la fiction s'effectue par le passage du « je » au « il ». Entre les deux : la « Mort », « fourche grammaticale » (Leiris) ; car le « il » dans *Antoine Bloyé*⁵ est un mort et comme il se doit le Père... C'est un acte de piété filiale : l'obsédé par la mort « doit » venger le père, c'est pour cela que dans un monde de mutilation « on a des fils » (p. 171). Ainsi seulement le fils est pardonné d'être né, de rester vivant. L'éthique héroïco-tragique, profondément misogynne (p. 166), la fraternité virile, l'amitié qui lie le père et le fils contre la mère, exigent de la part du fils de tout autres funérailles que la « science des cadavres » qui est l'apanage des femmes. Le fils est le

4. Le parti et Aragon se réjouissent de voir l'écrivain rejoindre le militant : on regrette qu'il ne parle pas encore de masses. A l'époque du Front populaire, Jean Freville donnera la version stalinienne, optimiste, du même problème avec *Pain de brique*.

5. Paul Nizan, *Antoine Bloyé*, Grasset, Paris, 1933.

seul à se dire que son père n'était pas « l'écorce » enterrée par des « imbéciles » solennels et il voudra savoir « qui » il était vraiment. C'est aussi que le père a été victime de cette même aliénation, contre laquelle le fils s'est révolté. Il y a donc dans ce livre une signification générale. C'est pourquoi le récit de Nizan ne correspond pas tout à fait à la vérité anecdotique de sa vie : son père a été réhabilité et n'a pas connu la déchéance d'Antoine. Ainsi le voulait également le plan du premier manuscrit. Mais « imiter » n'a jamais voulu dire « copier » : la poésie est plus philosophique que « l'histoire », parce qu'elle montre les choses dans leur essence, non pas comme elles sont, mais telles qu'elles pourraient être, non pas de manière contingente mais avec toute leur signification. Nizan a changé la fin de la vie de son père, parce que la vérité historique d'*Antoine Bloyé* importe beaucoup plus que la véracité de l'anecdote.

En continuant le mouvement de dénonciation des deux premiers écrits, *Antoine Bloyé* vise aussi la même cible : la classe moyenne, ses fausses valeurs et ses représentations. Ce livre veut montrer le néant auquel sont promis ceux qui croient au « complot de commandement » et veulent changer de classe, ceux qui sortent des rangs des fils de la terre pour entrer comme individus dans l'histoire et participer à la mort du monde bourgeois.

II

Deux dates marquent la vie d'Antoine Bloyé. La première, 1864, l'année de la naissance d'Antoine, est l'année de la fondation du comité des Forges, et le commencement d'une époque d'industrialisation intensive qui exige des cadres moyens qu'on choisira parmi les enfants doués de la paysannerie ou de la classe ouvrière. L'instruction et la promesse d'avancement produisent ces « traîtres » qui croient voir s'ouvrir devant eux une destinée de « chef » (p. 65). L'école éloigne Antoine de ses ancêtres paysans ; à l'atelier où il doit travailler pour apprendre à le commander, Antoine oscille au début entre la solidarité avec ceux de sa classe d'origine et les rêveries de pouvoir. Un moment il participe à une grève, mais on lui rappelle qu'il est un boursier, on lui désigne sa destinée de « Monsieur », à laquelle il rêve : « Il s'y voyait naïvement sous la figure d'un « chef ». L'indifférence, la passivité paysanne (...) s'évanouissaient à chaque mise en marche de moteur » (p. 53).

Avant de devenir un Monsieur, Antoine doit traverser tous les échelons qui séparent un ouvrier d'un ingénieur en chef. Il travaille avec les conducteurs de train, il est machiniste : la locomotive, le

chauffeur et le machiniste constituent un corps unique et « le machiniste vit dans une concentration de tempête ». Ainsi, Antoine vit pour un temps dans un monde où « les seules vertus qui comptent, celles du corps », peuvent devenir réalité : entre le service des trains et Marcelle, la veuve d'un chauffeur, dont l'amour lui permet de lutter un moment « contre l'attrait d'une destinée solidement préméditée » (p. 91). Mais Antoine doit jouer le rôle qu'on lui a préparé. Un chef de dépôt, Monsieur Guyader, ancien marin, devenu sédentaire pour faire plaisir à sa femme, voudrait marier sa fille, il invitera Antoine. « Au bout des dîners, des entretiens, des scrupules », Antoine devient le fiancé d'Anne Guyader et se fait prendre « aux douceurs » de la vie petite-bourgeoise. « Marcelle s'enfonce dans cette ombre des pensées condamnées où sombrent les forces humaines, elle remontera au jour en son temps » (p. 114). A ce retour, Antoine se sentira mourir.

La première partie du livre décrit le changement de classe et se termine avec le mariage d'Antoine qui le consacre. La seconde partie montre Antoine Bloyé, petit-fils d'un paysan breton et fils d'un simple employé des chemins de fer, devenu ingénieur, ayant 1 500 ouvriers sous ses ordres. Il se sent « quelqu'un », il est « arrivé ». Mais c'est aussi un traître par rapport à ses anciens compagnons, à sa classe d'origine. Il fait partie de la petite bourgeoisie, « la cheville anti-ouvrière de l'histoire ». Entre le non-être de la classe ouvrière, riche de sa possibilité révolutionnaire, et la richesse réelle de la grande bourgeoisie, c'est la fonction, un ensemble de représentations idéologiques qui structurent la vie petite-bourgeoise et lui donnent sa cohérence. Des pseudo-valeurs et des cérémonies confèrent à cette petite bourgeoisie une conscience satisfaite. Au-dessus de la classe ouvrière dont elle méprise la misère, au-dessous de la grande bourgeoisie qu'elle envie en silence, et dont elle condamne la vie aventureuse à haute voix, la petite bourgeoisie, sûre de son avenir, tracé d'avance, à l'abri des accidents, croit tenir les commandes. Les rites et les représentations lui cachent l'absence de puissance et de commandement effectifs.

C'est à travers l'idéologie que la petite bourgeoisie est, et a, quelque chose. Or, en 1914, l'autre date importante de la vie d'Antoine Bloyé, avec laquelle commence la dernière partie de son histoire, la catastrophe arrive. Le capitalisme s'est développé, transformé, le capital s'est concentré, les monopoles ont grandi, il faut au capital la possibilité de s'exporter, de nouveaux marchés, de nouvelles sources de matières premières. Déjà en temps de paix le capital ne peut survivre, s'accumuler, sans transformer constamment les conditions de production, les moyens de produire : le capitalisme c'est le développement de la technique. Et avec la guerre ce développement

s'accélère encore plus. Le développement de la technique et la catastrophe, c'est tout ce que la petite-bourgeoisie perçoit d'un mouvement d'ensemble qui menace constamment sa vie et lui reste donc caché, jusqu'à ce qu'il apparaisse tout à coup et qu'il s'abatte sur son monde. Par deux fois l'évolution de la technique arrache Antoine à sa situation et produit, d'abord, son déclassement vers le haut et ensuite sa chute. En 1914 la technique a de nouvelles exigences. Les événements se suivent à vive allure et échappent à la moyenne bourgeoisie projetée soudainement dans une histoire qu'elle ne comprend pas. La guerre va mettre en miettes les « grandes » valeurs qui lui donnaient son assurance. Antoine ne peut pas contrôler son atelier transformé en usine d'armement. Il doit exécuter de plus en plus rapidement des ordres inintelligibles pour lui. Il ne cesse d'attendre l'événement irréparable qui, avec le nouveau cours du monde, doit nécessairement arriver. « La catastrophe arriva, avec un télégramme menaçant et obscur, confirmé deux jours après par une lettre aux formules militaires (...). Avez commis erreur dans une vérification balourd obus 75... » (p. 239). Les anciennes vertus de la paix, la réputation et « un passé d'honneur et de travail » protègent mal contre les exigences rigoureuses de l'armée. « Il tombait du haut de son importance, il n'était plus rien, il fut déplacé... » (p. 241). Bloyé qui aime être le maître est renvoyé comme un manœuvre, « le dernier des hommes » ; avec la perte de son importance, l'univers petit-bourgeois, les barrières qui lui cachaient le néant s'écroulent autour de lui. Antoine est « aspiré par le néant », déambule de tous côtés, ses pas le conduisent sur une place familière « où il était passé autrefois au temps de Marcelle et des machinistes et dont il n'avait jamais osé se souvenir ailleurs qu'en rêve » (p. 273), le monde qu'il avait rejeté pour devenir un Monsieur, tout le passé lui revient brutalement et la certitude de la mort.

III

La question est toujours la même que dans *Aden Arabie* : savoir quel est le sens du mot homme et le réaliser, mais cette question n'a jamais effleuré Antoine : « Jamais il ne s'était sérieusement demandé le sens de l'expression : être un homme. A peine avait-il connu le sens du mot être « quelqu'un ». Et après tout, entre quarante et cinquante ans, il avait été « quelqu'un », au sens où les bourgeois l'entendent. (...) Il s'apercevait brutalement que ce n'était rien, que c'était un succès qui ne lui laissait rien. Il se sentait mis à nu, et plus pauvre qu'il ne l'avait jamais été » (p. 252). Le travail a accaparé toute sa vie : ce

n'était pas une activité véritable et il ne lui a pas donné le moyen de s'épanouir. En travaillant, Antoine a perdu sa puissance et il s'est mutilé. Son travail, qui a enrichi les autres, s'est transformé en titre et en avancement, il a produit ce « quelqu'un » qu'Antoine est devenu pendant un certain temps dans l'univers des représentations petites-bourgeoises. A ce travail mutilant qu'il appelle « travail abstrait », Nizan oppose l'exercice des puissances corporelles et l'existence des « inventeurs ».

Nizan cite en exergue à son livre un passage de l'*Idéologie allemande* : « *Wenn der Kommunismus nun sowohl die "Sorge" des Bürgers wie die Not des Proletariats aufheben will, so versteht es sich doch wohl von selbst dass er dies nicht tun kann, ohne die Ursache beider : die "Arbeit", aufzuheben* » : « si le communisme veut abolir le "souci" du bourgeois tout comme la misère du prolétaire, il va de soi qu'il ne peut le faire sans abolir la cause de l'un et de l'autre : le "travail" »⁶. Le communisme, dit Marx, veut « abolir » le « travail » : abolir, « *aufheben* » signifie supprimer-conserver : dépassement. Il faut abolir le « travail » pour que le « travail » devienne, selon les mêmes textes de jeunesse de Marx, un besoin. Le « travail » c'est d'abord le travail salarié, le travail parcellaire dans la production capitaliste, le travail de la division capitaliste du travail qui a parachevé la séparation entre le matériel et le spirituel, en réduisant le travail productif, autant qu'il se peut, à la force physique du travail. Le « travail », c'est aussi le travail de la division du travail, tel qu'il a existé dans toute l'histoire humaine, non seulement la division entre le travail intellectuel et le travail matériel, mais aussi le travail spécialisé : Marx qui opposera les formes anciennes d'existence à la société capitaliste pour la critiquer ne nourrit aucune nostalgie du passé : il n'y a pour lui aucune plénitude spécifique dans le travail de la glèbe ou dans l'occupation de l'artisan. Il n'a jamais existé d'âge d'or, de paradis premier, de terre d'origine et de présence dont « l'homme » aurait été expulsé, d'état de perfection dont il aurait été déchu, d'essence intemporelle de l'homme qui aurait été aliénée. Pour Marx si pareil état « a jamais existé, son Etre *passé* réfute précisément sa prétention à l'essence⁷ ».

L'aliénation a toujours caractérisé la préhistoire humaine dans laquelle nous sommes encore, celle de la dépendance et aussi de la domination, entre les hommes et entre eux et la nature, dépendance et domination qui ont leur origine dans cette existence préhistorique de l'homme : la nécessité misérable de « travailler » uniquement pour

6. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, Paris, 1968, p. 248.

7. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, Editions sociales, Paris, 1962, p. 88.

conserver son existence physique. Plus généralement donc ce « travail » qu'il faut abolir, c'est le « travail » nécessaire à la production de l'existence humaine, le « travail » pour produire la vie et « gagner » sa vie. Le développement des forces productives créées par le capitalisme et libérées par le communisme devrait donc permettre de supprimer ce « travail » aux multiples significations pour qu'advienne enfin le travail comme besoin humain essentiel : le travail comme réalisation de l'essence humaine, créé dans toute son histoire, qui permet de réaliser enfin l'essence des choses pour elles-mêmes. Ce concept de travail implique une relation à la totalité : le travail ne peut donc avoir aucune autre réalité que l'Art ou la Révolution. L'idée de l'homme total, qui correspond à cette activité, et l'idée de totalité qu'elle implique, proviennent de la philosophie esthétique de l'idéalisme allemand ; ce sont les idées maîtresses de l'utopie du jeune Marx sans laquelle il n'y aurait jamais eu de marxisme. Ce n'est pas un hasard si lorsque Marx veut prouver scientifiquement la possibilité objective de la Révolution, par la critique de l'économie politique, il rencontre explicitement l'Art comme problème. Le vieux Marx ne croira plus qu'il est possible de supprimer entièrement le travail nécessaire à la production de l'existence : tout travail ne pourra pas devenir « jeu » au sens schillérien, esthétique, du terme qui est le sien. Les forces productives ne produiront pas la vie toutes seules, c'est au-delà de cette nécessité matérielle de reproduire l'existence que commencera avec la libération des forces productives le règne de la liberté.

C'est cette idée de « travail » et l'utopie de Marx qui servent à Nizan pour décrire et dénoncer le mode d'existence dans la société capitaliste. Mais Nizan, comme d'autres intellectuels communistes de son temps, interprète les idées de Marx dans un sens différent. Que signifie au juste « le travail abstrait » dont parle constamment Nizan ? Le concept vient de Marx, mais il est souvent mal compris, trop « abstrait » dirait Nizan pour nos têtes humaines. Chez Marx, le « travail abstrait » est une catégorie sociale. Personne ne l'a jamais vu, personne ne l'a accompli spécifiquement. Pourtant, c'est à ce « travail abstrait » que se réduisent, comme s'ils n'en étaient que la personnification, tous les travaux concrets, particuliers, dès qu'on abstrait leurs qualités intrinsèques, qui font d'eux les travaux producteurs de tel ou tel objet particulier, pour ne plus les considérer que comme producteurs d'une substance identique : la valeur d'échange. Cela dépasse effectivement nos têtes humaines. C'est un procédé d'abstraction qui est lui-même « abstrait » pour ainsi dire et qui s'effectue en permanence dans la société capitaliste, et sans lequel il n'y aurait pas de marché possible. Tous les travaux qui

s'accomplissent à l'intérieur du mode de production capitaliste et produisent des objets destinés à l'échange sont à la fois du travail concret, parce qu'ils produisent tel ou tel objet et du travail abstrait parce qu'ils sont producteurs de valeur d'échange.

Le « travail abstrait » est donc la substance de la valeur d'échange : un travail non différencié, uniforme, simple, bref un travail qui est qualitativement le même et ne se différencie que quantitativement. Abstrait est donc pour Marx tout travail producteur de valeur d'échange. De ce point de vue précisément à l'intérieur de la société capitaliste le travail du forgeron, du paysan journalier et de l'ingénieur en chef sont identiques. C'est cela le fondement de l'identité que Marx veut abolir. C'est cette généralisation de la valeur d'échange qui a séparé producteur et instrument de travail, qui a détruit l'unité du procès du travail au sein duquel le producteur, l'instrument et le produit étaient liés. C'est lui l'origine de cette réification, dont la séparation et l'opposition du sujet et de l'objet — « l'abstraction » de l'un par rapport à l'autre — sont l'un des aspects. Cette forme caractérise dans le monde capitaliste presque tous les travaux, et il ne s'agit pas de renier simplement cette différence du sujet et de l'objet, l'existence des moments abstraits pour revenir à un monde de présence premier avant le négatif et la subjectivité. La dialectique ne rêve pas d'idylle, elle se développe par le mauvais côté.

Mais Nizan a une compréhension simple du concret et de l'abstrait⁸ : est concret pour lui ce qui tombe sous les sens, abstrait ce qui leur échappe. Est abstrait pour lui tout ce qui ne touche pas le corps et la terre ; la quasi-totalité de ce que la technique moderne rend possible serait pour lui du travail abstrait ; ce n'est pas pour rien qu'il revendique ses ancêtres paysans et réclame sa terre. C'est son opposition simple au capitalisme qui « mutile » ce qu'il veut affirmer contre lui : le corps méconnu posé comme une entité. Ainsi ce que Marx appelait « l'idiotie rurale » et « l'idiotisme des métiers » est valorisé parce que le travail de la terre (p. 222) et le marteau de forgeron (p. 193), même à l'intérieur de l'usine, permettent au corps d'actualiser sa puissance, en opposition au « travail abstrait » de l'ingénieur en chef. Ainsi la communauté ouvrière devient celle du maître et du compagnon qui font corps avec l'outil, se comprennent par gestes, immédiatement, et n'ont pas besoin de la parole. Lorsqu'il était machiniste, écrit Nizan, « Antoine sentait couler une sorte de puissance de la machine dans ses membres, une puissance que transmettaient à son corps la tension de la vapeur, la course impatiente des bielles. Impossible de beaucoup parler dans le tonnerre

8. Voir supra *Les Chiens de garde*.

du métal, il faut rester avec ses pensées et ses attentions, la main bondissant sans repos (...). Les gestes du chauffeur sont accordés une fois pour toutes à ceux du compagnon, le moindre mouvement du machiniste déclenche celui de son chauffeur » (p. 96).

Cette conception qui, pour critiquer un monde déterminé par la médiation de la valeur d'échange, lui oppose l'immédiat et le naturel, jusqu'à éliminer le langage, le réduire au signal, à l'automatisme du comportement, à une simple transmission de l'énergie, n'est pas seulement celle de Nizan. Au début des années trente, — et pas seulement à cette époque-là — beaucoup d'intellectuels ont été attirés par le communisme parce qu'ils l'imaginaient comme le contraire même de la culture, cette expression de l'absence et de la mort. Brice Parain écrivait dans la revue *Bifur* : « Leur première démarche est de nier l'univers du langage et de ne considérer d'abord que les rapports corporels, sensations, désirs, selon l'intensité et la direction de leurs forces ⁹ ». L'idéal d'un monde sans discours est réalisé dans le travail qui unit l'ouvrier et l'apprenti. Parain s'exprime avec moins de lyrisme que Nizan, mais son idéal est le même : « L'ouvrier, écrit-il, n'explique pas, il montre. (...) Hop ! signifie « va vite chercher de l'eau », parce que tous deux en perçoivent en même temps le besoin, et que l'apprenti sert l'ouvrier une fois qu'ils ne font plus qu'un, pour ainsi dire, dans le travail (...). Et le sens de la dictature du prolétariat est qu'elle tend à réduire tous les hommes au travail pour qu'ils sachent enfin ce qu'est le travail ; c'est-à-dire leur imposer le sens de leur condition, de leur puissance et de leur misère ¹⁰ ». Leur communisme n'a donc pas pour but de supprimer le « travail » au sens marxien du terme, mais l'abstraction, la culture et le langage, ils ne veulent pas la suppression du prolétariat, mais au contraire, ils espèrent pouvoir « étendre la catégorie d'ouvrier à tous les hommes » écrivait déjà Marx dans *Les Manuscrits de 1844*. Et il appelait ce communisme, qui n'est pas comme le sien l'appropriation par les hommes de toutes les richesses créées dans leur histoire, « le communisme grossier » : « La preuve en est précisément faite par la négation abstraite de tout le monde de la culture et de la civilisation, par le retour à la simplicité contraire à la nature, de l'homme pauvre et sans besoins, qui non seulement n'a pas dépassé le stade de la propriété privée, mais qui n'y est même pas encore parvenu ¹¹ ».

9. Brice Parain, « L'individu et le communisme », *Bifur*, 1930, n° 6.

10. *Idem*.

11. Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 67.

Mais Paul Nizan n'aurait pas été le grand écrivain qu'il est s'il s'était arrêté à cette idéologie « ouvriériste » de petit-bourgeois zélé, ouvriérisme qui ne correspond pas à l'existence réelle du prolétariat industriel, idéologie qu'on a servie à la classe ouvrière comme un plat de lentilles en glorifiant « son » travail, pour mieux lui dérober sa puissance véritable, sa capacité révolutionnaire, sans laquelle elle n'est rien, disait Marx, sinon la chose de la bourgeoisie.

Les héros de romans sont généralement de grands lecteurs. Véritable anti-héros, Antoine possède également son livre de chevet, qu'il ouvre toujours à la même page sans jamais le lire : c'est la biographie de George Stephenson, l'inventeur de la locomotive. Nizan reste fidèle à lui-même, ce ne sont pas les hommes d'Etat qui font l'histoire, ce ne sont pas les penseurs et les poètes, mais les inventeurs qui *marquent* le visage de la terre et le destin des hommes. Ce refus de la culture est moins important ici que le personnage désigné comme entièrement valable. C'est un génie, il va de soi, d'origine populaire. Mais ce Stephenson « qui n'a pas vécu pour rien », est effectivement l'un des responsables principaux de la déchéance d'Antoine, de son arrachement à la terre de ses ancêtres et de sa perpétuelle itinérance. « Un homme, surveillant humblement la marche des pompes à feu dans les houillères du Northumberland, voyait de loin le grand jeu des nouvelles forces motrices de la nature : un George Stephenson, qui n'avait pas encore jeté ses lignes sur les marécages mouvants, préparait un avenir compliqué aux descendants longtemps inébranlables du sol le plus antique de l'Europe. Les inventeurs transforment plus les hommes et le monde que les généraux et les hommes d'Etat. C'est ainsi qu'Antoine Bloyé naît à proximité des signaux qui gouverneront sa vie, c'est ainsi qu'il est définitivement détourné des faibles vitesses agricoles et du demi-sommeil des champs... » (p. 38). L'auteur n'est pas conscient de cette contradiction qui oppose l'exigence de l'accomplissement individuel et la communion dans la présence, l'expression du corps dans sa finitude, par rapport à laquelle le reste n'est que vanité et la création qui dépasse celle-ci.

Dans la connaissance de sa mort, Antoine traverse deux étapes successives. La présence de l'univers ouvrier, le monde du corps et de l'immédiat qu'il a quitté, lui révèle la mort dans son corps. Plus tard, lorsqu'il envisage le temps de sa vie dans sa totalité, « cet être décapité qui marche dans la cendre à pas précipités sans direction, sans repère » l'effraie davantage que la mort corporelle. La connaissance de la mort révèle deux attitudes valables face à la problématique du néant, mais contradictoires entre elles. Antoine a quitté un monde en

deçà de la volonté de parvenir, un univers matériel et naturel, où le corps, source de joie, est auprès du monde et de l'outil. Mais son départ ne lui a pas permis d'atteindre la puissance véritable des hommes qui « font » l'histoire, les inventeurs et les créateurs qui transforment le visage de la terre et l'avenir des hommes.

L'idéal utopique, que l'on peut constituer à l'aide des éléments épars dans *Antoine Bloyé*, serait celui de l'homme total, plus précis tout de même que les boutades ironiques de Marx sur l'homme qui pêche le matin, chasse l'après-midi et fait de la critique après le repas. Cet homme total unifierait les deux perspectives différentes : à la fois auprès du corps et de l'outil ce serait également un homme qui marquerait la terre par ses créations ; immédiat et médiat, il ferait « sécession » tout en étant dans la communauté, son corps serait fondamental aussi bien que le temps et il réaliserait l'individu complet au sein de la communauté. La volonté de réaliser l'utopie rend celle-ci problématique et la dégrade : ceci est le fondement philosophique du roman, forme d'art qui montre justement l'absence de ce qu'on ne peut qu'exiger sur un plan théorique et éthique. Mais on verra que *Antoine Bloyé* se différencie encore du roman par la critique explicite de la société bourgeoise dans son fondement et par la présence, à l'intérieur de l'univers décrit, d'une autre éthique qui devrait se réaliser et qui permet de critiquer le monde donné. Mais les formes d'existence souhaitables ne sont pas au centre de cet univers, malgré tout, romanesque ; et c'est la vie négative et inauthentique d'Antoine qui leur donne un sens, aux deux extrémités du monde, tout en rendant manifeste leur absence comme une seule totalité.

Il n'est d'utopie que d'un monde donné, c'est pourquoi Marx est resté laconique. Tout projet d'être est déterminé par la réification capitaliste, et devient contradictoire, dégradé. Opposés ainsi au capitalisme et au « travail abstrait » la communion et l'accomplissement individuel s'excluent l'un l'autre et deviennent problématiques. Cette contradiction est celle de Nizan : il exige l'accomplissement individuel et la communion dans un monde qui ne permet de réaliser ni l'un ni l'autre et encore moins l'un dans l'autre. L'individu est condamné à mourir et seule la communion le protège contre le néant, mais du même coup l'individu risque d'y perdre son individualité. A l'intérieur du monde donné, cette contradiction, vécue consciemment, est mortelle : dans *Le Cheval de Troie*, la mort dans la guerre civile permet à l'individu de s'accomplir tout en fondant par sa mort la communauté qui lui donnera une signification.

La question de « la mort » et de la « signification », titres des deux projets de mémoire de Nizan, le problème central de son œuvre, est aussi pour lui la question centrale de l'époque à laquelle il veut donner une explication historique.

S'il est vrai que les hommes sont mortels et que c'est de le savoir qu'ils sont hommes, ils n'ont pas vécu toujours cette mort et ce savoir de manière identique. La mort est présente, proche, familière, dans toutes les sociétés traditionnelles, dans toutes les religions ; elle a disparu des consciences le jour où l'individu est devenu pour lui-même son propre but, le Moi en tant que figure idéologique de la libre entreprise. Ce qui est le fondement de sa propre existence et du monde, ne se conçoit pas au départ comme un être fini. La philosophie de Descartes ignore la mort. Nous sentons et nous expérimentons que nous sommes immortels, pense Spinoza : pour accomplir une grande œuvre, l'homme doit se croire immortel dit Goethe, et Nietzsche : « Je suis heureux de voir que les hommes se refusent absolument à vouloir penser à la mort. J'aimerais contribuer à leur rendre l'idée de la vie encore mille fois plus digne d'être pensée ¹² ». Seuls ceux qui entrevoient la limite de l'individualisme parlent de la finitude de l'homme. Mais chez Pascal il y a la tonalité religieuse, chez Kant c'est une pensée de la limite qui n'est pas thématifiée comme telle ¹³. Si pour Hegel la mort est le commencement de la vie de l'esprit, l'expérience centrale d'où naît la conscience de soi, pour lui c'est la reconnaissance qui importe, le « nous » de la vie de l'esprit, le Savoir Absolu.

C'est au début de ce siècle, avec l'apparition du capitalisme monopoliste et impérialiste, que l'individu se redécouvre fini lorsque la classe, longtemps dirigeante, des entrepreneurs industriels et agraires, dont on pouvait dire qu'ils étaient maîtres de leur propre entreprise, de la propriété qui philosophiquement définissait l'individu, a perdu de son importance. Georges Lukács a été le premier à poser, à nouveau, « dans toute son acuité et dans toute sa rigueur le problème des relations entre l'individu, l'authenticité et la mort ¹⁴ », à affirmer « la non-valeur absolue du monde social pour l'individu, son inauthenticité et celle de toute vie qui y participe tant soit peu ou se

12. Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, Gallimard, Paris, 1950, p. 139.

13. Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard, Paris, 1955. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, PUF, Paris, 1948.

14. Lucien Goldmann, « Introduction aux premiers écrits de Lukács », in *La Théorie du roman*, op. cit., p. 164.

fait la moindre illusion sur la possibilité d'une existence intramondaine valable ¹⁵ », à conclure que « l'homme est mortel et par cela même la seule authenticité qui lui soit accessible réside dans la conscience univoque et sans faille de ses limites, de la non-valeur du monde qu'elles entraînent, et de la nécessité de son refus radical ¹⁶ ». C'est avec la première guerre mondiale que la présence de la mort s'impose à chacun et pas seulement à cause des millions de morts. C'est la première guerre impérialiste qu'aucune idéologie ne parvient à justifier, au contraire c'est elle qui détruit les systèmes idéologiques et les modes de vie qui étaient à leur fondement ainsi que Nizan le montre dans *Antoine Bloyé*. Première guerre de matériel, c'est elle, comme on le voit dans la destinée d'Antoine, qui accélère la domination de la technique pour étendre sa puissance sur tous les hommes. La guerre s'abat comme une catastrophe sur Antoine qui découvre le néant en lui et dans son système de valeurs.

La mort devient l'air que chacun respire. Elle a son effet dans la science, elle introduit un changement dans la pensée de Freud, avec *Au-delà du principe du plaisir*. En France elle est au centre de l'œuvre de Céline ¹⁷, de Malraux ¹⁸ pour ne citer que les deux écrivains les plus importants. En Allemagne, Heidegger réactualise la première pensée de Lukács et la retransforme avec une critique de la réification et du marxisme, dans *L'Être et le Temps*. C'est ce livre que Nizan, déjà hanté par le problème de la mort et de la signification, découvre au moment où il va écrire *Antoine Bloyé*, le premier écrit français d'inspiration heideggerienne, une forme d'hommage, mais aussi de polémique. La première traduction d'un texte de Heidegger, *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* précédé d'une présentation critique de Koyré, a été publié dans le numéro 8 de la revue *Bifur*. Nizan, secrétaire de la rédaction de cette revue, y a publié — comme Sartre, « La légende de la vérité » — « Notes-programme sur la philosophie », qu'il reprendra dans *Les Chiens de garde*. Il y a donc cette cohabitation depuis le début, de l'existentialisme et du marxisme dans l'univers de Nizan, qui écrira *Antoine Bloyé* deux ans plus tard, lorsqu'il enseigne la philosophie au lycée de Bourg. En 1933, dans un compte rendu de la revue *Esprit*, qu'il attaque, Nizan relève, pourtant « que le rapprochement qu'il fallait faire est fait entre *La Condition humaine* de Malraux

15. *Ibid.*, p. 166.

16. *Idem.*

17. Auteur de *Mort à crédit*. « Qu'elle s'appelle folie ou avortement, qu'elle sévise dans les hôpitaux ou sur un champ de bataille, la mort nous apparaît comme le pivot de l'œuvre célinienne ». André Smith, *La Nuit de L.F. Céline*, Grasset, Paris, 1973, p. 1.

18. Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, *op. cit.*

et *Sein und Zeit* de Heidegger »¹⁹. Merleau-Ponty rapporte dans *Signes*, sans en préciser la date, une conversation avec Nizan : « Il nomma lui-même Heidegger, il eut quelques phrases d'estime²⁰ ». Quant à Brice Parain, il constate qu'au retour d'URSS (1934), la pensée de Nizan prenait un tour beaucoup plus métaphysique et moins marxiste : « Il est revenu toujours orthodoxe. Il se tenait volontairement près du marxisme, mais j'ai l'impression qu'il décollait un peu... Il m'a parlé surtout d'Heidegger et de la mort²¹ ».

Mais Nizan n'a jamais décollé de son marxisme et le rapport à Heidegger est visible dans *Antoine Bloyé*, non seulement à cause de la problématique et des thèmes, mais jusque dans la construction du livre et dès la page de garde, dans la citation de Marx. A lire le texte de Marx, d'où cette citation a été extraite, on croirait lire une critique de Heidegger, que, d'ailleurs, Nizan fera sienne. C'est que sur certains points, du moins, l'ancienne idéologie allemande a anticipé résolument ce que la nouvelle idéologie ne fera que répéter : puisque la démocratie bourgeoise a inscrit l'égalité dans ses principes et qu'elle tend, de plus en plus, à supprimer les différences, en faisant de chacun une « personnification » d'une catégorie sociale, sans pour autant éliminer la domination réelle, il faut fonder ce qui donne à certains le droit au commandement et opposer, sans tenir compte des relations sociales, quelques individus en tant qu'esprits actifs au reste de l'humanité considérée comme la masse sans esprit ; face à face ce n'est plus « classe contre classe », mais grandeur et médiocrité : d'où ces efforts problématiques et polémiques recommencés à chaque génération, pour s'élever au-dessus de ce qui est purement humain, masse et instinct.

Du « souci », qui pour Heidegger est un phénomène ontologique fondamental, Marx écrit : « Le "souci" n'est rien d'autre que ce sentiment d'oppression et d'angoisse qui, dans la bourgeoisie, accompagne nécessairement le travail : cette activité misérable pour gagner sa vie avec peine. Le "souci" s'épanouit sous sa forme la plus pure chez le brave bourgeois allemand : elle est chez lui chronique et "toujours égale à elle-même", misérable et méprisable ; tandis que la misère du prolétaire prend la forme aiguë, violente, le pousse à engager la lutte à la vie, à la mort, le rend révolutionnaire, génératrice par conséquent non de "souci" mais de passion. Or, si le communisme

19. « Les Enfants de la lumière », *Commune*, n° 3, 1933, Paul Nizan, *intellectuel communiste*, op. cit., p. 221.

20. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 36.

21. Jacqueline Leiner, *Le Destin littéraire de Paul Nizan et ses étapes successives*, Klincksieck, Paris, 1970, p. 196.

veut abolir le “souci” du bourgeois tout comme la misère du prolétaire, il va de soi, qu’il ne peut le faire sans abolir la cause de l’un et de l’autre : le travail »²². Et Paul Nizan décrit le souci, la préoccupation misérable et méprisable de la vie du brave petit-bourgeois dans *Antoine Bloyé* avant de montrer la lutte à la vie à la mort, la passion du prolétariat dans *Le Cheval de Troie*.

Or, Heidegger qui écrira, ultérieurement, à propos de Rilke, « sans souci, nous ne le sommes que si nous n’érigeons pas notre être exclusivement dans la sphère de la production et de la commande, de l’utile et du protégeable », renverse dans *L’Être et le Temps* le rapport du « souci » et du « travail » ; ce n’est pas, dit-il, parce que l’être-là aurait de prime abord et dans une large mesure une réalité économique et « pratique » qu’il est l’être d’un être-au-monde possible, mais parce que l’être de l’être-là lui-même est souci²³. Autrement dit ce n’est pas par l’« économie », le rapport de production et la « pratique », le rapport à la nature que l’homme est homme, mais par le « souci », la finitude essentielle. Ce qui paraît un simple déplacement d’accent parfaitement inoffensif sert à Heidegger pour récuser toute la philosophie de l’histoire de Marx. Certains phénomènes spécifiquement historiques qui accompagnent la vie du brave bourgeois allemand, et que Nizan décrit dans *Antoine Bloyé* comme la vie de la petite bourgeoisie avec sa banalité quotidienne, ses pseudo-valeurs, ses conventions, son bavardage, son faux confort, ses rôles déterminés par le mode d’être-en-commun, ses préoccupations, sont ontologisés par Heidegger comme le mode d’existence inauthentique du « on ». Heidegger lui oppose l’existence authentique des créateurs, en partageant, selon la vision qui sera plus tard celle de la technocratie, l’humanité en deux : l’élite qui se soucie du Tout et la masse, qui se préoccupe de ses besoins. Il n’y a d’« histoire » authentique que chaque fois que se produit une création. La continuité de l’« histoire » est d’ordre mythique, c’est celle de la « communauté d’un Peuple », dont l’héritage doit être assumé, plus précisément choisi, de manière authentique par chaque génération. Heidegger qui choisit très souvent ses exemples dans le travail du paysan et de l’artisan et oppose leur mode de vie à la vie inauthentique de la banalité quotidienne — comme le fait Nizan — ne valorise aucunement la vie populaire comme ce dernier. Toute forme de vie en commun, tant qu’elle n’est pas création, est inauthentique : « On » vit toujours déjà dans la déchéance, parce qu’« on » ignore sa possibilité propre, et cette déchéance est ontologique, ce n’est pas

22. Karl Marx, *L’Idéologie allemande*, op. cit., p. 248.

23. Martin Heidegger, *L’Être et le temps*, vol. I, Gallimard, Paris, 1964, p. 79.

quelque chose de déplorable qui serait advenu dans l'histoire ou que l'histoire pourrait dépasser. La « communauté d'un Peuple », c'est l'idée d'un héritage et d'un but que les créateurs se donnent en choisissant leur possibilité propre. L'authenticité et l'inauthenticité de l'existence tient à deux modes différents de relation au « souci ». « On » fuit le « souci » dans la préoccupation, dans l'être-en-commun et le bavardage de la vie quotidienne qui vise à une seule chose : l'oubli de la mort (et l'oubli de l'être, mais ceci et la pensée de la technique domineront chez Heidegger plus tard ; dans les années trente ce qui frappe les lecteurs c'est surtout le monde de déréliction, l'inauthenticité de la vie du « On » et l'être-pour-la-mort). En revanche, c'est en éprouvant le « souci » dans l'angoisse que l'existence authentique découvre sa mort, c'est en anticipant sa mort, c'est en tant qu'être-pour-la-mort qu'elle accède à l'authenticité, se sépare du « On », découvre sa possibilité propre et décide.

Tout d'abord et le plus souvent, le plus grand nombre ne sait rien de la mort, dit Heidegger ²⁴, cela prouve uniquement que tout d'abord et le plus souvent la réalité humaine prend devant lui la fuite, se dissimule l'être-pour-la-mort qui est absolument le sien. « Tout défend, lit-on, dans *Antoine Bloyé*, aux hommes de faire attention à leur future mort. Ce n'est pas une connaissance qu'ils ont en eux (...) rien ne les incline à cette contemplation (...) ils ne savent pas qu'ils perdent leur temps (...). Ils sont entourés des barrières, des remparts, que l'espèce édifie avec son obstination, sa patience de corail pour cacher à tous les yeux ouverts les abîmes et les aspirations de la mort » (p. 278). Il y a cependant dans *Antoine Bloyé* une forme d'existence, antécédente à l'individuation, la communion, la vie du corps, qui a sa valeur propre : le monde de l'antique présence paysanne, que les ouvriers, qui sont plutôt des artisans et des ouvriers de métier, prolongent encore dans *Antoine Bloyé*. La déchéance commence avec l'Histoire, au niveau de la vie d'Antoine, avec la technique et l'éducation, qui brisent la communion et la présence du corps, les remplacent par de faux besoins sociaux, de fausses valeurs, le désir d'être quelqu'un, de participer au complot de commandement, bref par un individu entièrement déterminé et qui ne sait pas qu'il n'est pas lui-même : qu'il existe une différence entre être « quelqu'un » pour les autres et créer, « marquer la terre ». « Si seulement on

24. Martin Heidegger, « L'Être et le Temps » in *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 1938, p. 142. On sait que des extraits de la deuxième section du livre d'Heidegger, consacrée au problème de la mort, ont été publiés en France avant la guerre. Ainsi il apparaît clairement que c'est cette question de la mort qui intéressait les intellectuels français, c'est pourquoi on a maintenu ici la vieille traduction de Henry Corbin.

pensait qu'on a peu de temps avant sa mort (...). Antoine comprenait vaguement qu'il n'aurait pu être sauvé que par des créations qu'il aurait faites ; par des exercices de sa puissance » (p. 278). Mais le « travail abstrait » et la « préoccupation » d'être quelqu'un ont rendu Antoine étranger à son corps tout en lui cachant la mort, sa possibilité propre. C'est encore l'histoire qui révèle à Antoine sa déchéance ; lorsque, avec la guerre, son monde de pseudo-valeurs s'avère n'être que du bavardage, Antoine découvre qu'il avait eu lui aussi une possibilité propre et ignorée, mais trop tard.

Pourtant l'avertissement n'a pas manqué, Antoine a eu une petite fille, qui est morte, parce qu'aucune communauté n'existe entre lui et sa femme. Mais Antoine n'a pas la sagesse d'écouter l'avertissement de la mort : l'obéissance au travail commande sa vie et sa morale. La préoccupation du « On », dit aussi Heidegger, est ainsi de procurer un apaisement permanent au sujet de la mort, qui apparaît toujours comme la mort d'un autre et jamais comme possibilité propre. La mort d'un autre, c'est la seule connaissance de la mort qui soit permise, et elle est inauthentique. « A la mort des autres, il est possible de faire l'expérience d'un remarquable phénomène de l'Être, celui que l'on peut définir comme le passage qui, dépouillant un existant du mode d'être de la réalité humaine (c'est-à-dire de la vie), le conduit à ne plus réaliser de présence réelle. La *fin* de l'existant en tant que réalité humaine est le *commencement* de cet existant en tant que simple réalité-de-chose-donnée (...) Le cher défunt (...) est objet de « soins » qui s'expriment sous forme de cérémonie mortuaire, d'inhumation, d'entretien de la tombe (...mais) ce n'est pas parce que nous subissons cette perte que nous devient accessible comme telle la perte de l'être telle que la « subit » celui qui est mort²⁵. » C'est d'abord la fausseté de l'expérience de la mort de l'autre que décrit Heidegger. Le livre de Nizan commence également lorsqu'Antoine est déjà mort, et les trente premières pages du livre sont consacrées à décrire ces cérémonies mortuaires — même l'entretien de la tombe et l'être « avec » les morts n'est pas omis — qui transforment définitivement un homme en chose, d'une part, et en « défunt » d'autre part, pour ceux qui lui survivent et, sous les mots, les fleurs et les rites, font disparaître la réalité essentielle de la mort sans pouvoir en prendre conscience. « La mort des autres, nous ne faisons tout au plus qu'y assister » dit Heidegger. C'est pourquoi pour savoir qui était Antoine et le sens (absent) de sa mort, il faut connaître, éprouver sa connaissance de la mort de l'intérieur.

Antoine oublie « sa » mort, jusqu'à ce que son monde s'écroule, il

25. *Ibid.*, pp. 119 à 121.

l'éprouve alors dans l'angoisse. C'est la version explicative historique que Nizan oppose à Heidegger, pour qui « l'angoisse » est première et l'effondrement du monde le résultat. Cependant, comme cette pensée de la mort et de l'angoisse et l'interprétation qu'on en donne sont circonscrites dans le temps, c'est Nizan qui est plus proche de la vérité historique et il semble être l'un des premiers à avoir tenté une compréhension historique et sociale de ces problèmes, tout en les vivant intérieurement : ces deux dimensions qui coexistent chez lui font l'importance de son œuvre. Mais quelle que soit son origine, la connaissance de la mort — chez Heidegger et chez Nizan — est phénoménologiquement identique : « Et soudain sur le trottoir de la rue de Tolbiac où les hommes et les femmes passaient avec leur démarche, leur occupation de tous les jours, Antoine éprouva qu'il devait mourir. Il se sépara tout d'un coup de tous les passants qui avançaient tranquillement dans leur vie éternelle. Il connut cette chose d'un seul mouvement de connaissance, d'un savoir particulier et parfait » (p. 271).

Savoir que « Moi je dois mourir » produit la sécession suprême. Mais « On » ne peut pas supporter la pensée de la mort. Lorsqu'Antoine s'y abîme « On » commence, puisque « On » a des noms pour tout, à parler de neurasthénie. « Mais dans cette coquille, se cachait une amande de misère plus essentielle que toutes les maladies pourvues d'un nom et dociles aux remèdes, l'aspiration même du néant. Rien ne pouvait le défendre : quand le néant paraît, tout s'abat ; tous les soucis, tous les divertissements, tous les visages, tous les remèdes, tous les plaisirs défendent mal les hommes contre l'angoisse de n'être pas. Il faut beaucoup de force et de créations pour échapper au néant. Antoine n'avait rien créé, il avait laissé se dissiper sa force » (p. 285). Chez Antoine le « souci » devient angoisse à un moment où il a perdu le temps et ne peut plus être : ses forces, laissées en friche par « le travail abstrait », sont transformées en cette inquiétude qui l'étouffe.

La connaissance de la mort comme possibilité propre, telle qu'elle se développe dans *Antoine Bloyé*, avec la mort d'un autre à laquelle on assiste et le monde de la banalité qui l'occulte et le camoufle viennent directement d'une lecture de *L'Être et le temps*. Mais Nizan leur donne une interprétation historique qui est absente chez Heidegger. D'ailleurs, l'influence de celui-ci n'a fait que cristalliser, orienter différemment une problématique qui préexistait chez Nizan. La conscience de la mort comme possibilité propre, telle qu'elle apparaît dans *Antoine Bloyé* est absente d'*Aden Arabie* comme du *Cheval de Troie* : dans ces œuvres aussi, la mort, la lutte qui comporte le risque de la mort, sépare l'authentique de l'inauthentique, le vrai « je » de

son double petit bourgeois. Cependant dans ces deux livres la mort n'est pas seulement ce qui est le plus propre, elle menace aussi de l'extérieur. Tout ce monde de décomposition, qui apparaît à la fin de la vie d'Antoine et produit en lui la conscience de la mort, est dans les autres livres la réalité première, actuelle, qui menace l'existence : il faut trouver les responsables de cette menace et lutter à mort contre eux, ainsi est-il possible de se libérer du sentiment interne de la mort en luttant contre les causes extérieures qui l'ont produite : l'Homo Economicus dans *Aden Arabie*, les fascistes dans *Le Cheval de Troie*. Dans la perspective de Heidegger, pareille attitude relève de l'inauthenticité de la fuite : on projette la mort à l'extérieur, on lui découvre une cause et ainsi l'angoisse se transforme en crainte et la possibilité propre disparaît. Mais que l'angoisse et la pensée de la possibilité propre apparaissent à la fin d'*Antoine Bloyé* lorsqu'il n'est plus possible de rien faire, n'est pas un hasard. C'est que, pour Nizan, s'il y a eu « des hommes qui ne sont pas nés pour rien », ils n'existent plus, on parle d'eux dans des livres. Tout au plus, on peut écrire des livres pour dire qu'ils sont passés, comme est passé le paradis de la présence, et que toute action qui se propose de réaliser un quelconque but intramondain n'est que tromperie et agitation vaine. Dans un monde complètement décomposé, il n'est plus question de « ne pas être né pour rien » : il faut ne pas mourir pour rien. C'est ce sens que Nizan cherche à donner à ses écrits sur l'actualité : son roman historique est une sorte de préhistoire du présent : comment la mort s'est imposée à la conscience comme l'unique réalité.

C'est sur l'interprétation historique de cet événement que Nizan s'oppose à Heidegger : l'un part de « souci » comme structure fondamentale, l'autre de « travail » et ils en concluent à des positions politiques opposées, elles-mêmes déterminées historiquement ²⁶. Chez l'un et l'autre, la conscience de la mort produit une rupture radicale, avec « On » pour Heidegger, avec « la petite bourgeoisie » pour Nizan. Mais cette rupture n'implique pas un refus du monde. A la « sécession » succède une adhésion : l'être — avec la génération, l'élite des créateurs, qu'un moment Heidegger identifiera avec les Führer du national-socialisme, les petits bourgeois en posture de Maître, contre l'existence banale et dévalorisée de la petite-bourgeoisie ; ou bien — puisque Nizan a perdu toute illusion sur la possibilité d'existence intramondaine, qu'il refuse de participer sous l'espèce de chien de garde à un complot de commandement porteur de mort et condamné à mort, où il deviendrait un « chef » — la lutte contre la petite bourgeoisie et l'union avec le peuple, l'intégration,

26. Voir Supra *Aden Arabie*.

dans le parti communiste, qui lui paraît le moins atteint par la mort et en lutte permanente contre elle ; c'est déjà la communion qui sauve de l'angoisse du néant.

VI

C'est presque un récit édifiant que Nizan a écrit, une véritable méditation sur la mort, pour montrer la vanité des pseudo-valeurs mondaines. D'une manière quasi abstraite, *Antoine Bloyé* oppose au monde de la bourgeoisie moyenne le monde ouvrier et paysan d'une part, et le monde des hommes qui font l'histoire de l'autre. Il n'existe donc pas d'identité complète entre l'activité de l'auteur et la « recherche » de son personnage, et le processus de la formation de l'œuvre n'engage pas totalement l'écrivain, qui ne raconte pas sa propre histoire, sa folie de recherche du sens et se situe d'emblée au niveau de cette éthique au nom de laquelle il critique la vie d'Antoine. Cet anti-héros n'est pas un véritable personnage de roman : tant qu'il recherche la réussite il atteint son but et n'est donc pas problématique, et lorsque, par la force des événements, il le devient il cesse d'être en quête : la conscience de sa mort prochaine paralyse toute recherche et détruit son avenir. Un véritable héros de roman poursuit, sous une forme dégradée, la réalisation de valeurs authentiques, qu'il ne pourra pas atteindre et finit par y renoncer tout en se consolant avec le souvenir de sa recherche qui dans le monde de la convention, où il vit, constitue malgré tout la seule authenticité possible. Mais Antoine quitte le monde authentique des ouvriers pour devenir un chef. Sa recherche porte sur des valeurs totalement inauthentiques qui finiront, avec une catastrophe, par manifester leur complète inanité. Le héros du roman, lorsqu'il se résigne à la fin se rappelle les instants lyriques pendant lesquels il a eu l'impression d'atteindre les valeurs qu'il cherchait, et ce rappel produit en lui une sorte de joie nostalgique. Tandis qu'Antoine en se souvenant du monde authentique qu'il a quitté sent son cœur fléchir et subit la première attaque de la mort.

Sans doute un héros de roman parvient également à la prise de conscience de la vanité de sa recherche. Mais dès le début de celle-ci, il commence par s'opposer au monde des conventions, soit parce qu'il poursuit autre chose à travers ce monde, soit parce qu'il le connaît et ne l'accepte pas. Avec la « réussite » d'Antoine, Nizan a voulu montrer l'inanité du monde de la convention. Mais tandis que dans le roman la vanité de la conclusion ne porte donc pas sur un domaine particulier et concerne désormais toute recherche possible, la vanité

des pseudo-valeurs mondaines dans *Antoine Bloyé* ne touche en rien à l'authenticité des autres valeurs : Antoine est un personnage négatif, comme le sera Serge Pluvillage dans *La Conspiration*, bien plus qu'un personnage problématique. A travers les médiations, il n'a pas recherché autre chose, il s'en est contenté. L'auteur d'un roman pourrait dire, en substance, à propos de son personnage problématique : voilà tout ce que l'on peut faire. Mais Nizan désigne Antoine en disant : il ne faut pas faire comme lui, parce que pour Nizan autre chose doit être possible.

Ce livre raconte la biographie d'un personnage de sa naissance à sa mort, en décrivant l'histoire d'une désillusion, il s'apparente donc par sa construction extérieure au roman traditionnel, mais il s'en sépare à cause de la présence explicite à l'intérieur de l'univers décrit de l'éthique et du système de la connaissance, qui dans le roman demeurent implicites et informulés et structurent l'univers de l'œuvre. C'est que pour le roman cette structuration implicite, et la manière dégradée dont elle apparaît dans le contenu de l'œuvre est la seule possibilité qui soit donnée au sens de se manifester, dans le monde tel qu'il existe. Il n'est pas d'autre monde possible et à l'intérieur de celui-ci, l'œuvre d'art, l'écriture romanesque, sont la seule possibilité de salut qui soit donnée à la fois aux hommes et au monde. Mais pour Nizan, « le monde » s'est écroulé complètement et il n'est pas le seul monde possible : on ne peut plus se sauver avec l'art pour l'art. L'éthique lui impose ses tâches. L'actualité presse. On ne peut y faire face que par la connaissance, avec un discours universel sur l'histoire : *Présentation d'une ville* ou *Sindobod Toçikiston*, qui pour significatif qu'il soit demeure dépourvu de sens au niveau de l'individu, ou bien avec la nécessité de l'action, par laquelle l'individu se lie à cette connaissance et à cette histoire : *Le Cheval de Troie* ²⁷.

27. L'importance d'*Aden Arabie* tient à ce que dans ce livre ces deux dimensions sont inextricablement liées.

CRISE, PARTI, PROLÉTARIAT :
PRATIQUE LÉNINISTE

Présentation d'une ville (1934)

Le Cheval de Troie, commencé en 1934, lors du séjour de l'écrivain à Stalinabad et sa participation au Congrès des Ecrivains Tadjikes, a été terminé en 1935 et publié d'abord en feuillets dans *l'Humanité*. Deux autres textes littéraires de Nizan : « Sindobod Toçikiston » et « Présentation d'une Ville » se rapportent également à ce séjour ou à ce « roman ». Le premier de ces textes est le récit d'un voyage à travers l'Asie centrale soviétique en pleine transformation, jusqu'aux frontières de l'Afghanistan. Ce récit sera abordé ici après la lecture du *Cheval de Troie*. Le second texte présente une ville de la province française, ville dépourvue de physionomie propre, complexe d'architectures et d'institutions pétrifiées, indéchiffrable au premier abord et se croyant suspendue hors de l'Histoire, mais que Nizan décrit minutieusement comme un ensemble de rapports sociaux figés en apparence et se mouvant réellement et pouvant entrer dans l'Histoire, grâce à son noyau de communistes et à l'avènement de la crise qui finit par ébranler cette ville également.

*Présentation d'une ville*¹, sans être une ébauche, est liée étroitement au *Cheval de Troie*, c'est un long texte, près de la moitié du *Cheval de Troie* qui décrit une des capitales de la province française. Nizan appelle ce chef-lieu de canton la *Ville* et c'est dans cette ville que se déroule également l'action de son « roman ». La première comparaison entre les deux descriptions révèle, non pas deux villes différentes, mais, d'une part, une ville habitée et possédant sa vie propre, son mouvement de production et d'échange, ses institutions et ses mœurs, ses habitudes et ses plaisirs, et de l'autre, une ville

1. Paul Nizan, « Présentation d'une ville », *Littérature Internationale*, n° 4, 1934, Paul Nizan, *intellectuel communiste*, op. cit. Nous citerons d'après cette édition.

dépourvue de vie et sans profondeur spatiale ou temporelle. La Ville de la *Présentation* est une « totalité d'objets », celle du *Cheval de Troie* un décor pour l'action. La *Présentation* décrit la ville de l'extérieur, tandis que *Le Cheval de Troie* raconte un événement qui se produit dans cette ville en relation avec quelques personnages. Le contenu du texte c'est « le sens universel de l'Histoire », le contenu du « roman », le sens de l'Histoire par rapport à la vie d'individus précis et dans la mesure où ce sens peut être également le sens de leur mort. Dans la ville de la *Présentation*, où nous n'assistons pas à la vie des individus, la mort n'apparaît pas comme réalité fondamentale. Elle ne se remarque pas : à l'Église les visiteurs regardent les « dentelles de pierre » sans voir sur un tombeau un grand gisant nu, abandonné comme « le cadavre d'un homme tué sur une dalle de morgue » (p. 127). En revanche, dans *Le Cheval de Troie*, la mort est constamment présente. Le « roman » même n'est écrit que pour emmener quelques hommes regarder « le cadavre d'un homme tué sur une dalle de morgue ». Le texte et le « roman » ne se distinguent que parce que les problématiques qui les commandent sont différentes. Comme *Les Chiens de garde* ou *Sindobod Toçikiston*, *Présentation d'une ville* est un écrit communiste, dépourvu de fiction, de problème individuel. Mais ces différences entre ce texte et la fiction ont été surdéterminées également par le moment historique : *Présentation d'une ville* a été écrit avant les événements de février 1934, *Le Cheval de Troie* après eux, lorsque avec l'espoir de la guerre civile, l'individu pouvait trouver dans l'exploit et la mort héroïque un sens à sa vie.

Publiée dans « Littérature Internationale » éditée à Moscou, *Présentation d'une ville* constitue pour Nizan un exemple de cette littérature mondiale qu'il appelait de ses vœux dès 1932. Littérature politique et sociologique dépourvue de récits et de personnages et attachée à décrire simplement le mouvement de l'histoire comme le faisait Vertov dans ses films. Ce texte de Nizan s'oriente complètement dans la perspective des communistes français, qui, en tant que groupe, y font également leur apparition. *Présentation d'une ville*, d'aspect théorique et proche d'une analyse sociologique, est un écrit de transition, dans lequel Nizan décrit, une fois de plus, l'univers de la petite bourgeoisie, touchée et menacée par les effets de la grande crise économique des années trente. Lorsque Nizan critiquait le capitalisme, au nom de l'Homme naturel et total, certains éléments de l'univers petit-bourgeois, tels que les métiers d'artisans et de paysans et leur vie hors de l'histoire lui paraissaient valables et il les opposait au monde abstrait de l'Homo Economicus. Mais dans ce texte communiste, seul l'avenir compte. La petite-bourgeoisie est et doit être balayée comme le voulaient *Les Chiens de garde*. Non plus

uniquement la petite-bourgeoisie des fonctionnaires et des actionnaires des grandes villes, mais la vieille petite-bourgeoisie provinciale liée aux fermiers. La ville que décrit Nizan est, au début, un chef-lieu de canton, ouverte sur la campagne, sans centre ni périphérie ; toute proche de la préhistoire, indifférente, suspendue hors du temps et dépourvue de lutte de classes. Mais le mouvement du monde finira par s'abattre sur cette ville « avec la brutalité de l'oiseau de proie », comme la guerre s'était abattue sur la vie d'Antoine : avec la grande crise, le chômage et les communistes, la lutte de classes commence également dans cette ville qui va entrer ainsi dans l'histoire.

Les communistes ne sont pas nombreux et restent très isolés ; ils ne font pas partie de cette division de la France : la « gauche » (p. 146). Durant toute la période d'ultra-gauchisme, le P.C.F s'est volontiers opposé à la France, cette « nation étrangère » comme l'indique Nizan dans un passage du *Cheval de Troie* où il est question de cette époque d'isolement. C'est pourquoi le « parti, capable de résister aux attraits de la société dominante, est du même coup incapable d'attirer à lui les hommes de toute origine sociale (...). Aussi ce parti délibérément à contre-courant (...) se transforme-t-il progressivement en une secte : au sens, non pas politique, mais sociologique, du terme (...). Une secte, c'est-à-dire un monde total fonctionnant en circuit fermé et reconstituant en miniature un monde idéal, fait de traditions ouvrières, d'utopies socialistes et de réalités, russe et soviétique, plus ou moins stylisées et transposées ² ». Dans le fond de leur solitude, ils lisent avec orgueil les récits russes et les événements du monde : « Peut-être sont-ils les seuls habitants de la ville à guetter les nouvelles de la terre (...). Mais leur ville les passe sous silence. Elle les renie. Elle veut les ignorer (...). Ils sont patients. Ils ont l'avenir devant eux (...). Le monde entier est proche d'eux » (p. 149). Quant aux ouvriers, ils sont entièrement soumis aux patrons gagne-petit que protègent les fermiers contre la grande industrie. Les ouvriers ne savent pas se défendre, l'école confessionnelle élève leurs enfants qui « annoncent les hommes que ce monde exige ».

Entre les communistes qui « tremblent parfois de mourir sans avoir vu la Révolution balayer la surface de la France », et ces ouvriers entièrement dominés par leurs patrons, la distance reste très grande mais n'est pas infranchissable. La ville peut se croire à l'abri du monde et sa vie être régie par une reproduction qui se répète sans changement, cela n'empêche pas le mouvement du monde de l'atteindre sinon de l'ébranler. La crise s'abat sur la ville et ouvriers et

2. Annie Kriegel, « Les communistes français et le pouvoir », in *Le socialisme français et le pouvoir*, EDI, Paris, 1966, p. 110.

communistes se rejoignent. Nizan qui avait utilisé le présent pour parler de la ville « sans histoire » emploie l'imparfait pour raconter les effets de la crise qui aura également d'autres conséquences. Les bourgeois gagne-petit de la ville « qui avaient des siècles de tranquillité derrière eux, qui pensaient mener à bien des existences aussi lisses que celles de leurs grands-pères » ne veulent pas croire à la crise. Et lorsqu'ils licencient les quelques ouvriers qui travaillent dans leurs fabriques, ceux-ci n'envisagent même pas de lutter pour obtenir ne serait-ce que des allocations. Ce sont les communistes qui devront venir les chercher. « Dans l'arrière-boutique du petit épicier, qui avait été ébéniste, les communistes commencèrent à penser aux chômeurs. Il faut aller les chercher, dit un chef de train, ils ne viendront pas seuls. » Après la première réunion où seulement quelques chômeurs se présentent, une seconde réunion par laquelle Nizan termine son texte en voit arriver une centaine. Avec ces trois éléments : la crise, les révolutionnaires (les communistes) et la masse ouvrière (dépourvue de spontanéité) Nizan reprend les principaux éléments de l'idéologie léniniste, qu'on aura du mal à retrouver dans *Le Cheval de Troie*. Dès que l'individu apparaît, lié chez Nizan à la littérature, c'est-à-dire à la fiction, le problème de la mort impose une dimension héroïco-tragique étrangère à la pensée de Lénine. La présence de la mort suffit pour vider la *Ville* de sa substance, c'est la scène capitale, l'espace de la guerre civile, le lieu de l'avènement de l'histoire sur la place publique.

« L'ÊTRE-POUR-LA-MORT » ET L'ACTION HÉROÏQUE :
FASCISME ET COMMUNISME

Le Cheval de Troie (1935)

I

Le fascisme, a dit I. Silone, « est une contre-révolution visant une révolution qui n'eut jamais lieu ». Selon Karl Korsch, loin de disparaître, la société capitaliste entra dans une phase nouvelle, sous le régime contre-révolutionnaire du fascisme, et parce qu'elle n'avait pas été anéantie par une révolution ouvrière victorieuse, et parce qu'elle n'avait pas, en fait, développé toutes les forces productives. Dans son aspect économique de base, le fascisme a permis la transition entre la forme pure et anarchique du capitalisme concurrentiel et le système de capitalisme organisé monopolistique d'Etat. C'est l'histoire particulière de chaque pays et l'état de développement des forces productives et des forces sociales en présence qui ont permis à certaines nations de faire l'économie du fascisme. Mais en 1930, la menace planait sur toutes les sociétés capitalistes.

II

Le 6 février 1934, des combats ont lieu sur la place de la Concorde et l'événement imaginé par Nizan dans *Aden Arabie* se réalise. La France traverse pendant quelque temps une guerre civile morale et mentale. Vingt personnes sont tuées. Le 9 février, il y a quatre morts place de la République. La guerre civile paraît imminente et on parle d'émeute. Paris n'est pas seul concerné, le mouvement s'étend en province et une double polarisation s'opère, à droite autour des Croix de feu, à gauche autour de ce qui deviendra le Front Populaire. « A

travers le pays une atmosphère de guerre civile larvée s'établit peu à peu, suivant ce processus : une ligue annonce une manifestation : l'extrême gauche et la gauche organisent une contre-manifestation, laquelle, interdite ou autorisée, amène des bagarres plus souvent entre le service d'ordre et la gauche qu'entre la gauche et la droite. » ¹ C'est l'une de ces manifestations exemplaires que décrit Nizan dans *Le Cheval de Troie* ², annonçant le commencement d'une nouvelle époque de guerre civile. Nizan s'était attendu au partage du monde, à l'apparition de deux camps, à une guerre civile qui instaurerait la transparence. La disparition des classes moyennes, selon la perspective de *Aden Arabie*, diminuerait la confusion, le monde se manifesterait comme la caricature de la Pravda qu'il est réellement. L'homme économique et le fils de la terre resteraient face à face pour le combat. La classe moyenne n'a pas disparu, mais les fascistes, avec leur fanion à tête de mort, sont les ennemis souhaités, les tueurs responsables de la mort. *Les Chiens de garde* voulaient « mettre les intellectuels au pied du mur » pour qu'ils choisissent leur camp, montrent de quel côté ils sont et qui ils trahissent. « Les faux révolutionnaires isolés du prolétariat n'ont aucun moyen de réalisation ; ils ruminent en vain. Cette rumination ira se perdre demain dans le fascisme français », écrivait Nizan dans les *Conséquences du Refus*, et, plus tard, il s'attaquait aux personnalistes : « Les défenseurs de la personne, dans les uniformes fascistes, seront alors vraiment et publiquement au regard de tous les bourgeois, seront alors plus que jamais les *Enfants de la Lumière*. » ³ Nizan écrit, dans *Le Cheval de Troie*, l'histoire de deux professeurs, anciens amis et anciens normaliens, dont l'un, Bloyé, est déjà communiste, tandis que l'autre, Lange, devient fasciste au cours de la manifestation.

Les batailles de rue ont laissé des morts, mais ces morts ne sont pas du côté où Nizan s'était attendu à les voir. Dans *Le Cheval de Troie*, les cadavres qui jonchent la terre, « dans la poussière et le sang », sont ceux des ouvriers. « Un monde naissait. La France entrait dans le jeu des nations ; pour elle aussi, la violence qui refait l'histoire commençait. Plus de projets, d'attente dans cet avenir incroyable où on ne compterait un jour les victimes qu'en gros, où personne n'aurait le temps de remarquer spécialement telle ou telle mort. Ce serait comme un cataclysme naturel, un cyclone, un raz-de-marée (...). Au jour de la lutte, les instruments de la mort ne seraient pas avares comme un pistolet, un fusil ; ils ne travailleraient pas avec économie

1. Georges Lefrancs, *Juin 36*, « l'explosion sociale », Julliard, Paris, 1966, p. 22.

2. *Le Cheval de Troie*, roman, Gallimard, Paris, octobre 1935.

3. Paul Nizan, *intellectuel communiste*, op. cit., pp. 238 et 225.

(...). Dans l'addition des morts, on connaîtrait l'odeur des tas de cadavres dans les villes, comme au temps de la Commune de Paris, de la Commune de Vienne, de la Commune d'Oviédo, de la Commune de Canton, comme au temps de la guerre civile dans l'Oural, au temps des incendies » (p. 238). Pour Nizan, la bourgeoisie est responsable de ces morts. Mais, maintenant, il ne suffit plus de vouloir détruire la bourgeoisie pour pouvoir se délivrer de la mort. La violence reste encore la réaction immédiate à l'angoisse, mais elle peut être tout aussi bien la réaction d'un communiste que celle d'un fasciste. Elle ne libère pas définitivement. La destruction de l'ordre bourgeois générateur de la misère, de l'angoisse et du néant, demeure le but de l'action. Mais un problème autrement important est apparu ici, qui ne se trouvait pas dans *Aden Arabie*. Il s'agit de la totale absurdité de la mort qui enlève tout sens à la vie et à l'univers. La tentative malaisée de Nizan consiste à rendre la mort significative pour que la vie devienne possible. Mais si la mort est la réalité fondamentale, dont l'absurdité rend la vie impossible, tant que l'homme aura la mort à son horizon, elle l'empêchera toujours de vivre. La signification de la mort est nécessairement en dehors de la mort, mais pour l'atteindre il faudra d'abord mourir. La vie vers la mort devient ainsi la recherche d'une mort significative.

Sindobod Toçikiston rejettera la mort hors de l'homme dans la nature qu'il faudra complètement transformer. *Le Cheval de Troie* veut instaurer la mort comme événement uniquement humain et social. Dans ce livre, la bourgeoisie et ses agents apparaissent comme les responsables directs ou indirects de toutes les morts. C'est cette signification que l'avènement de la guerre civile devra dévoiler. Toute la vie dans la société bourgeoise est identique à la mort, sauf celle qui s'y refuse totalement et se voue à sa destruction. Ceci n'est possible que par la violence et la violence, pour ceux qui veulent transformer le monde, est le risque de leur vie, la preuve de leur vaillance. Le risque de la mort ne suffit pas, et seule une mort donnée par un autre homme au cours des combats de la guerre civile peut délivrer de la mort naturelle et absurde. La guerre civile, c'est le moment où la nature et l'histoire coïncident, lorsque le sens pénètre violemment dans la ville pour en détruire la structure pétrifiée. L'homme tué pendant la guerre civile n'aide pas seulement à changer l'histoire, il fait la preuve de l'existence des valeurs et fonde la communauté de ses camarades qui auront à le venger. La guerre civile est un moment différent par essence du reste du temps, parce que la mort et la signification s'y rencontrent.

Une contradiction existe dans *Le Cheval de Troie*. Elle a son origine dans les rapports de l'individu avec la communauté et dans la

conception même de la guerre civile. Une communauté rend la vie possible et intègre la mort, mais ne peut exister uniquement pour donner un sens à la mort. De même la guerre civile est un moment nécessaire et capital de la stratégie révolutionnaire et peut parfois se prolonger, mais non pas pour prouver aux révolutionnaires leur dignité et donner un sens à leur mort : « Si c'est pour supprimer sa tragédie qu'il compte sur la révolution, il pense de travers... Ni la révolution, ni la guerre ne consistent à se plaire à soi-même », dit Malraux dans *L'Espoir*, à propos de la mystique de la mort des anarchistes. La relation entre la mort et l'action et leur rapport avec la communauté ont également préoccupé André Malraux, qui a de toute évidence influencé Nizan. Mais la problématique de la mort et de l'action, comme Lucien Goldmann l'a montré dans ses analyses des romans de Malraux, structurent seulement chez cet écrivain les romans à individu problématique, comme *La Voie royale* et *Les Conquérants*, et non pas les livres dans lesquels la communauté apparaît. Les révolutionnaires de Shanghai, dans *La Condition humaine*, ne sont pas des personnages problématiques, « en tant qu'individus, (ils) ont trouvé définitivement une signification authentique à leur existence dans le combat et dans la défaite »⁴. Mais ils constituent ensemble un groupe, un personnage collectif problématique « attaché à deux exigences à la fois essentielles et, dans l'univers du roman, contradictoires » : le développement de la révolution et la discipline du parti⁵.

En principe, Nizan aussi a voulu écrire l'histoire d'une communauté. Mais Malraux était parti ailleurs rechercher la communauté dans l'action, la guerre civile et la Révolution. Nizan fantasme à partir d'une situation qui ne s'y prête pas. Tout se passe donc comme si, chez lui, tous les communistes étaient devenus des individus problématiques. Et, par ce fait, la structure que produit la relation entre la mort et l'action dans *Le Cheval de Troie* est toute différente de celle qu'on trouve dans les romans de Malraux, qui n'a pas essayé d'écrire l'histoire impossible d'une « communauté » dont tous les membres seraient problématiques. Dans les romans à individu problématique de Malraux, le risque de la mort rend l'action sérieuse. Mais, au moment d'agir, le héros pensant uniquement à la victoire totale de l'action, la maladie, le néant et la mort ne le préoccupent pas⁶. Cette situation existe également chez Nizan, mais d'une tout

4. Goldmann, *La Sociologie du roman*, Callimard, 1965, p. 196.

5. *Ibid.*, p. 160.

6. *Ibid.*, p. 95. Dans ces romans, « la mort et l'action significative s'excluent sans doute en tant que présences, mais peuvent néanmoins constituer une structure dans la

autre manière. L'individu oublie la mort et se venge de la mort en tirant sur les autres, tel l'intellectuel fasciste Lange ; ou bien dans le combat au corps à corps, tels les communistes Paul et Albert contre les adversaires qui sont les représentants de la mort : il s'agit moins d'oublier la mort que de chercher la mort comme un accomplissement. Dans *Le Cheval de Troie*, la mort et l'action ne s'excluent pas en tant que présences. L'action a comme but la lutte contre la mort inévitable et ne peut en être séparée. Chez Malraux, le héros problématique, au moment d'agir, ne pense qu'à la victoire, une victoire à laquelle il ne survivra pas, parce qu'il est malade et problématique et ne peut entrer dans un monde totalement authentique. L'action permet à ces personnages de Malraux d'oublier la mort et le néant, mais elle ne résout pas leur problème qui réapparaît au moment de la mort. Chez Nizan, au contraire, l'action doit résoudre ce problème. Or, quelle finalité l'action individuelle contre la mort peut-elle se proposer ? La victoire sans doute. La mort fait partie de la vie, la victoire sur la mort ne peut donc être qu'une victoire sur la vie, c'est-à-dire la mort même.

Nizan a projeté une problématique individuelle, d'origine historique, sur l'univers pour lui donner un sens, comme il le dit, « cosmique » ; le marxisme doit permettre d'historiciser cette problématique et le communisme, doctrine et pratique d'action, doit lui donner une solution. L'histoire, œuvre de la bourgeoisie, c'est la négativité. La bourgeoisie est responsable de la mort et les fascistes tuent ; ils continuent l'œuvre négative de la bourgeoisie. Les communistes luttent contre la négativité et la mort, ils luttent pour... prouver que la mort est l'œuvre des hommes, contre lesquels on peut lutter. Ce sont des héros négateurs de la mort, en révolte contre la vie. Le combat qui doit comporter le risque de la mort et la mort même est un combat individuel. Pendant le combat, il y a la foule irrationnelle et l'individu en colère. Les communistes ne forment pas une véritable « communauté » pour la vie, mais contre la mort. Ils préparent la lutte et ils reconnaissent les morts après les combats, c'est dans cette préparation et cette reconnaissance qu'apparaît leur nécessité. En

mesure où elles se succèdent dans le temps. Tant que l'individu vit, l'authenticité de sa vie réside dans son engagement total dans l'action révolutionnaire de libération, dans le souci exclusif de la victoire, et cette action relègue la mort à une place réelle sans doute, mais néanmoins secondaire. Elle n'existe pour le héros qu'en tant que limite toujours présente et dont l'incorporation à la conscience rend seule son action réellement sérieuse. Mais d'autre part elle constitue aussi une réalité virtuelle et inévitable, étrangère à l'action et dont l'actualisation doit nécessairement enlever rétrospectivement toute valeur à une action qui ne trouvait son fonctionnement que dans l'individu ».

effet, chacun lutte à mort pour prouver sa dignité, mais cette dignité doit être reconnue sans quoi l'assomption n'aurait pas lieu et la mort resterait absurde. La vie des héros ne se termine pas par la mort, disait Hegel, il faut attendre les funérailles. En reconnaissant la dignité d'un de leurs camarades, les communistes se donnent une raison pour continuer les combats ; ils n'ont pas seulement leur vie à venger, mais également des morts, qui ont prouvé dans leur mort que cette vie et surtout la mort sont l'œuvre des hommes. C'est ainsi que Nizan tente ici de convertir en problème strictement politique sa problématique de la mort et du néant.

Lorsque la mort apparaît, toute autre réalité s'éclipse : il n'est plus question de réaliser l'Homme, mais de donner un sens à la mort : « Les véritables grands hommes sont ceux qui donnent une forme aux rapports de l'homme avec son destin, qui sont les rapports de l'homme et de sa mort », écrivait Nizan à la même époque ⁷. C'est que, pour Nizan comme pour l'existentialisme, la mort est l'unique réalité : la réalité humaine est en dernière analyse « la réalité objective de la mort », disait Kojève : l'Homme n'est pas seulement mortel, il est la mort incarnée ; il est sa propre mort. Et, à l'encontre de la mort « naturelle » purement biologique, la mort qui est l'Homme est une mort « violente », à la fois consciente d'elle-même et volontaire. La mort humaine, la mort de l'homme et, par conséquent, toute son existence sont vraiment un suicide ⁸. Kojève reprochait à Marx d'avoir négligé le thème de la mort ; c'est ainsi que Marx n'aurait pas remarqué que la révolution est non seulement en fait, mais encore essentiellement et nécessairement, sanglante. Mais avec cette conception, la révolution devient l'une des succursales de cette « agence générale de suicide » dont avait parlé Rigaut. Effectivement, la mort n'occupe aucune place particulière dans la pensée de Marx, qui se passerait de révolution sanglante, s'il n'avait pas la certitude, que, sans elle, les anciennes formes sociales persistent dans leur être. Rosenberg disait que les morts tombés par le national-socialisme font de celui-ci une religion et le Galilée de Brecht s'écrie : malheureux le monde qui a besoin de héros. Toutes les causes peuvent trouver des martyrs : le sang est le plus mauvais témoin de la vérité.

Nizan pouvait se prévaloir de certains textes de jeunesse de Marx. A l'intérieur de la société bourgeoise, la propriété définit l'être, le prolétariat qui n'a pas de propriété est exclu de l'être, il n'est pas et donc doit supprimer ce monde, ses conditions d'existence et se supprimer pour sortir du néant. Mais Marx ajoutait aussi qu'il faut

7. *Vendredi*, n° 3, 1935. Ce sera le leitmotiv des écrits sur l'art de Malraux.

8. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 562.

laisser les morts enterrer leurs morts et créer un monde de vivants (lettre à Ruge). Le contenu de vérité des textes de jeunesse de Marx, c'est leur être-devenu dans les textes ultérieurs, le passage de « la propriété privée » au « Capital » : là où le capital n'est pas une propriété, qui exclut le non-propriétaire et le rejette dans le néant, mais un rapport social de production, qui implique le prolétariat, en tant que classe, à son fondement, et lui confère ainsi sa capacité révolutionnaire. Pour Marx, la révolution n'était pas plus une tragédie qu'un rituel de sacrifice religieux, comme elle a pu le paraître dans les années trente à des esprits aussi différents que Bataille ou Nizan. Dans *Le Cheval de Troie*, l'être-pour-la-mort est sacrifice, c'est pourquoi la mort exige la communauté, mais c'est aussi elle qui crée la communauté et fonde un cosmos : ce sacrifice se situe donc à cette extrême limite où la tragédie, religion de l'Individualité, peut se métamorphoser en communauté religieuse. Mais le tragique est impossible : Pascal jouait avec le néant, dit Lange, il pouvait parier sur l'existence de Dieu. Mais son jeu est hors de notre portée. Même l'idée de sacrifice telle qu'elle apparaît dans *Le Cheval de Troie* ne parvient pas à fonder une religion : celle-ci doit donner un sens à la vie et non pas justifier seulement la mort. Nizan frôle un christianisme sans Dieu, inimaginable ; c'est pourquoi il choisira plus tard contre le tragique, l'épicurisme, que la religion chrétienne a dû combattre. L'impossibilité de la tragédie produit ici le « roman », mais cette impossibilité même se transforme en polémique à l'égard du tout. Déplacé hors de la scène, l'être-pour-la-mort tragique, qui anéantit tout le reste, devient intolérable. La « totalité extensive de la vie » de la forme épique se métamorphose en omniprésence de la mort : au lieu de l'être-pour-la-mort, de la cérémonie symbolique du sacrifice dans la tragédie, il n'y a plus dans la vie de tous les jours que les tombeaux ouverts, les charniers et l'odeur de cadavre.

III

Si *Antoine Bloyé*, avec son échec et sa désillusion, est un retrait par rapport à *Aden Arabie*, et un pas vers le roman, totalité des objets, *Le Cheval de Troie* est un monde d'action ; la fiction permet de lier différents aspects du monde, différents niveaux de problèmes, au sens dévoilé et affirmé par l'action. Selon l'ordre du récit, *Le Cheval de Troie* présente chronologiquement la vie de la cellule communiste dans une petite ville de province pendant une semaine d'activité intense. Le premier dimanche, les communistes sont à la campagne ; ils y passent leur journée de trêve et pensent devoir recommencer le

lendemain les luttes quotidiennes qu'ils mènent contre Villefranche, leur ville. Mais, dès le lundi, les fascistes affichent leur intention de tenir un meeting ; cet événement réoriente l'activité des communistes. Ils organisent pendant la semaine, décrite dans la première partie du livre, la contre-manifestation qui aura lieu le second dimanche et à laquelle la deuxième partie du livre est consacrée. C'est au cours de cette manifestation que l'intellectuel Lange, ancien ami du communiste Bloyé, rejoint les fascistes et que Paul, un communiste clandestin, meurt, atteint par les balles des gardes mobiles. Au même moment, Catherine, qui vient d'avorter, agonise dans sa chambre en perdant tout son sang. La mise en rapport de cette dernière mort avec la bataille de rues, le centre vers lequel tout converge pour en recevoir un sens, désigne cette bataille, et le sens qu'elle instaure, comme la signification de toute existence dans l'univers décrit et la condition de possibilité du *Cheval de Troie*, fondé sur la problématique de la mort et écrit pour produire cette scène capitale où la mort devient signification.

Les personnages qui ont entre eux des relations plus ou moins lointaines — Lange était l'ami de Bloyé, Catherine est la femme d'un communiste — constituent les différents aspects du problème de la mort. A Catherine et à Lange sont consacrés, dans chacune des parties du livre, des chapitres spéciaux et, même dans leur rapport à l'égard de la bataille, ils sont décrits séparément. Ils reçoivent un éclairage, justifiant leur présence dans le livre, par la bataille de rues. Cet événement polarise la ville et permet de rejoindre dans un même ensemble les communistes « guettant » Villefranche au fond de leur cellule, qui ressemble à un sous-marin, et la préfecture dominant la ville étendue à ses pieds jusqu'au fleuve. La bataille de rues dévoile et réalise le sens politique de la mort, qui cesse d'être un destin sans visage. Même la mort physique de Catherine et le problème métaphysique de la mort qui obsède Lange se révèlent, au cours de la manifestation, comme fondamentalement et uniquement politiques. Ainsi les trois histoires, des communistes, de Catherine et de Lange se déroulent simultanément ; elles ont entre elles un rapport de sens, mais ne se confondent pas.

Présentation d'une ville avait montré un monde riche et divers ; la ville du *Cheval de Troie* n'est qu'un tas de « coquilles vides laissées pour compte par des morts ». Le monde de la *Présentation* était connaissable, mais cette connaissance ne suffit pas au *Cheval de Troie*. Lukács dit, dans *La Théorie du roman*, que la rencontre du sens et du monde social insignifiant du roman serait une sorte de bouleversement métaphysique si, par extraordinaire, elle pouvait se produire. Avec la rencontre « cosmique » des gardes mobiles et des

ouvriers, c'est ce « bouleversement métaphysique » que Nizan a introduit dans le monde du *Cheval de Troie*. Durant la bataille de rues, le sens pénètre dans la ville et, chez les personnages, la psychologie et le comportement coïncident. Grâce à la guerre civile, tout doit devenir transparent. Cependant, c'est une transparence qui, malgré le titre de l'œuvre et ses douze chapitres se référant indiscrètement aux épopées antiques, reste étrangère à la transparence de l'épopée : « Ce monde immaculé qui n'est altéré par aucune scission » (Hegel). Dans l'épopée, il y a la mort, mais non le néant ; il existe des puissances menaçantes qui restent impuissantes à priver de son sens le cosmos immédiatement vécu et destiné à recevoir forme ; capable de détruire la vie, elles ne sauraient attenter à l'être ; elles peuvent jeter des ombres sinistres sur le monde qui a reçu forme, mais ces ombres elles-mêmes entrent dans le système des formes à titre de contrastes qui les font mieux ressortir (Lukács). L'épopée montre la vie essentielle antérieurement à toute interrogation sur le sens, tandis que *Le Cheval de Troie* voulait répondre à une question angoissante : comment la mort peut-elle devenir essentielle et comment l'univers illimité peut-il prendre un sens humain ? Il veut affirmer l'immanence du sens, et cela en réponse à une question, par-delà une absence. Mais la béance que la plénitude épique veut combler trouve celle-ci de partout. *Le Cheval de Troie*, avec sa « communauté » négatrice, ressemble à une épopée, comme ressemble à la réalité le négatif de son image photographique : la joie épique s'y est inscrite dans un noir de deuil et de désolation. Les personnages ne sont que des ombres et le monde un « moulage appauvri ». On est loin de la richesse de l'existence de la totalité extensive de la vie, du donné concret comme ultime principe, du monde aristocratique guerrier de l'honneur, du courage et du plaisir. L'énergie fondamentale et la pure vigueur indestructible d'exister se sont éteintes et l'héroïsme forcené ne peut les rallumer. On ne peut attendre du côté « des travaux et des jours », de la part des paysans et des ouvriers, les actions épiques d'une aristocratie guerrière : le feu de l'action et la férocité stylée des combats singuliers⁹.

Dans *Le Cheval de Troie*, Nizan cherche à instaurer au centre du monde le courage du combat singulier. C'est pourquoi il opposera le couteau, qui exige le combat au corps à corps, à l'arme à feu, l'arme des lâches. Mais Achille est-il compatible avec la poudre et le plomb ?

9. George Steiner, *Langage et Silence*, Le Seuil, Paris, 1969, p. 187. *Octobre* d'Eisenstein est entièrement fondé sur la dialectique et le montage et non sur des formes plastiques et statiques. On n'y voit aucun héros individuel : Lénine y apparaît comme stratège et pas du tout en tenue de chevalier sans peur.

se demandait Marx. Le monde de l'épopée ancienne est-elle compatible avec les machines à filer automatiques, les chemins de fer, les locomotives et le télégraphe électrique ? Qu'est-ce que Vulcain auprès de Robert and Co, Jupiter auprès du paratonnerre et Hermès auprès du Crédit Mobilier ? L'épopée n'est pas compatible avec une société arrivée à un stade de développement excluant tout rapport mythologique avec la nature, tout rapport générateur de mythes, exigeant donc de l'artiste une imagination indépendante de la mythologie. L'*Iliade* est-elle possible avec la machine à imprimer ? Est-ce que le chant, le poème épique, la Muse ne disparaissent pas nécessairement devant la barre du typographe ? Est-ce que ne s'évanouissent pas les conditions nécessaires à la poésie épique ¹⁰ ? C'est pourquoi précisément, la forme épique créée par l'imprimerie, c'est le roman, dans lequel l'immanence du sens refuse de pénétrer dans la vie (Lukács). A la différence de l'héroïsme antique où « l'individu » comme tel n'existe pas, le « héros » moderne est nécessairement solitaire ; dans un monde où les fins et les chemins ne sont pas donnés, il est problématique. L'utopie de la nouvelle Grèce, qui naîtrait de la révolution prolétarienne, où les brigadiers de choc remplaceront les héros pythiques ¹¹, dont rêve Nizan, et il n'est pas le seul à en rêver, relève de la fantasmagorie ; c'est pourquoi il se référera dans sa « maturité » à Dostoïevski et non plus à Homère. Seuls des réactionnaires croient pouvoir restaurer la transparence et la perfection formelle de la Grèce ¹².

10. Karl Marx, « Introduction à la critique de l'économie politique », *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, Paris, 1967, p. 41.

11. « Conséquences du refus », *op. cit.*, p. 239.

12. C'était le projet utopique de certaines tendances du nazisme en Allemagne, y compris chez Martin Heidegger. Ce projet avait ses origines dans l'idéalisme allemand (à l'exception notable de Kant), chez Hölderlin et Hegel surtout. Pour eux, qui ne furent pas exempts de sympathie jacobine, la Grèce avait la même fonction que, pour les révolutionnaires français, l'Antique dont le bourgeois s'était drapé pour son apparition sur la scène de l'Histoire. Lorsqu'il accéda réellement au pouvoir, le bourgeois français, comme l'anglais, rejeta l'antique pour l'habit noir du croque-mort. En France, contre l'enfer de la modernité, on créa l'utopie de l'art moderne. En Allemagne, il n'y eut jamais de révolution bourgeoise, ni d'identité nationale, il y eut toujours la réaction sans le moment révolutionnaire. La Grèce du jacobin Hölderlin fut métamorphosée en un mythe gréco-occidental dont la Germanie était la dépositaire. Ainsi la Grèce survécut de plus en plus comme l'utopie réactionnaire d'une esthétisation de la vie contre le développement moderne. C'est pourquoi Marx dans son « Introduction » citée plus haut et Lukács dès 1916, ont tenu à rappeler que la Grèce n'était même plus possible dans les œuvres d'art et qu'il était encore plus insensé de vouloir réaliser « la Grèce » politiquement dans la vie. Ce ne fut pas l'opinion des tenants de l'extrême droite en Allemagne qui cherchaient une esthétisation du politique.

D'une autre manière, et en mineur, *Le Cheval de Troie* n'échappe pas à une certaine

L'épique contemporain de Nizan se trouve dans *Octobre* d'Eisenstein, chez Brecht, dans *Ulysse*, dans *La Mort de Virgile* : « Le cercle métaphysique à l'intérieur duquel vivent les Grecs est plus étroit que le nôtre, c'est pourquoi nous ne saurions jamais y trouver notre place ; ou mieux, ce cercle dont la finitude constitue l'essence transcendante de leur vie, nous l'avons brisé ; dans un monde clos, nous ne pouvons plus respirer. Nous avons découvert que l'esprit est créateur ; et c'est pourquoi pour nous, les archétypes ont définitivement perdu leur évidence objective, et notre pensée suit désormais le chemin infini de l'approximation toujours inachevée », écrit Lukács dans *La Théorie du roman*¹³, introduction à un livre sur Dostoïevski. Dans *Le Cheval de Troie*, le monde infini en dehors des personnages et l'inquiétude de leur âme à l'intérieur d'eux ne permettent pas à Nizan de créer des formes plastiques. Le sens ne s'affirme d'ailleurs chez lui que par le négatif, grâce à l'intellectuel Lange qui n'y participe pas. C'est la fonction du fascisme dans l'économie du livre, tandis que, chez Malraux, dans les récits lyrico-épiques, *L'Espoir*, *Le Temps du mépris*, les adversaires sont absents, ils ne sont pas considérés de l'intérieur : le négatif ne peut entrer comme tel dans l'épopée. Nizan parle de la guerre civile et la guerre civile est le terrain d'où naît la tragédie (Aristote). Et la mort, qui domine l'horizon de son livre, cette mort où l'existence trouve sa légitimité, sa signification, rapproche *Le Cheval de Troie* d'une forme tragique. Cependant l'individu tragique se situe toujours au-dessus de la communauté : ce n'est pas un hasard si les héros de la tragédie sont toujours des rois, des princes. La tragédie est par essence antidémocratique (Lukács). Or, chez Nizan, c'est chaque militant qui, par son sacrifice, doit et peut donner un sens à sa communauté, transformer l'infini et le néant du monde en un nouveau cosmos. Ce sens et la communauté tendent à dépasser la perspective tragique.

Le Cheval de Troie est un roman épico-dramatique, dans lequel le sens apparaît comme un centre vers lequel tout doit converger : c'est ce centre comme problème qui relie les différents niveaux entre eux, et non pas leurs propres richesses concrètes. Ici, le sens est affirmé, répété et réaffirmé, à l'aide de concepts et très souvent au moyen de longs dialogues qui occupent une grande place dans le livre. Dans ces dialogues, des personnages types, des figures de drame, des

esthétisation de la politique. Pendant quelques années — mais ce fut aussi l'époque des « réalismes » et des « néo-classicismes » en art et en musique —, une forme de gréco-manie s'empare de Nizan qui n'hésite pas de dire que l'U.R.S.S. est la nouvelle Grèce !

13. Georges Lukács, *La Théorie du roman*, op. cit., p. 24.

incarnations de problèmes, expriment des idéologies typiques. Comme dans toutes les œuvres qui prétendent prouver une thèse, ici également la cohérence prévaut sur la richesse. Le moindre geste, le moindre mot doivent être immédiatement significatifs, comme sur une scène. Non pas de cette signification qui reste à la fois présente et implicite dans l'épopée, mais d'une signification indiquée et désignée expressément pour remplir le vide et l'absence de sens qui minent tout.

IV

Dans *Le Cheval de Troie*, œuvre à thèse de tendance dramatique, chaque élément répond à un autre, Bloyé à Lange, Marie-Louise à Catherine et les communistes aux fascistes. C'est Lange qui explicite le problème de la mort et l'introduit dans le livre : c'est l'azote que chacun respire, il s'est imposé avec la crise du capitalisme : « Nous ne croyons plus qu'à la mort. Vous le savez, mais vous ne l'avouerez jamais (...). Le capitalisme n'est pas une civilisation : une civilisation, c'est ce qui noie ou détruit la solitude humaine. Une puissance qui empêche de penser la solitude. Une civilisation forte, c'est l'oubli du néant auquel nous sommes promis » (p. 115). Lange, cet homme « des livres et des villes » est professeur d'histoire au lycée de Villefranche. C'est l'esprit de la ville, son résultat, le produit de l'histoire qu'il enseigne : c'est un intellectuel adonné aux abstractions, un fantôme dans un monde de brouillard, « il faut le regarder comme un mort », dit Bloyé (p. 61) : il a « le genre de pensées qu'un mort pourrait former au fond de son ennui ». Il est scandalisé par l'existence du monde. Il est solitaire, paralytique, cela va de soi, simulateur, voyeur. Il est pétri d'angoisse et ne saurait s'en défaire : l'angoisse est la racine de la pensée et Lange est l'homme de la pensée, conscience de soi à la poursuite d'elle-même ; il se croit poursuivi par lui-même et craint sa propre image. C'est aussi l'homme de la nuit qui rôde dans les rues désertes, de préférence dans un passage qui se consacre, comme lui, à la connaissance de la mort (p. 124). Laure, son amie, y habite au milieu d'animaux empaillés et d'épaves laissées par des morts.

Cet homme des villes ne peut vivre qu'à l'hôtel, dans cet habitat « artificiel », urbain et détaché de la « terre ». Avant de dormir, il lit une page d'un livre qui décrit sa vie, de manière « prophétique », pense-t-il : « ...Mais la ville bâtie dans la joie était cruellement abandonnée par les humains (...). Seules quelques bêtes qui crevaient dans les coins donnaient encore un écho vivant (...). En un silence de

mort, les tours se dressaient au clair de lune (...), monuments élevés dans les cimetières (...). Au cimetière voisin, une petite tombe était ouverte (...), dans la maison, un petit cercueil vide et au loin, un enfant resplendissait dans la pourpre de la putréfaction (...). Alors (...) la pendule huit-jours dans la chambre se mit à jouer son air de flûte : "Goûtez la joie de l'existence". Lange répéta la dernière phrase et, ce qui ne lui arrivait pas souvent, il sourit » (p. 128). Cette vision enchante Lange. Mais ce qui est pour lui une vision, dans *Le Cheval de Troie* constitue la vie réelle des ouvriers. C'est la vie des Arméniens perdus dans les ruelles de leur quartier et celle des chômeurs obligés de vider les tombes de l'ancien cimetière, de recevoir sur leurs visages le liquide « boueux » de la fonte des corps. Pour le communiste Bloyé, la ville est déjà du côté de la mort, c'est pourquoi il souhaite sa destruction et se révolte contre elle. Mais Lange est « un mort », en accord avec le monde « tel qu'il est ». Ce sera son lot de tirer sur les ouvriers qui luttent contre ce monde dont la vision le réjouit. Pour lui, avec le fascisme, « l'homme en est arrivé à un tel pouvoir de bassesse que nous verrons enfin l'espérance se détruire... ». L'idée de vivre dans un monde où les pires bouleversements sont constamment possibles réjouit Lange. « Rien ne vaut cette drogue pour exciter l'esprit à s'oublier », dit-il (p. 60) et il s'oubliera lorsqu'il tirera sur les ouvriers, surpris de se sentir vivre distraitement et de se découvrir comme la ville capable de passion.

Suivant ses habitudes, l'homme des livres et des idées vient en spectateur sur la place du théâtre pour regarder en voyeur, la manifestation ouvrière. Mais la foule est vivante, elle ne rentre dans aucun « système », les idées n'y ont pas de prise : l'homme des villes et des livres ne peut pas supporter la vie et se sent mal. Il s'agrippe au mur pour que les pierres le protègent contre « la foule » qui est naturelle et irrationnelle : vie, mouvement, force, passion, cataclysme, vent, orage, fleuve. Mais la manifestation attire Lange aussi puissamment que le feu : la ville « se polarise autour d'elle comme autour d'un centre ardent, brûlant » (p. 203). La bataille de rues bouleverse la ville, c'est l'épreuve de sens, chacun doit prendre parti et se ranger dans l'un des camps. La bataille actualise la mort, elle rend la ville transparente et fait coïncider dans chaque personnage l'être et l'apparence, le comportement et la psychologie. Lange, l'homme des idées et de la critique, ne peut pas participer à « la vie » des manifestants ouvriers ; bourgeois, il ne peut vivre avec eux. Intellectuel hanté par le néant, détaché de la vie réelle, il voit celle-ci de loin ; pour l'atteindre, il devrait briser la surface angoissante qui le sépare d'elle. Mais la pensée de la mort le « paralyse ». Dans *Le Cheval de Troie*, l'angoisse de la mort ne s'apaise qu'en relation avec

la mort. Le meurtre, le sang et la violence apparaissent à Lange comme des moyens adéquats ; l'activité des S.A. l'exalte. Les ouvriers se révoltent contre leur vie misérable dans cette ville proche de la mort et contre l'avenir que les fascistes préparent pour eux ; le bourgeois Lange, l'homme des villes, semblable à leurs pierres, souhaitant voir la ville abandonnée à la mort et la putréfaction, se range nécessairement contre ceux que la ville révolte. L'esprit critique, Lange, se croit au-dessus de la mêlée, capable de voir indifféremment, en spectateur, la bataille de n'importe quel camp. Sur la place de la cathédrale, il regarde de loin les heurts entre la foule et les fascistes qui, défaits, reculent vers la place et fuient. Pour se dégager, Lange pourrait courir mais l'homme des spectacles soigne sa pose et ne voudrait pas paraître effrayé. Les ouvriers ne sont pas de son monde et Lange ne soigne pas son attitude pour eux ; ils attaquent, mais Lange a le courage des « lâches » et ne peut participer qu'à la défense. Il n'y a de réalité que l'apparence, dit Lange, et il est pris au piège de sa propre simulation de courage. Ce grand bourgeois est venu dans cette petite ville parce qu'il aime s'humilier, il sera humilié en recevant une pierre sur la tête, et il se mettra à courir avec ses nouveaux compagnons dans une « action de défaite ». « Lange vivait d'habitude dans (le monde) des spectacles ; il venait de tomber dans celui des actions, il lui avait suffi d'un léger déplacement, d'un retard de cent secondes, d'une translation de deux cents mètres et il courait avec ces vaincus. Tant de faiblesse éveillait sa colère. Il avait tout oublié et la mort même » (p. 195).

Lange, qui n'a pas le courage des « braves » et ne peut pas participer à leur action, est intégré à un groupe de fuyards dont la loi n'est pas la cohésion, mais l'éparpillement, l'absence de communion. Cependant, si dévalorisée qu'elle soit, dans ce livre qui glorifie le courage, la fuite reste quand même une action, une passion. Lange ne pense plus, ne contemple plus : il court et, à la vue d'un revolver jeté sur la place, il n'hésite pas à se baisser et à le ramasser. A côté de l'arme à feu, il y avait des couteaux, des armes blanches. Mais Lange n'ose pas attaquer, il veut se défendre et agir de loin : l'arme à feu associée à la faiblesse et à la peur lui convient le mieux. Le risque de la mort étant essentiel, celui qui frôle le danger de très près est le plus authentique. Ce qui n'est pas « concret » et ne met pas en jeu les forces corporelles de l'homme n'a pas de valeur : le pistolet automatique porte son nom attaché à un moment de la civilisation qui est jugée dégradée. « Un couteau qui peut faire apparaître sur la peau d'un ennemi les merveilles du sang vaut mieux que toutes les armes à feu, le pouvoir de sa pointe éclipse tous les pouvoirs électriques, il guide mieux la haine, mais il exige un courage des

mains, un corps à corps avec l'adversaire presque aussi mystérieux que la lutte avec une femme dans l'amour » (p. 197). Lange est entré dans le monde des événements : ses images de la mort n'ont plus de prise sur lui ; il tire sur les ouvriers, mais avec son arme on ne peut rien toucher de loin. Si la violence, l'arme et l'outil permettent à Lange de détruire le « mur » de l'angoisse et de sortir de son cercle, ce sera l'effet d'une exaltation sans résultat. La violence fasciste ne détruit pas les causes historiques de l'angoisse. Devenir fasciste, c'est se ranger du côté de la mort et vouloir donner la mort et non pas la recevoir au cours des combats héroïques qui changeront le monde. Si, dans cet univers dichotomique du « tout ou rien », la violence est vérité, la pensée mensonge, c'est seulement l'être-pour-la-mort qui donne accès à la vérité et non l'acte de tuer.

V

C'est toute sa haine de la pensée et des intellectuels que Nizan a incarnée dans Lange, le contraire de Bloyé. « Il avait été un de ses meilleurs amis, rue d'Ulm » (p. 59), il y a dix ans, alors qu'il s'occupait lui aussi des comédies de solitaires et des manies de l'intelligence ». Maintenant, il existe entre eux des oppositions importantes : Lange devient fasciste, tandis que Bloyé est communiste ; Lange est seul et vit à l'hôtel, Bloyé a des camarades et vit à la campagne ; l'amie de Lange s'occupe de la mort et vit dans un univers de mort, « l'amie » de Bloyé, Marie-Louise, représente « la Vie ». Cependant, le soir même de la bataille, Bloyé écoute le chant d'un ouvrier arménien : « ...C'était un chant qui donnait envie de tuer quelqu'un et il exprimait avec une limpidité dangereuse ce qu'un homme comme Bloyé pouvait penser, dans ses heures de fléchissement, de la solitude, de la nuit et de lui-même. Un chant d'un monde sans issue » (p. 244). La réaction que provoque le néant, c'est la violence, pour Bloyé comme pour Lange. Mais l'objet de cette violence diffère. Bloyé avait autrefois ressemblé à Lange : « Dans ce temps-là, quand il réfléchissait, sa pensée tournait en rond autour d'elle-même, il ne pouvait guère aboutir à autre chose qu'à la mort » (p. 134). Mais Bloyé a fini « par se retrouver parmi des hommes qui n'étaient pas ceux parmi lesquels il était né ». La rencontre de Bloyé avec les communistes a été l'événement le plus important de sa vie. Il lui a « fallu des années pour se défaire des façons et des coutumes de ce monde des écrans d'où il était parti ». A la différence de Lange, qui est un homme de ville, un produit de l'Histoire, Bloyé, ainsi que les autres communistes de la cellule, a des ancêtres paysans. « Pas un d'entre

eux qui n'eût un grand-père, un arrière-grand-père paysan. Philippe dit : — On peut tous nous gratter la peau, le sauvage n'est pas loin » (p. 39). Les ancêtres sauvages et la préhistoire ont permis à Bloyé de rejoindre les ouvriers, mais leur communion vient également de leur opposition au monde de misère et de mort présent : « L'acceptation égale la mort » (p. 134).

Pour que l'être-pour-la-mort ne devienne pas simplement un suicide au moyen de l'ennemi, la guerre civile devrait déboucher sur un monde utopique. Mais l'utopie est séparée du monde présent de la mort par une barrière de feu. Elle a cependant son incarnation ici-bas, c'est une sorte de divinité homérique, une forme plastique, sculpturale, une « vierge-aux-bras-purs » : Marie-Louise, « l'amie » de Bloyé. C'est une sorte de positivité de la nature, sans altérité, d'avant la conscience, le néant, la misère, la mort, une expression de la substance « spinoziste », qui est la limite utopique de la pensée de Nizan, comme de beaucoup de « marxistes », qui ne veulent pas de l'héritage hégélien de Marx : le négatif et l'histoire. Tout le problème reste de savoir comment on peut sortir du négatif sans concevoir la substance comme sujet. C'est la mort qui, dans *Le Cheval de Troie*, barre éternellement le chemin de l'utopie : elle différencie le corps promis à la mort d'ici-bas et le corps glorieux, immortel de Marie-Louise. Chez elle, le courage et l'espoir sont « les fonctions du corps », Marie-Louise est liée à la lumière et ne s'attarde guère auprès des morts et des tombeaux (p. 245). Elle ne participe même pas à cette scène capitale qui détermine tout dans ce monde ; elle désigne les ennemis au premier chapitre et pointe le bras vers l'avenir à la fin du livre. C'est qu'elle doit rester l'annonciatrice, inaccessible, pour que la Vie ne soit pas « souillée » par la mort présente, mais aussi, parce que, en face de la mort, aucune idée de Vie n'a de sens : la Vie utopique redevient la vie soumise à la mort et la « vierge-aux-bras-purs », une femme parmi d'autres : « Il (Bloyé) se disait qu'il pourrait coucher avec elle, mais ce n'était pas une femme de plus qui pouvait aider à refaire la vie : ce n'était pas ainsi qu'on pouvait nier la mort et faire d'elle un passage héroïque de la vie » (p. 246).

VI

L'éternité, la pureté, de la « vierge-aux-bras-purs » de l'utopie s'oppose à l'existence intramondaine de Catherine, la femme enceinte : « La vie de tous les jours s'était faite chair, l'habitait, elle se développait en elle comme un parasite avide dont elle ne pouvait se délivrer, qu'elle devait partout porter, sous la forme d'un petit démon

monstrueux à tête de batracien » (p. 25). L'enfant s'avance « avec une avidité terrible vers la lumière, la respiration, le travail et la mort » (p. 71). On parle de « chairs à misère », de « chairs à canon » ; le mari de Catherine, Albert, pense que c'est une charge, une bouche de plus à nourrir. Mais ce sont des explications pratiques : « avec ces mots-là, il pensait plutôt au destin qu'il ne savait pas nommer » (p. 71). *Le Cheval de Troie* sait nommer ce destin, plusieurs fois à chaque page, sinon à toutes les lignes. « ...Une puissance plus forte que tous les courages, plus impassible que tous les bourreaux (...) le plus vaste oiseau de proie du ciel... » (p. 171). « La mort est une présence (...) comme une puissance qui habite chaque homme, prête à émaner de lui pour se retourner contre celui qui l'a nourrie avant même qu'il fût né » (p. 172). Aussi, la grossesse, c'est l'incorporation de la mort et l'enfant, un monstre qui aspire à la mort. Lutter contre la naissance peut constituer une lutte contre « la vie » et se présenter comme une victoire sur la mort. Mais la mort ne se surmonte que dans la mort même. Tandis que Catherine meurt à la suite de son avortement. En face de la vérité de la mort, tout le reste apparaît comme déchéance et prend nécessairement une signification négative : la pensée comme la vie. La haine de la pensée s'incarne en Lange, la haine de la vie en Catherine.

S'il existait dans *Le Cheval de Troie* une possibilité de communauté et d'avenir, la grossesse ou la naissance, puisqu'il en est question longuement dans le livre, pourrait signifier cet espoir. Mais l'unique espoir des communistes, dans le livre, c'est l'assurance exaltante de ne pas vieillir, et de se trouver après les combats parmi les morts et dans les charniers qui couvriront les villes. L'incendie révolutionnaire devient un chemin de retour vers la substance originelle, une annulation de l'existence, de la naissance, de l'histoire et de la négativité.

Tout ce qui ne participe pas directement de la transparence des luttes politiques — et de son but, le combat au corps à corps et la mort héroïque — tombe dans l'opacité, la confusion de la vie. Dès le début, Catherine se sépare des communistes et ne peut escalader avec eux la falaise, d'où ils vont voir la ville ennemie étalée à leurs pieds. Et cette séparation ne fera que s'accroître jusqu'à sa mort solitaire, à la suite d'une hémorragie, tandis que les autres « se battent » dans la rue. De même, Albert, qui est communiste, lorsqu'il va à la recherche d'une sage-femme, quitte l'univers de la transparence pour entrer dans un monde de préoccupation honteuse et obscure. Tant qu'Albert reste préoccupé par sa vie, il ne peut rejoindre ses camarades, leur communauté est une communauté de luttes et non pas une communauté de préoccupations. En découvrant le cadavre de

Catherine, Albert veut mourir, il revient dans la rue à la recherche de ses compagnons de cellule pour les prévenir. Mais il est poussé au premier rang de la bataille. Lorsqu'Albert retrouve le sens de la lutte, il peut rejoindre la position de ses camarades, s'intégrer à la foule et participer à sa passion. Le désespoir cède à la fureur et trouve dans la violence une issue, parce que des objets précis à l'intérieur d'un monde délimité sont reconnus comme ses causes : « Albert haïssait le monde. Comment vivre puisqu'il y a la mort qui vient à des heures injustes et qu'elle peut être la plus grande injustice (...). Albert pense : un médecin viendra (...) et il prévendra la justice. L'autre visage du destin reparaisait, c'était un visage de dominateur, de policier ; du moment que la mort avait dit son jugement, les alliés de la mort arrivaient » (p. 178). « Il vit un morceau de grille sous ses pieds et il le ramassa. Il y avait au moins une issue puisqu'une place libre s'étendait devant lui au fond de laquelle ses ennemis étaient debout. La justice, la misère, la mort n'étaient pas des adversaires visibles, mais les gardes étaient des ennemis charnels : son désespoir fondait, il avait une sortie, il se faisait fureur. Si Albert avait eu le temps de penser, il se serait dit : "Ils paieront pour la loi, ils paieront pour la mort de Catherine, ils paieront pour toute notre vie". Il y eut une nouvelle poussée et il lui céda, il s'élança en élevant son morceau de grille dans la main droite. Il courut du côté des gardes comme il aurait bondi du côté de la mort » (p. 183).

VII

Le lundi soir, deux jeunes gens collent des affiches annonçant une réunion pour le dimanche suivant. Avec la présence des affiches, c'est d'abord le temps qui change de qualité : les jours sont intégrés à l'action. Le temps, illimité et discontinu, marqué par les mêmes semaines de travail et les mêmes dimanches, trouve soudainement une limite dans un but précis. Ensuite ce sera la ville qui se transformera pour se découvrir le dimanche suivant disposée autour d'un centre différent, ardent, « un amoncellement de bruits et d'hommes ». Véritable coup avant le lever du rideau, les affiches délimitent un temps et produisent un « terrain » pour l'action. Les petites luttes quotidiennes vont s'effacer devant le combat : « Ici aussi la bagarre va commencer ». La France devient un pays, écrit Nizan, où il est possible d'être tué. « La France où on ne tuait pas souvent les ouvriers dans la rue devenait un pays pareil aux autres, où il était possible de mourir en dehors des maladies, des accidents, des crimes, simplement tué » (p. 81).

Les fascistes sont les représentants de la mort et en rapport avec elle. Une tête de mort figure sur leur drapeau noir. Ils se réunissent dans une salle de théâtre semblable à une grotte obscure, froide, et leur réunion dans ce puits noir rappelle une descente dans un monde souterrain. Au soleil, la bande fasciste ne constitue pas une masse invincible et ne peut remplir un espace ; elle est perdue sur les boulevards et prend la fuite devant les ouvriers : sa véritable loi n'est pas la cohésion, mais l'éparpillement.

VIII

Mais les fascistes n'actualisent pas seulement la possibilité de la mort violente, leur apparition mobilise la classe ouvrière qui, devant la menace, surmonte ses divisions, retrouve son unité et s'apprête à les combattre. La rencontre sera un événement cosmique : « Les bourgeois de la ville avaient perdu l'habitude de regarder les ouvriers des usines comme des combattants (...) ils ne se manifestaient guère, ils ne faisaient pas de cortège, de défilés (...) les deux univers n'étaient pas seulement des univers de raison, de discours, mais des mondes réellement coupés gravitant sur des orbites différentes : leur rencontre eût semblé un phénomène cosmique mystérieux... » (p. 150). Lorsque le moment de la rencontre arrive, la foule impatiente d'agir n'écoute plus les discours et s'élance vers les fascistes. Elle empêche le défilé et remporte une première victoire ; ensuite elle résiste devant les gardes mobiles qui pénètrent dans son quartier. La ville et les objets perdent leur utilité et leur pesanteur quotidiennes. La foule transforme la rue en champ de bataille et les ustensiles quotidiens en armes : bouteilles, commodes et fers à repasser entrent dans « l'orage de la violence », déferlent sur la tête des policiers qui, blessés, sont obligés à la retraite. Les ouvriers ont « justifié » leur existence, ils tournent le dos et s'enfoncent dans leur quartier. La loi qui commande leur attroupe-ment n'est pas la dispersion, mais la cohésion ; « ce n'était pas une dispersion, mais une colonne. Ils n'avaient pas leurs drapeaux, mais ils chantaient ». Ils restent avec Marie-Louise à l'horizon du livre : ce sont eux qui devront sortir du « cheval de Troie » de l'usine pour prendre la ville. Mais cet événement, pas plus que la Vie que représente Marie-Louise, ne peuvent devenir le centre de l'univers : dans ce cas *Le Cheval de Troie* aurait été « la totalité extensive de la vie », une épopée. Le monde actuel est dominé par la mort. A l'origine, Nizan avait voulu écrire son livre du point de vue de Bloyé. Dans la version définitive, c'est Lange qui a la charge de représenter toute la problématique que Bloyé a dépassée en devenant commu-

niste. Si Bloyé n'apparaît plus qu'en relation avec les communistes, ce sont ceux-ci qui sont atteints par son problème.

IX

Dans *Présentation d'une ville*, les communistes recherchent le chômeurs pour les organiser. Dans *Le Cheval de Troie*, face à la menace, les ouvriers se mobilisent spontanément et rejoignent les communistes à cause de leur courage : « Si on vient nous trouver pour nous demander ce que nous ferons dimanche c'est parce que notre parti s'est battu. Le 9 février 1934, ils ont vu où était le courage. Le courage, c'est la seule chose qui commande le respect. La vérité sans courage ne compte pas. Même si nous avons fait des fautes le courage était parmi nous... » (p. 104). « Il y a des actions qui n'engagent rien que des changements d'habitude, de langage. Elles ne sont pas sérieuses. Les actions qui comptent sont celles qui comportent, entre la fin qu'elles visent et la volonté qui les engage, l'unique enjeu de la mort (...). Entre la vie que les communistes veulent et ce qu'ils sont se dresse une barrière couronnée de violences et de coups de feu » (p. 81).

Paul, le communiste illégal, tué dans *Le Cheval de Troie*, est aussi le communiste idéal. Il n'existe que par et pour l'action, sa vie de hors-la-loi ne comporte pas d'anecdotes, il ne se contente pas de regarder les autres agir. Paul, dont personne ne connaît le véritable nom, arrive le lundi à Villefranche (« pour une histoire de grève, il a été condamné à trois ans de prison ») ; le vendredi soir, il participe à l'affichage ; le dimanche il est tué au cours de la manifestation et le soir de cette journée de combat, son corps est reconnu par ses camarades qui trouvent dans sa mort de nouvelles raisons d'agir : « Il était un homme de leur espèce et de leur parti » (p. 233). Lorsque ces camarades apprennent sa mort, ils se sentent perdus, livrés au destin et à la nuit. « Pour des hommes soudain privés de justification (...), pour des hommes comme eux en suspens, songeant, il vaut mieux ne pas s'exposer à l'indifférence de la nuit. Elle se passe trop bien de leur présence... » (p. 230). Mais ils vont à l'hôpital pour reconnaître le corps, ils voient les marques de la violence et les cicatrices ; tout change, l'univers reprend un sens. La mort de Paul ne valorise pas la vie de ses camarades, elle ne leur permet de vivre que pour le venger, la vengeance exige d'autres luttes et d'autres morts ; « c'est une justification ». « Ils étaient aveuglés de colère ; sur eux, la cruauté, la force, l'injustice s'étendaient. Ils se sentaient de taille à égaliser ce mauvais ciel. Ils venaient donc de rencontrer la mort, une certaine

mort et ils n'étaient plus accablés, ils se trouvaient moins solitaires qu'en montant vers l'hôpital ; c'est qu'ils avaient reconnu l'espèce de cette mort. Ils n'avaient pas senti passer la grande domination qui souffle les hommes et les renverse à l'improviste comme la foudre et on dit que c'est la destinée et qu'il faut bien que chacun fasse son temps, mais personne ne croit cette sagesse (...). Maillard et ses compagnons venaient d'être témoins simplement d'un malheur qui ne sortait pas des affaires humaines ; la maladie, les accidents, les embolies ne sont pas des événements du règne de l'homme, mais les violences, les crimes, les combats aboutissent à des morts qui donnent à l'homme plus de conscience. On ne parle pas de fatalité. On parle de la vengeance, et la vengeance est une justification de la vie, on parle de sacrifice, et le sacrifice est une dignité » (p. 235). Le sacrifice de Paul donne un sens à l'univers, justifie l'action de ses camarades et permet à chacun, momentanément, de surmonter sa peur. « ...Il n'était plus qu'un cadavre, il allait se décomposer et son odeur souleverait le cœur de ses amis, des femmes qui l'aimaient, mais à cause de lui, ils se sentaient de nouveau lancés dans un monde qui comportait l'action et méprisait la mort. Ils marchaient vite, bondissaient sur les galets de la ville basse et, à chaque pas, sans paroles, chacun d'eux donnait un sens à cette fin et dominait la peur » (p. 236).

Le risque de la mort valorise autant les communistes que les valorise leur but. En tenant compte de la problématique du livre, on peut même dire plus précisément que le risque y est plus essentiel que le but. Le courage et le risque concernent les individus, la mort est une problématique individuelle et trouve dans le combat une possibilité de solution. Le combat même n'est valable que s'il comporte suffisamment d'occasions pour les exploits individuels. Le but est là pour que la lutte ne devienne pas absurde. On pourrait paraphraser la formule célèbre et dire qu'ici « le but n'est rien, la lutte est tout ». La communauté est nécessaire pour reconnaître la mort et lui donner un sens, mais elle n'est pas une communauté de vie. Ce qui importe donc dans *Le Cheval de Troie*, ce sont le courage, le risque, l'exploit individuel et surtout la mort sur les lieux de combat : ce que Rosa Luxemburg, « l'aigle de la révolution », qui fut assassinée, appelait « les accessoires extérieurs de la bataille »¹⁴.

X

Le Cheval de Troie, comme les autres textes de Nizan, est précédé

14. Rosa Luxemburg, *Grève de masses, parti et syndicats*, Maspero, Paris, 1964, p. 56.

d'une épigraphe : « Nous avons écrit cette lettre à *Iskra* pour qu'elle ne nous apprenne pas seulement par où commencer mais aussi comment vivre et mourir ». (Lettre à la rédaction de l'*Iskra*, 7 août 1901). « Par où commencer » deviendra plus tard le livre théorique des partis communistes, avec le titre de *Que faire ?* dans lequel Lénine propose, pour la prise du pouvoir, la création d'une organisation de révolutionnaires et le développement théorique et pratique de leur action en vue du but final. Une conscience claire du but à atteindre et des moyens requis, l'analyse de la situation et le rapport avec les forces révolutionnaires réelles sont les conditions nécessaires pour que l'activité d'une telle organisation ne se réduise pas au fonctionnement d'une secte. Avec la théorie du parti et, plus tard, avec celle du « maillon le plus faible », les médiations prennent une importance essentielle. Chez Lénine, le parti est considéré comme le médiateur, non seulement entre l'individu et l'histoire, mais également entre le présent et l'avenir. L'organisation politique que son but seul valorise, ignore la haine et le ressentiment, sentiments individuels, elle ne saurait être une communauté fondée sur la vengeance personnelle ou collective. Né pour transformer le présent, le parti est commandé par les exigences de l'avenir et non par le passé. Acceptant pleinement la nécessité de la violence, le théoricien de *L'Etat et la Révolution* n'a pourtant pas réduit la révolution à la violence, ni les qualités révolutionnaires au courage et à l'abnégation. Chez Lénine, le révolutionnaire professionnel, qui prend tous les risques nécessaires, évite autant que possible le danger pour diminuer les pertes. *Que faire ?* met l'accent également sur la nécessité fondamentale de la théorie puisque, selon la thèse centrale de ce livre, la conscience de classe ne résulte pas des rapports de luttes immédiates entre ouvriers et patrons et exige la connaissance de la société entière. Selon Lénine, « il est ridicule de s'imaginer qu'à un endroit une armée se dressera en formant un front et dira : nous sommes pour le socialisme, et à un autre endroit, une autre armée qui déclarera : nous sommes pour l'impérialisme ; et qu'ensuite ce sera une révolution sociale ! »¹⁵.

Avec le stalinisme, les communistes deviennent « une espèce particulière » et tout se réduit à la discipline. Mais, par sa problématique de la mort, déjà, Nizan se situe en dehors du stalinisme. La spontanéité ouvrière et l'absence de discipline placent, même sur le plan strictement politique, *Le Cheval de Troie* à l'écart du stalinisme orthodoxe. La lutte devient plus importante que le résultat ; le risque physique, le « concret » selon Nizan, supprime les

15. Lénine, *Contre le courant*, cité par G. Luckács, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, Paris, 1960, p. 350.

médiations telles que la théorie, la parole et l'organisation. Une force apparaît et provoque l'autre, la rencontre entre les adversaires devient le point culminant, un véritable embrasement de l'univers, dans lequel la nature et la ville se compénètrent et détruisent l'ordinaire et le quotidien. Nizan compare même les guerres civiles à venir aux guerres de religion, plus concrètes que la révolution politique du dix-huitième siècle, œuvre de la bourgeoisie abhorrée. Le mélange de foi personnelle et de violence, dans les guerres de religion, qui apparaissent essentiellement comme des guerres d'extermination, et des entreprises de salut, convient parfaitement à ce livre. « Ils ressemblent à des sectaires orthodoxes, protestants », dit Nizan, dans *Le Cheval de Troie*, à propos des anarchistes. Mais il ajoute que les ouvriers de Villefranche, dans leur majorité, sont des anarchistes, chez qui la grève générale éveille des espoirs religieux. Ils sont violents, quand il y a une grève, ils parlent de faire sauter les villas des propriétaires et d'allumer des incendies. Ils rêvent de liberté et n'aiment pas les communistes qui sont, selon eux, pour l'autorité. Autorité dont toute trace est absente dans *Le Cheval de Troie*. Ces mêmes anarchistes, dès l'apparition des affiches fascistes, vont spontanément retrouver les communistes pour le combat parce que, comme le dit Philippe Maillard, un ancien anarchiste devenu dirigeant de la section locale du parti, les communistes ont montré qu'ils étaient courageux et capables de se battre.

La violence qui doit séparer les classes sociales confondues par la tradition démocratique et décadente, l'idée de deux armées en présence pour « la guerre des classes », l'anti-intellectualisme profond, la conception de la culture comme ornement stérile, l'image vitaliste de la foule, la valeur du courage et du combat singulier, la référence esthétique-guerrière aux Achéens, la lutte, comme épreuve morale, qui sauve le monde de décadence et crée le sublime, situent *Le Cheval de Troie* dans la mouvance de *Réflexions sur la violence* bien plus que dans la tradition de *Que faire ?* Georges Valois, le disciple de Sorel, qui avait écrit pendant la guerre un *Cheval de Troie* pour dénoncer l'influence de la culture allemande, était revenu à l'extrême gauche et militait pour la révolution contre les perspectives parlementaires ¹⁶.

Quel que soit l'impact de Sorel — pour Gramsci, son influence avait été bénéfique —, il est connu qu'une bonne partie des membres du P.C. et ceux qui avaient adhéré pendant la troisième période, venaient

16. On se rappelle que Nizan avait été « valoisien » dans sa jeunesse. Georges Valois mourra dans les camps de concentration et c'est un ami de Nizan, Louis Martin-Chauffier, qui écrira sa notice nécrologique.

des courants anarcho-syndicalistes opposés au parlementarisme. Ceux qui croyaient à la lutte des classes souhaitaient le Grand Soir, mais n'avaient guère le sens de la discipline. Depuis la création du P.C.F., discussions et conflits n'avaient jamais cessé à l'intérieur des syndicats et du parti avec ces anciens militants qui acceptaient difficilement la « bolchevisation ». C'étaient des héritiers nostalgiques des courants issus du syndicalisme des métiers, de ses traditions, de sa combativité et de son courage, comme dirait Nizan, qui a montré un de ces communistes dans *Le Cheval de Troie*. Il ne faut donc pas s'étonner de voir un écrivain qui se réclame du communisme, parle souvent son langage et en fait l'éloge, écrire un livre que *l'Humanité* publiera en feuilleton et qui est d'inspiration nettement anarchiste. Dans la mesure où il parle de la Révolution, *Le Cheval de Troie* s'apparente aux aspirations de ces minorités, héritières de l'anarchie, qui voyaient dans le sacrifice et la mort la preuve de la dignité et le signe de la rupture définitive avec le monde abhorré de la bourgeoisie. Tout son caractère funèbre vient précisément de cette origine minoritaire qui ne peut pas faire la révolution et veut simplement prouver sa fidélité à l'idée de la Révolution en se sacrifiant pour elle.

XI

Les communistes d'ailleurs ne se sont trompés ni sur le sectarisme du livre, ni sur les perspectives politiques que ce sectarisme pourrait entraîner. C'est Pierre Abraham qui a écrit la critique du *Cheval de Troie* dans *Vendredi* : Nizan parle le langage du minoritaire, se voulant minoritaire, il cherche à percer d'une pointe dure l'épaisseur étouffante des majorités. Ne sent-il pas qu'à écrire dans ce style il risque de se ranger et de ranger ses personnages du côté des vaincus... *Vendredi* était un hebdomadaire antifasciste, et militait pour le Front Populaire, qui résultera des élections démocratiques. Mais, à cause même de la persistance du courant gauchiste, le P.C.F. ne pourra pas participer au gouvernement, car, même ceux qui ne venaient pas de l'anarchisme ne suivaient pas dans leur totalité la ligne officielle du parti. L'unité populaire à la base, au lieu d'aboutir à la révolution, a obligé l'Internationale communiste à changer de tactique — on avait maintenu la ligne « classe contre classe » malgré la victoire de Hitler. En France, la tendance Thorez l'emporte sur celle de Doriot, qui deviendra fasciste : notre champion contre la mort disait Drieu La Rochelle.

Le mouvement qui va de février 1934 au Front Populaire entraîne des remous à l'intérieur du parti. Les effectifs augmentent mais les

anciens, ceux qui ont adhéré avant 1934 pendant la phase ultra-gauchiste sont désorientés. A l'ancienne grille capitalisme-socialisme s'oppose une nouvelle grille pour interpréter le mouvement de l'histoire : fascisme-démocratie. Auparavant, fascisme et capitalisme étaient identifiés et Nizan maintient encore cette image dans *Le Cheval de Troie*. Mais pour le parti des nuances s'imposent. Jusqu'ici les rapports entre le communisme et la société étaient de pure exclusion. Mais les communistes vont être reconnus et ils revendiqueront la patrie, la démocratie et la culture. A l'ancienne vision dichotomique se superpose la nouvelle ambiguïté. Cependant, à « l'aile gauche », les anciens restent de marbre devant une telle entreprise de sophistication et ses jeux raffinés. Pour eux, n'est vraie et sincère que l'ancienne manière de voir où la seule cassure qui compte sépare le monde communiste et l'autre. Les communistes deviennent responsables, subtils, compliqués et calculateurs tandis que la génération précédente se voulait fruste, simple et impulsive ¹⁷ : *Le Cheval de Troie* participe des manières de voir de cette ancienne génération gauchiste. Mais Nizan dira plus tard qu'on ne peut plus écrire comme on écrivait avant 1935 et il changera de perspective.

17. Annie Kriegel, *Les Communistes*, Le Seuil, Paris, 1969, pp. 77 à 81.

LA VICTOIRE SUR LA MORT PAR LE TRAVAIL
COMME SENS DE L'HISTOIRE

« *Sindobod Toçikiston* » (1935)

I

Le *Cheval de Troie* « actualise » l'utopie de la guerre civile et *Sindobod Toçikiston*, récit de voyage en Asie Centrale Soviétique, décrit un monde surgi d'une telle guerre. Mais la question des sens possibles de la mort constitue la problématique sur laquelle ces deux œuvres s'articulent. *Sindobod Toçikiston* est le seul texte de Nizan qui décrive un monde socialiste, donc un nouveau contenu ; la description de ce monde particulier et des « valeurs » qu'il réalise entraîne nécessairement des conséquences jusque dans l'écriture qui se transforme. L'U.R.S.S., c'est la nouvelle Grèce, ce n'est pas un pays soumis à l'angoisse, dira Nizan à son retour.

Il s'est rendu en Union Soviétique pour participer au Congrès des Ecrivains, à Moscou, en août 1934. Il y a fait un long séjour, il s'est chargé de l'édition française de *La Littérature Internationale* et il a pu voyager à travers la « patrie du socialisme ». L'Union soviétique venait d'entrer, après les grandes difficultés de la collectivisation, dans une brève période d'accalmie, avant les purges, les arrestations et les procès qui allaient commencer en 1935. Le compte rendu du livre de Henri Barbusse, *Staline, un nouveau monde vu à travers un homme*, ne relève pas simplement de la position orthodoxe du militant ; il révèle les « convictions philosophiques » les plus profondes de Nizan, « enfant de la Terre », homme des événements. « La figure de Staline est de celles qui ont aujourd'hui le maximum de signification quand on parle de l'humanité. Il y a une certaine mode, un certain entraînement intellectuel qui met Trotsky plus haut que Staline ; les intellectuels pensent reconnaître en Trotsky un de leurs grands représentants. Ils voient en lui comme une image du génie en

proie au destin. Et Staline leur paraît moins subtil. Ils trouvent le « stalinisme » un peu gros, un peu trop attaché à la terre. C'est qu'ils aiment moins les événements que les idées, et l'homme des événements leur semble moins passionnant que l'homme qui pense et critique. » ¹ Le centre du monde nouveau, que Nizan décrit dans *Sindobod Toçikiston* (Que vive le Tadjikistan), la ville où pointent « les étoiles d'un monde nouveau » s'appelle « Stalinobod » (créée, bâtie par Staline).

II

Dans *Sindobod Toçikiston* ², l'utopie est en train de devenir monde. L'immanence du sens est offerte au regard parcourant ce monde et les hommes qui y vivent n'hésitent pas à s'exprimer sur la plénitude de leur vie en réponse à des questions que le voyageur leur pose. Pourtant, *Sindobod Toçikiston* n'est pas à proprement parler une épopée : ce n'est pas une totalité d'événements, close et indépendante, son sens est révélé par le voyageur qui parcourt ce monde dans sa totalité. Le voyage tient lieu de l'« événement » épique, mais celui qui décrit le Toçikiston n'en fait pas partie.

Venu « d'ailleurs » pour voir et interroger ce nouveau monde, le voyageur cherche une réponse à des problèmes, surgis autre part et qui n'existent et n'apparaissent pas pour ceux qui construisent ce monde. Les problèmes du voyageur ne peuvent pas se résoudre dans l'action, puisque le voyageur ne fait pas partie de cette réalité où l'action est possible et que « l'ailleurs » d'où il vient ne connaît pas la possibilité de l'action : la réponse aux problèmes du voyageur ne saurait être que théorique. Ne faisant pas partie de la totalité qu'il décrit, le voyageur ne peut participer que *théoriquement* aux significations que les hommes y réalisent par leur action pratique. Il existe ainsi trois niveaux distincts dans *Sindobod Toçikiston* : un monde que, faute de mieux, on peut appeler « épique », où les hommes agissent en communauté ; le voyageur, qui croit trouver la réponse de sa problématique réalisée dans ce monde « épique », c'est le niveau de la question souvent informulée mais présente ; le récit, où le sens implicite du monde « épique » est explicité comme le sens de l'univers et, où voyageur et monde « épique » pourront théoriquement se rejoindre. C'est sur ce sens théorique et possible que s'articule le

1. Paul Nizan, « Staline humaniste », *Monde*, Paris, 13 juin 1935.

2. Paul Nizan, « Sindobod Toçikiston », *Europe*, n° 38, Paris, 1935, *Paul Nizan, intellectuel communiste, op. cit.* Nous citerons d'après cette édition.

récit du voyage. Cependant, la théorie sépare ce qui au niveau du monde « épique » est uni dans l'action. Extrapolation du sens immanent, la théorie doit répondre à des problèmes que les hommes vivant dans le monde « épique » ne connaissent pas. Elle voit et montre, du fait de la séparation qu'elle instaure, tout en essayant de l'éliminer, ce qui à l'intérieur du monde « épique » n'est pas visible ou se voit autrement.

Les hommes qui agissent dans le monde « épique » réalisent des réponses et ne connaissent pas de problèmes. Pour eux les réponses sont si évidentes que les questions du voyageur les font sourire. « L'ingénieur-en-chef parlait de calcul et il regardait les freins d'eau qu'il avait inventés, de grands escaliers de ciment où l'eau bondissait de marche en marche. Son travail s'achevait. (...) ; il savait qu'il avait fait sortir un monde de ses épures, et il le regardait. Nous ne savions que lui dire, nous qui venions voir le monde que le socialisme faisait naître. Nous lui demandâmes pourtant ce qu'il allait faire, puisque ce travail était fini. Il sourit : "Il y a d'autres déserts, dit-il" » (p. 191).

A la frontière de l'Afghanistan, aux confins du monde : « en déjeunant dans une des longues maisons avec les commandants du Guépéou et les membres du Soviet, nous n'arrivions pas à trouver sur les lèvres et dans les paroles de nos hôtes les signes d'un désespoir qui faisait simplement partie de ce paysage du bout du monde et qu'ils ne voyaient pas parce qu'ils avaient des choses à faire et une frontière à garder. Les enfants jouaient. Les femmes savaient rire (...). Il faisait tellement chaud qu'on avait du mal à poser des questions. Je demandai : — Vous ne vous ennuyez pas à Nijni Piandy ? Il souriait, il répondait : — On ne s'ennuie pas quand on protège les frontières du socialisme » (p. 194). Ce monde du sens réalisé a ses propres poètes qui parlent de la Révolution et de la construction³, non pas « les bouffons de bourgeois tourmentés par le retour d'âge » de *Aden Arabie*, mais des poètes-paysans, des poètes révolutionnaires qui participent à la construction, qui récitent « des vers sur la construction des kolkhozes, écrits dans la manière de Hafiz, ou des vers sur la guerre civile qui devaient bien des choses aux récits des combats dans le Shah Namé » (p. 178).

3. Nizan qui choisit souvent des formules conceptuelles ou polémiques pour les mettre en exergue à ses écrits utilise pour *Sindobod Toçikiston* un fragment de chant paysan :

« J'ai vu Samarkand et Kandahar
J'ai vu la chaleur du désert et des bazars (...)
Au sommet des montagnes je suis monté
Mais je n'ai jamais vu une si grande merveille
Que le chemin de fer de Duchambé... » (p. 175).

Tous ces poètes parlent de la guerre civile. Et ce ne sont pas eux seulement qui en parlent, tous les présidents de kolkhoze, tous les commissaires peuvent raconter des soirées entières l'histoire de la révolution, ainsi le secrétaire de la commission centrale de contrôle : « Au Pamir, disait-il, la révolution a été facile (...). J'avais dix-huit ans dans ce temps-là et j'étais dans l'armée rouge. Je commandais un poste frontière (...). J'ai été prisonnier en Chine. On m'avait jeté dans un vieux puits, j'allais mourir... » (p. 176). Dès la première page, *Pamir*, le lieu où s'est déroulée la guerre civile, est présent : « Ces montagnes étaient de la chaîne de Hissar, et en continuant à monter (...) on pouvait arriver au Pamir » (p. 175). « Nous sentions toujours au-dessus de nous la présence de ce Pamir invisible » (p. 176). « Tous les jours, je rencontrais des gens qui étaient venus de Pamir et du territoire autonome du Bardashan avec des souvenirs de la guerre civile et des histoires à raconter pour tout le reste de leur vie » (p. 176). Chaque jour, on promet au voyageur de l'emmener au Pamir, le pays où les guerres civiles ont eu lieu, mais jamais il ne pourra s'y rendre : « Je me levais et j'attendais qu'on vînt me chercher (...). C'est ainsi qu'on parlait du Pamir, mais il n'y avait jamais le moyen d'y partir vraiment » (pp. 176-177). Il est impossible de se rendre au pays de la guerre civile. Pourtant, dès le premier paragraphe du texte, lorsque le voyageur regarde par la fenêtre de sa chambre, il voit les montagnes et pense au Pamir « bourdonnant encore de chants de guerre ». Tout le long des trois premières pages, il n'est question que de la possibilité et de l'impossibilité d'aller visiter ces lieux de la guerre civile. Le Pamir, c'est comme l'entrée de ce monde « épique », où le voyageur ne pourra jamais pénétrer pour en faire effectivement partie, parce qu'il n'y est pas allé pour participer à la guerre civile. D'ailleurs, cette guerre est terminée et les guerriers sont redescendus dans la ville et les campagnes pour reprendre une vie quotidienne transformée : le Pamir n'est plus qu'un décor vide et ne présente plus « d'intérêt que pour les hommes de science et les alpinistes »⁴. Le Pamir donc, la guerre civile, sépare définitivement ces hommes « qui ont des histoires à raconter pour tout le restant de leur vie » et le voyageur réduit à les écouter. Et maintenant que « le pays franchissait les siècles qui séparent la féodalité et la théologie islamique du socialisme » (p. 179), seules les femmes qui viennent d'être dévoilées, risquent encore d'être tuées pour le socialisme. « Les

4. A l'époque où Nizan rêvait de Pamir, l'un des compagnons de Lénine, Boukharine, avait « des moments de découragement si grands qu'il appela et tenta la mort dans les montagnes du Pamir ». Voir Dominique Desanti, *L'Internationale communiste*, Payot, Paris, 1970, p. 309.

femmes de l'Asie Centrale construisent le socialisme : c'est un front sur lequel elles ont eu leurs morts » (p. 183). La première partie du récit commence avec l'évocation du Pamir, où les hommes ont risqué la mort pour faire naître la nouvelle histoire ; elle se termine avec ces femmes mortes, pour la construction du « socialisme ».

La « guerre civile » a rendu le monde transparent : à Stalinabad et dans les kolkhozes « tout s'assemblait, les mots, les événements et les façons du socialisme ». En dehors de Stalinabad, le voyageur va voir le travail, libéré par la guerre civile, transformer la nature en monde humain. Il traversera, jusqu'aux frontières de l'Afghanistan, une nature de plus en plus étrange, avec des faunes et des flores du temps des premiers hommes, et même antérieures à l'apparition de l'homme, du temps des invertébrés, pour aboutir à un monde d'avant le temps, magma aquatique où la vie et la mort se confondent. L'autre côté de la frontière où ont fui le meurtrier du héros, le sultan Azim Djan et l'assassin d'une femme komsomol, c'est le chaos du néant, contre lequel les gardiens protègent le « pays du socialisme ».

III

Dans le monde « épique », les ennemis ne sont plus à l'intérieur de la communauté, il sont dehors. Tout univers épique est un univers clos, un cosmos entouré de chaos. Cet univers inclut sa genèse : la guerre civile, et son but : la transformation du monde en monde pour l'homme. En démantelant la structure ossifiée des rapports sociaux, la guerre civile a libéré la puissance humaine, le travail, tout autant que l'objet de cette puissance, la nature. Tout au long de son parcours, le voyageur voit d'abord la nature et ensuite les hommes, qui, eux, ne voient pas la nature, parce qu'elle n'est pas pour eux une nature séparée, brute et étrangère, comme elle apparaît aux yeux du voyageur, mais leur habitat et l'objet de leur travail. Car cette nature étrange et inhumaine, à laquelle Nizan consacre quinze pages sur les vingt que comporte son texte, n'est pas décrite pour son pittoresque, elle n'est pas non plus l'objet d'une nostalgie lyrique, qui aurait quitté la « prison » de la ville pour aller se réfugier en elle : cette nature est un monde à conquérir : « Quel homme ne se pense point voué à la conquête de la terre ? Je n'aime pas les pays qui ne portent pas nos traces, où les animaux passent tranquillement leur temps à chasser et à dormir et à pondre, c'est assez que la mer nous échappe » (p. 189). Face à une nature livrée aux animaux, le « je » intervient pour affirmer le sens théorique de l'histoire humaine, son point de rencontre avec les hommes qui ont fait la guerre civile : « A la sortie de la montagne, les hommes (...) n'avaient pas laissé le fleuve descendre

tranquillement vers la mer : (les hommes) n'aiment pas voir l'énergie se dégrader en chaleur et ils rêvent toujours de renverser le sens de la dégradation de l'énergie, le sens du nivellement et *finalement le sens même de la mort* — et c'est la principale raison qu'on a d'aimer l'homme » (p. 187). Il faut combattre la nature, parce que la nature, c'est la mort même.

Pour se rendre à la frontière, à la limite du néant et de la mort, il faut s'éloigner peu à peu de Stalinabad, le centre de cet univers. Une fois les champs passés, dans un plateau sans « hommes », on voit encore de place en place des villages ; de l'autre côté de Vakhch, après Kourgan-Tubé, le voyageur rencontre des travaux de canalisations, les champs n'ont pas encore été semés, mais un peu plus loin, dans un véritable désert, les cavaliers protègent déjà le coton contre les sauterelles qui risqueraient de grandir et d'attaquer les champs après les semailles. Déjà l'homme n'est reconnaissable dans ces grands déserts, « qui se passent de l'homme », que par les empreintes qu'il y a laissées, mais « un barrage et des voies ferrées tiennent peu de place ». Au-delà du désert s'étend un champ de coquelicots, « un territoire complètement livré aux animaux, population volante et rampante de rossignols et de tortues », un territoire où « tout s'arrangeait parfaitement bien sans hommes ». Des hommes passent par là quelquefois ; on voit de loin en loin l'écaille d'une tortue qu'ils ont fait cuire dans sa carapace. Mais l'occupation va venir, « les tortues fuiraient vers les montagnes et les rossignols prendraient, comme dans le reste du monde, leur rôle de chanteurs nocturnes dans les jardins des hommes » (p. 189). Ceux-ci ne sont pas loin : « Tout à coup sur cet océan de fleurs parurent des maisons basses avec leurs toits de tôle verte ; c'était le poste de commandement des travaux de Vakhostroi, un commencement de ville... » (p. 189), où des animaux « domestiques » viennent à la rencontre des nouveaux arrivants. Et là, pour la première fois dans *Sindobod Toçikiston*, l'angoisse apparaît. A l'intérieur de la société capitaliste que décrivait *Antoine Bloyé*, l'angoisse avait son origine, selon Nizan, dans le mode de production capitaliste qui, « mutilant » le travail, empêchait la réalisation des puissances humaines et les transformait en angoisse. Quant à la peur, elle provenait dans *Aden Arabie*, de la violence et de l'oppression que l'homme économique y faisait subir aux autres hommes pour qu'ils deviennent à leur tour des fantômes asservis au capital. A Stalinabad, « les bandits et les riches » (p. 179) ont été vaincus, ils ont fui hors des frontières et la peur n'a plus de place dans les rapports humains : c'est la nature qui est maintenant la principale source de l'angoisse : « Le soir sur tous ces plateaux, la nuit tombait comme un oiseau mort, comme une pierre (...) il n'y avait pas si longtemps que les hommes

étaient là (...). Nous éprouvions le même genre de sentiment que sur le pont d'un navire en mer : des sentiments qui n'étaient pas du genre de la sérénité » (p. 190).

La mer, cette étendue naturelle, « nous échappe » et, pendant la nuit, les travaux des hommes, qui les protègent contre la nature, ne sont plus visibles, à moins qu'on y allume des feux. Néanmoins, l'angoisse dont parle le voyageur ne concerne que lui. Car pas plus qu'ils ne peuvent s'ennuyer, ou être désorientés, faute d'action, les hommes qui construisent le socialisme, ne peuvent ressentir l'absence de sérénité. « De temps en temps tout de même, on entendait des rires de jeunes filles et des notes d'accordéon » (p. 190). Après avoir assisté à la naissance d'une ville et interrogé son constructeur, le voyageur reprend son chemin. Le monde qui le sépare de la frontière de l'Afghanistan est un monde inhumain et préhistorique. Un espace « inquiétant » où l'homme est totalement inopportun : il y règne la haine, la violence et la mort. « Il n'y avait rien dans ce paysage, il ne s'y passait rien, mais on sentait que c'était un genre de paysage inquiétant (...). Avec les tortues et les rossignols, il y avait moyen de faire bon ménage. Mais nous étions dans un coin où l'homme était absolument inopportun. Un oiseau, il peut l'écouter, une tortue, la rapporter à ses enfants, mais les animaux qui vivaient là étaient des varans qui marchaient sur leurs pattes de derrière et il n'y a rien qui ressemble à un igaudon qu'un varan qui tourne la tête au-dessus des herbes : ça sentait un peu trop la préhistoire (...) heureusement c'était le printemps et les phalanges noires n'étaient pas encore grandes comme la main. Elles marchaient en écartant les pattes, elles reculaient avec une détente de tout le corps, comme des chiens qui veulent mordre, elles dressaient et gonflaient leur abdomen gris quand une botte s'approchait d'elles. Images mortelles de la haine, de la violence » (p. 193).

Ce monde préhistorique où règnent la haine et la violence n'est pas seulement la limite naturelle du monde épique, mais aussi sa limite géographique : on n'y rencontre pas encore les ingénieurs, mais seulement les gardiens. En effet, si la violence a disparu des rapports humains à l'intérieur de la nouvelle communauté, pour apparaître dans la nature comme dans son règne originel, cette même violence existe encore partout en dehors de ce monde. Il faut donc protéger la plénitude et la transparence de la nouvelle communauté contre les ennemis du dehors qui pourraient y réappporter le chaos. Pour ces gardiens des frontières du socialisme, ce paysage désolant et désespérant, ce monde sans issue n'existe pas. La nature ne devient paysage que pour l'observateur qui est en dehors de lui et non pour ces hommes qui y vivent : leurs femmes rient, leurs enfants jouent et

eux-mêmes s'apprêtent à aller chasser le tigre : « Le temps des guerres était passé : nos compagnons ne pensaient qu'à la chasse. — Nous allons vers le Plateau des Tigres, disait le secrétaire de cellule » (p. 194). Mais le voyageur ne peut y croire. « C'était le paysage où l'on pouvait imaginer les allées et venues d'un tigre. Peut-être est-ce simplement le caractère de ce décor qui avait fait croire à la présence des tigres puisque personne ne les avait jamais vus... » (p. 155).

Maintenant que le voyageur est arrivé au bout de son chemin, la rupture entre lui et le monde « épique » né des guerres qui sont terminées et qu'il n'a pas pu connaître, se manifeste nettement : où il voit un monde préhistorique et désolant, les gardiens « qui ont des choses à faire » ne le remarquent pas ; où les gardiens vont chasser le tigre, lui, il ne peut en voir, et tout au plus est-il prêt à accepter la possibilité théorique que des tigres puissent rôder dans un pareil décor. C'est donc au niveau de ce *décor* que deux paysages se rencontrent ; le premier est le paysage que le voyageur ne voit pas et ne décrit pas, c'est « le monde » pour les gardiens et le lieu de leur chasse possible ; le second est le paysage que le voyageur décrit, et c'est un monde aquatique aux végétations mortes, faisandées et pourries. « Quarante mètres au-dessous de nous s'établit un domaine des eaux. Le Vakhch virait du fond du paysage au centre d'une étendue de marais ; les herbages ondulaient, les roseaux bruissaient ; les lianes montaient au sommet des arbres vivants et des arbres morts ; il y avait beaucoup d'arbres morts comme après un incendie de forêt ; des panaches de fleurs blanches tremblaient ; les têtes violettes de l'ail sauvage se balançaient ; quand on les cueillait, il coulait de la tige un sang rougeâtre et poisseux qui sentait la mort, la pourriture et il fallait jeter ces fleurs faisandées » (p. 195).

Au début du texte, lorsque le voyageur regardait le Pamir, lieu de la révolution : « C'était le commencement du printemps (...). Les vaches vèlaient et léchaient leur veau sur le flanc de ces montagnes et le cordon sanglant de la naissance pendait le long de leurs pattes » (p. 175). Là où la guerre civile a eu lieu, pour donner naissance à un monde nouveau, les vaches vèlent et c'est le printemps, tandis que vers la frontière du monde socialiste, une chaleur désespérante règne. Ce paysage du « bout du monde » n'est pas seulement la limite spatiale de cet univers, il est également sa limite temporelle avant la préhistoire et l'apparition des animaux, c'est un mélange d'eau et de plantes, où la vie émerge à peine au sein de la mort qui encore la retient. Lorsque cette mort à travers la pourriture deviendra vie et se mettra à marcher, elle s'objectivera dans ses varans aux poils végétaux qui représentent l'image mortelle de la haine et de la violence.

Le « je » de *Aden Arabie* était parti à la recherche d'une nature innocente et n'avait trouvé partout que la même absence de « nature » rendue étrangère à elle-même « aliénée » par la présence de la colonisation, européenne et mutilante. Parce que les rapports humains n'étaient pas transparents, la nature ne pouvait pas se manifester et être elle-même. Là, le « je » écrivait qu'il fallait « faire quelque chose » pour cette nature et pour les objets, qui avaient perdu leurs êtres et leurs libertés. A cette époque, pour Nizan, la violence avait son origine dans les rapports de production capitaliste. Ici, la nature en soi qui n'a plus rien d'innocent, est libérée par le socialisme qui a transformé les rapports humains pour les rendre transparents. Cette nature est morte, pourriture, haine et violence, c'est le territoire livré aux tortues et le désert où grandissent les sauterelles. Et c'est cette nature que la puissance humaine libérée également par le socialisme, devra convertir en monde humain : transformer la nature, c'est « renverser (...) finalement le sens de la mort même... » (p. 187).

Evidemment, les hommes qui vivent dans le monde « épique » ne connaissent pas ce sens sur lequel s'articule cependant *Sindobod Toçikiston*. Qu'ils se trouvent à Stalinabad, à Vakhchstroï, à Kourgan-Tubé, ou à la frontière, qu'ils soient poètes, agronomes, ingénieurs ou gardiens, ils poursuivent la même activité constructrice et une même Révolution est présente pour eux. Dans les kolkhozes, des affiches représentent la construction de canaux, et c'est à Stalinabad que les habitants recommandent au voyageur d'aller voir « leur » Vakhchstroï. Près de Vakhch même, le voyageur voit dans une hutte une femme dans sa robe des villes, « elle aurait pu être une institutrice, une employée dans un commissariat à Moscou » (p. 195). En passant d'une étape à l'autre de son voyage, le narrateur croit traverser des « époques géologiques » (p. 188), tandis que l'espace reste le même pour ceux qui y vivent. Le temps également est devenu continu. A Kourgan-Tubé, un vieillard, qui a bu, prétend posséder des dons divinatoires, accoste des jeunes kolkhoziennes venues y passer les fêtes et les fait rire en leur proposant ses prédictions. « Mais comment prédire l'avenir quand le Gosplan s'en charge ? Et quand le parti le construit » (p. 187). Les hommes qui vivent dans le monde « épique » n'établissent pas non plus ce rapport entre Pamir, sur l'autre versant de la montagne, du « côté de la Russie d'Europe » où la guerre civile a eu lieu, et cette frontière asiatique qui est la limite du néant. L'espace n'a pas pour eux cette signification de « retour en arrière » dans l'histoire du monde dont le sens, c'est-à-dire le travail transformant la nature et la mort, est devenu enfin évident. Ces

hommes réalisent ce sens, ils agissent, tandis que le voyageur doit découvrir ce sens et ne peut le faire qu'en voyageant pour le lire dans leur vie et pour le prolonger dans les paysages de leur monde.

Maintenant que le voyageur a parcouru cet univers significatif dans sa totalité, il ne lui reste qu'à revenir au centre, d'où il était parti pour lever les yeux et voir naître au ciel de Stalinabad, des « étoiles rouges » comme « les signes d'une nature nouvelle ». Si le récit avait été une épopée, la transparence de sa structure formelle aurait manifesté immédiatement celle du monde décrit et la structure formelle du récit aurait été comme absorbée dans « l'apparaître » de ce monde organique, par sa clarté et sa plénitude concrète. Pour cela, il aurait fallu raconter l'histoire des individus à travers des événements particuliers pour que cette histoire médiatise concrètement dans des figures déterminées, « plastiques » écrivait Hegel, l'universel du sens et le singulier de la vie empirique des hommes et des objets. Il aurait fallu également la disparition définitive de toute problématique et l'absence de distance entre l'universel du sens et la vie empirique des hommes au sein d'une totalité close. Or, dans *Sindobod Toçikiston* le monde des hommes « épiques » reste doublement « fragmentaire ». Il l'est, d'abord, parce qu'il n'a pas encore atteint totalement le sens de l'histoire, c'est-à-dire la suppression de la mort par le travail qu'ils sont en cours de réaliser. Il l'est, ensuite, parce qu'en dehors de ce monde le reste de l'univers ne participe pas encore à la réalisation de ce sens⁵. Ce monde est « épique », car les hommes y agissent pour réaliser le sens de l'histoire et, dans la mesure où ils le font, ils y participent déjà, ne se posent pas de questions sur lui et ne connaissent pas de problème. Mais, à l'égard du sens et par rapport à l'univers, leur monde reste un fragment et s'il existe un lien entre ce monde et l'univers, c'est le narrateur et son voyage qui l'établissent dans le récit. Cependant, ces médiateurs ne sont pas concrets comme l'exige l'épopée, ils sont d'ordre théorique. Le voyageur ne vit pas dans ce monde, il y promène littéralement une interrogation. Ceci donne à la structure formelle du récit une importance essentielle. Celle-ci ne peut pas s'effacer devant le monde « épique », elle établit la relation entre ce monde, qui apparaît à travers quelques individus, les villages et les paysages singuliers, et le sens universel et abstrait qui y est à l'œuvre. Cette relation est rendue possible par l'existence de la problématique qui se cherche une réponse, à défaut de solution. Ainsi le sens, nonobstant sa présence dans le monde « épique », garde son caractère d'universalité, et face à cette universalité de sens, aucun événement ou individu singulier ne

5. *Sindobod Tiçikiston* porte d'ailleurs en sous-titre « Fragments ».

peut se prévaloir de son importance. Le récit du retour donc est éclipsé dans la conclusion du texte par la présence évidente des trois niveaux structurels (le monde épique, la problématique et le sens universalisé) qui ont été les conditions de possibilité du récit dans son ensemble et qui constituent la structure même du *Sindobod Toçikiston*.

En reprenant, dans sa dernière page, ces trois niveaux structurels le récit renvoie à l'intérieur de lui-même le schéma théorique de sa propre structure et renforce ainsi la transparence du sens affirmé tout en se constituant en totalité close. Cependant comme la problématique de la mort n'a pu trouver qu'une réponse utopique, la mort apparaîtra plus nettement que jamais, dans cette page conclusive, telle quelle, et sans solution, en comportant toutefois certaines particularités qui veulent indiquer la solution théoriquement possible.

Premier paragraphe : le monde « épique » des hommes qui agissent en communauté pour transformer la nature en monde pour les hommes ; ce monde apparaît sous forme d'un groupe de paysans travaillant et chantant : « Allons, allons au labour du coton, frères, / Frères ai dodai ! / Notre bien grandira / Bai dodai (...) / Regarde, les kolkhozes ont fleuri dans le désert / Dans le désert, ai dodai ! / Où il n'existait rien qu'on pût se rappeler Bai dodai bai ! » (p. 195).

Deuxième paragraphe : la mort par accident d'un jeune garçon : « Au bac de Vackhch, les câbles étaient rompus par la crue et il y avait un grand concours de cris. Les commissaires du peuple qui allaient en tournée d'inspection attendaient le passage. Des cavaliers bondissaient dans le fleuve et les rives criaient : on voyait le cheval disparaître au cœur des remous jaunes et aborder vers l'horizon. Le bac réparé, le passage dura des heures. Dans la tchaikhana près du bord, il y avait une petite salle où un vieillard gémissait près d'un corps étendu, chassait les mouches. — Mon fils est mort, criait-il. Au passage du bac, le fils avait eu la moitié de la tête écrasée » (p. 196).

Troisième paragraphe : l'univers nouveau : « Au-dessus de Stalina-bad, des étoiles rouges brillaient comme les signes d'une nature nouvelle. Les drapeaux rouges claquaient dans la lumière des projecteurs. Les gens de Stalinabad se promenaient vêtus de blanc à travers cette nuit de présages (...). L'orchestre jouait encore dans le jardin de la ville. Personne n'avait envie d'aller dormir. Au bureau du Kommunist Tadjikistana arrivaient des dépêches qui parlaient de Paris, de New York, de Moscou, des ouvriers du monde. C'était la nuit du 1^{er} mai » (p. 196).

Le travail est « la valeur » centrale de cette nature nouvelle, le texte se termine donc sur son apothéose. Tout au long de *Sindobod Toçikiston* d'ailleurs, le voyageur signale, où qu'il passe, les

préparatifs de cette fête. Ce qui maintient, malgré les « époques géologiques » que le voyageur a l'impression de franchir, l'unité spatiale et temporelle du monde « épique » (pp. 184, 185, 189). Que signifie, cependant, cette mort accidentelle entre ces deux paragraphes, dont l'un montre le monde « épique », où les paysans travaillent et chantent, et l'autre, la préparation de la fête du travail à l'échelle de l'univers. « In Arcadia... », la mort existe donc même à Toçikiston et elle est dépourvue de signification. A l'échelle de l'humanité, au niveau de l'histoire, le travail peut renverser le sens de la mort. Mais la mort de ce garçon est une mort individuelle et ne concerne que son père, le sens universel de l'histoire lui est tout à fait étranger. Une fois de plus, le problème de la mort révèle celui de l'individu, mais ici Nizan ne parle plus de destin. Si au lieu du jeune garçon, c'était son père qui se mourait de « vieillesse », on aurait pu en conclure que l'Histoire humaine dans sa totalité nie la mort, mais que de toute manière les individus continueront de mourir. Mais si Nizan a choisi de mentionner vers la fin de son texte une mort par accident, c'est justement parce qu'il récuse cette idée et refuse d'accepter que la mort soit dans l'homme. Quant aux accidents, c'est le but du travail de les pallier. Ce qu'il y a donc de fondamentalement utopique dans *Sindobod Toçikiston*, c'est cette volonté de rejeter la mort hors de l'homme en l'objectivant dans cette nature qu'il faudra changer totalement. Dans *Sindobod Toçikiston*, la mort est soit le fait des hommes non humains, des riches, des bandits et des jaloux, des gens en rapport avec la propriété privée, qui ont fui dans le néant de l'autre côté de la frontière ; ou bien c'est un accident, ou bien encore elle est objectivée dans la nature. Le but du socialisme étant d'annuler les accidents et d'humaniser l'homme et la nature, on pourrait en espérer qu'il fasse définitivement « disparaître » la mort.

V

Dans *Sindobod Toçikiston*, après avoir lutté contre leurs maîtres humains qui dans la société capitaliste engendrent l'angoisse, les constructeurs du socialisme luttent contre le maître absolu : la mort. Ils travaillent et le travail nie la nature qui, en se passant parfaitement de l'homme, lui révèle son néant. L'opposition mortelle que Nizan établit ici entre l'humanité et la nature est propre à une forme de conscience individualiste et à son dualisme. Nizan hypostasie cette conscience individuelle en une humanité dominatrice de la nature, sujet d'une Histoire dépourvue de sens interne. Il éternise la lutte qui ne concilie pas, mais supprime. La « patrie du socialisme » n'était en

fait qu'un état despotique oriental qui, pour survivre, se devait de « rattraper et de dépasser le capitalisme » : le socialisme n'y avait d'autre signification que la domination de la technique, la construction d'un monde rationnel par l'activité rationnelle et planifiée selon les plans du Parti, hypostasié en Sujet. C'était l'apothéose du fondement ontologique de la société bourgeoise, qui, pour réaliser l'égalité au ciel idéologique, s'était proclamée sur terre « Maître et Seigneur de la nature »⁶. Hanté par le néant, moment ultime de la subjectivité réduite à elle-même, Nizan projette le néant dans la nature et ne voit d'autre libération que sa maîtrise et sa suppression : ainsi peut-il, contre « les bavards et les hommes de plume », qui parlent toujours de révolution possible, s'allier à la révolution réelle⁷, celle qui « veut marquer la terre », celle qui a réduit l'idée marxienne de Praxis au travail et à la domination mondiale de la technique. Or, pour Marx, la connaissance et la technique sont les démarches par lesquelles l'humanité édifie son propre état naturel : l'Histoire, c'est le devenir humain de la nature, mais aussi le devenir naturel de l'homme. La nature « le corps non organique de l'homme », n'est pas à conquérir : elle devra être libérée en même temps que les hommes, sans quoi ceux-ci n'auront fait que changer de maître. Il semble, d'ailleurs, que Nizan se soit rendu compte que cette façon d'envisager le problème de la mort l'entraînait dans une impasse. Avec les textes comme *Le Cheval de Troie* et *Sindobod Toçikiston*, il avait dépassé la séparation qui existait entre *Antoine Bloyé*, centré sur le problème de la mort, et *Présentation d'une ville*, consacrée à l'action communiste, où ce problème était absent. *Le Cheval de Troie* et *Sindobod Toçikiston* ont réalisé, de manière extrême, l'un avec la guerre civile, l'autre avec le socialisme les deux attitudes de négation possibles face à la mort. Ces deux textes étaient des possibilités utopiques, des passages à la limite de la réalité existante : mais l'utopie réalisée au niveau de la fiction est, aussi bien dans la réalité que dans la fiction, désormais hors de la portée de Nizan.

6. En 1936, à l'occasion du tricentenaire du *Discours de la Méthode*, dans *l'Humanité* du 22 mai, Nizan écrit : « Mais Descartes rêve sans cesse aux résultats d'un esprit qui s'applique à la prolongation de la vie humaine, par exemple : il exprime le grand vœu de la pensée moderne lorsqu'il dit que sa méthode doit à la fin rendre les hommes maîtres de la nature. Ce rêve de Descartes est l'un des grands mots de l'histoire (...). La pensée cartésienne est encore une pensée de solitaire. L'élan cartésien s'est éteint dans la pensée bourgeoise. Elle en est arrivée au temps des reniements. Mais c'est un élan dont la pensée révolutionnaire peut enfin assumer l'héritage ». *Pour une nouvelle culture*, *op. cit.*, p. 195.

7. *Pour une nouvelle culture*, *op. cit.*, p. 248.

L'ACCEPTATION DE LA MORT :
ÉPICURE EN ABSENCE DE RÉVOLUTION

Les Matérialistes de l'Antiquité (1936)

I

« Pourquoi sans espoir dans le commerce humain, irais-je m'enfermer dans la Nature, lui accorder une confiance refusée aux vivants ? Un refus de l'amour, de l'amitié, de la victoire, un parfait désespoir peuvent conclure par cette retraite : cette sagesse qui ne comporte plus aucun espoir dans l'homme est celle d'Épicure, lorsque tout paraissait condamné, ce héros fit la part du feu. Pourquoi voulez-vous me voir absolument désespéré, me livrant aux mouvements du ciel ? Je vous donnerai plus de fil à retordre que vous ne pensez », écrivait Nizan dans *Aden Arabie* ¹.

II

Plus de trois ans séparent *Le Cheval de Troie* et *La Conspiration*, les deux dernières grandes œuvres de fiction de Paul Nizan ; son activité littéraire se ralentit. Articles et discours témoignent de l'action du militant, mais seul l'essai *Les Matérialistes de l'Antiquité* tranche, par son importance, sur l'ensemble des productions de circonstance. Après cette période, qui se révèle rétrospectivement comme une période de gestation, *La Conspiration*, en comparaison avec *Le Cheval de Troie*, manifeste une transformation radicale dans la problématique de Nizan. Les textes qui précèdent *La Conspiration*,

1. *Op. cit.*, pp. 161-162.

interrogés dans la perspective qui va de l'un à l'autre livre, apparaissent, non comme des chaînons, mais comme différentes tentatives pour aboutir à une nouvelle conception qui prendra difficilement forme.

La guerre civile n'a pas eu lieu et d'autres conclusions doivent être tirées du Front populaire. Maintenant qu'il n'est plus possible de refuser la finitude et de mourir d'une mort significative en périssant dans la lutte héroïque contre les agents de la mort, la réponse à la problématique de la mort exige une nouvelle élaboration. Mais la présence ou l'absence de la guerre civile ne sont pas les seules causes déterminantes, bien que le refus de la mort ne trouve sa justification dans *Le Cheval de Troie* que par la possibilité de cette guerre. En fait, l'héroïsme révolutionnaire, dans ce livre, ne signifie rien d'autre que la vengeance des morts et le suicide par la médiation de l'ennemi. Vouloir donner un sens à sa mort exige la recherche de la mort significative. Mais ce refus de la finitude et cette libération dans la mort se concilient difficilement avec le communisme en tant que communauté de vie. Pourtant, des dizaines d'articles et d'éditoriaux politiques sont là pour montrer que Nizan a cru idéologiquement à la possibilité de cette communauté. Il a donc toujours cherché à concilier sa problématique avec ses convictions pour dépasser leur contradiction en une conception cohérente qu'il n'a jamais atteinte. Peut-être parce qu'il n'y a pas eu la révolution et l'accomplissement qu'il attendait et parce que la conciliation théorique n'était pas valable à ses yeux.

La mort constitue pour Nizan la finitude essentielle, elle s'annonce à la conscience qui est l'origine de la négativité. Tout à l'opposé, le communisme et le matérialisme apparaissent, dans sa perspective non dialectique d'individualisme problématique, comme un « devoir être » d'affirmation et de positivité dépourvues de toute négation. Le dogmatisme métaphysique conviendrait pleinement à Nizan, s'il pouvait atteindre l'infini positif ; Spinoza, que Nizan cite presque dans tous ses livres et qui, selon le témoignage de ses amis, le fascinait, avait pensé l'être sans la négativité et l'individu dans l'être au moyen de l'intuition intellectuelle, qui permet de se saisir et saisir rationnellement toute chose dans l'éternité. C'est cette substance éternelle que Nizan avait voulu retrouver en deçà de la négativité de la conscience, mais sans recourir à la connaissance qui reste, chez Spinoza, l'unique chemin possible et nécessaire. La substance absolue s'est désagrégée, l'infini s'est entaché de néant, la mort et la finitude ont remplacé la vie qui, à l'orée de l'individualisme, paraissait être l'unique contenu digne de la méditation. L'affirmation et l'univocité spinozistes ne sont plus possibles, son « individualisme » heureux ne

peut se répéter. Nizan a voulu donner un sens individualiste à la révolution pour atteindre la positivité. Mais la révolution ne peut nier la mort biologique et libérer de la finitude : dans une perspective authentiquement révolutionnaire, par la communauté qu'elle suppose et qu'elle crée, la finitude individuelle perd de son importance et devient inessentielle. *Le Cheval de Troie* a démontré l'impossibilité d'une telle synthèse pour la perspective individualiste de Nizan, qui oppose la vie et la mort. Devenus l'horizon de l'individu, les communistes sont atteints par le même problème que lui. Dans *Le Cheval de Troie*, les communistes paraissent marqués de négativité par le fait de leur refus même de la finitude. C'est ce refus originel, cette négativité qui les empêche de participer à la positivité de l'avenir. Cette positivité même, dans la mesure où elle doit surgir d'une négation de la négation — interprétée par Nizan comme une lutte contre la mort, un refus de la finitude — est entachée de négativité et devient par là impossible. Le refus de la finitude ne permet pas d'accéder à la positivité et celle-ci pour être authentique, ne devrait même pas résulter de la lutte, donc de la négativité. Après la négativité du refus et de la lutte, Nizan tendra vers l'adhésion à une positivité originelle et vers l'acceptation de la finitude qui deviendra dans *La Conspiration* la condition de l'authenticité.

C'est ce renversement de perspective qui permet de comprendre l'intérêt que Nizan, dont l'œuvre tout entière tendait jusqu'ici vers l'action historique, ressent maintenant pour le grand penseur de l'Antiquité, qui enseigne à vivre loin des bruits et des fureurs de l'histoire pour conquérir la sérénité par un bonheur sobre. Le « je » de *Aden Arabie*, tout impatient d'agir pour se libérer de l'angoisse par la violence, ne désirait pas imiter ce héros de la pensée. A présent, Nizan va s'occuper longuement de cette sagesse qui a libéré les hommes du désir d'immortalité et qui promet le bonheur dans la finitude, en dehors de toute exigence de signification. Sans doute la pensée épicurienne est-elle présentée comme une « sagesse de la part du feu », comme la philosophie des esclaves athéniens, qui faute des conditions techniques nécessaires pour la révolution prolétarienne ont dû se contenter de faire seulement « sécession ». Mais le fondement de la révolution prolétarienne et de la sécession épicurienne paraît être le même pour Nizan. L'épicurisme et le marxisme se proposent des buts qui, selon lui, ne se différencient pas par l'essence mais par la quantité. Il existait déjà une certaine identité dans l'œuvre de Nizan entre sécession et révolution comme deux possibilités de libération pour l'individu, selon les circonstances historiques. Après l'éloignement de la perspective révolutionnaire, Nizan retrouve, à propos de la sécession épicurienne, l'élément central de *Aden Arabie*, mais

dépouillé de l'angoisse, de la lutte et de la guerre civile qui l'accompagnaient au début. Cette sécession réapparaîtra également dans *La Conspiration*, ainsi que les années 1924-1930, l'arrière-plan historique des « vingt ans » de *Aden Arabie*. Cependant, le retour de cette situation antérieure ne signifie surtout pas sa répétition, car des événements historiques et une série d'œuvres auront élargi et transformé la problématique de Nizan.

III

*Les Matérialistes de l'Antiquité*² devait présenter, comme l'indique le sous-titre du livre, les doctrines de Démocrite, d'Epicure et de Lucrèce. De Démocrite, cependant, il n'est question qu'au passage et dans un bref rappel historique, où Nizan le range parmi les métaphysiciens, tandis que Lucrèce, après avoir été qualifié de successeur génial d'Epicure, paraît responsable d'une déformation spiritualiste de la doctrine matérialiste de son maître. L'essentiel de l'écrit est donc consacré à Epicure et à son éthique. « L'œuvre d'Epicure domine l'histoire du matérialisme antique », déclare la première phrase du texte et l'auteur se propose, dès l'entrée en matière, « de dresser le bilan de cette œuvre capitale » (p. 9). L'insistance sur l'œuvre d'Epicure vient de la problématique de la finitude propre à Nizan. La synthèse qu'il se propose d'accomplir, au lieu de le dépasser, déplace plutôt et généralise le problème individuel de la mort. La finitude ne devient pas seulement le problème de tout un chacun, elle se pose aussi comme la question centrale à la théorie, c'est pour cela que la présentation du matérialisme antique par Nizan diffère du matérialisme comme idéologie officielle du parti.

Dès *Matérialisme et Empirocriticisme*, le matérialisme est désigné par Lénine comme la véritable théorie de la connaissance et comme la doctrine philosophique qui admet la valeur d'objectivité de la science. C'est cette rationalité qui fonde la validité du matérialisme. Seule la vérité est révolutionnaire et non l'affirmation de n'importe quelle hypothèse ; les vérités universelles existent et l'objectivité est la condition de possibilité de l'action et la garantie de son efficacité. Selon Lénine, le matérialisme commence avec Démocrite et même avec les Ioniens qu'il faut opposer à l'idéalisme de Platon ; la ligne de

2. Paul Nizan, *Les Matérialistes de l'Antiquité : Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Editions Sociales Internationales, Socialisme et Culture, collection publiée sous la direction de Georges Friedmann, Paris, 1936 ; Maspero, Paris, 1965. Nous citerons d'après cette édition.

Démocrite contre la ligne de Platon, tel sera l'esprit du parti en philosophie. Ainsi, le contemporain de Nizan, Politzer, ne parle que de Démocrite dans ses *Cours de Philosophie* ³, probablement parce que le matérialisme épicurien ne lui paraissait pas suffisamment scientifique. D'autres intellectuels communistes, comme G. Cogniot ⁴, ont essayé de démontrer que, malgré les insuffisances techniques de leur temps, la « gnoséologie matérialiste » des atomistes leur a permis d'effectuer « d'immenses découvertes » scientifiques, de fonder l'objectivité et l'universalité du savoir.

Or la problématique de la finitude résulte du fait qu'on ne croit plus à cette universalité ou bien qu'on n'arrive pas encore à y croire. Nizan reproche à Démocrite l'origine (p. 29) et le souci (p. 44) métaphysiques de sa physique d'inspiration, selon lui, parménidienne. Le déterminisme de la nature et l'obligation morale, qui fondent l'ordre social et le maintiennent, constituent l'essentiel de la doctrine démocratéenne que Nizan rejette comme métaphysique. Nizan, ce professeur de philosophie, pour échapper, pourrait-on dire en paraphrasant Hegel, aux multiples « vérités » de l'entendement et à l'effroi du vide que le scepticisme y creuse, a voulu se réfugier auprès des choses et dans l'identité sans faille de la certitude sensible. La théorie léniniste du reflet maintient encore une séparation et Lénine parle toujours de conscience et de théorie. Tandis que, selon Nizan, la véritable connaissance s'imprime dans le corps et s'établit par *contact*. « C'est une action du monde sur l'homme » (p. 26), ainsi que l'explique Epicure avec sa théorie des simulacres, qui se détachent des choses pour atteindre nos sens. De même, Nizan ne se préoccupe pas d'objectivité et de vérité et exige une science qui délivre. Pour d'autres écrivains communistes, si Epicure a fait des découvertes, c'est grâce à sa gnoséologie. Mais Nizan, plus près de la vérité philosophique de la doctrine, considère l'éthique épicurienne comme le point de départ de sa physique : « A quelle condition doit obéir une science de l'univers, si l'on veut qu'elle élimine toute intervention providentielle des dieux et toute représentation angoissante de la mort : il est admirable qu'Epicure, poursuivant une science qui fût délivrance et remède, ait jeté les bases du matérialisme » (p. 25). L'absence des dieux est liée chez Nizan à l'angoisse de la mort et la lutte contre le « fidéisme », que Lénine proposait comme le but du matérialisme, ne lui suffit pas. Le matérialisme doit libérer immédiatement de l'angoisse, peu importe la validité intrinsèque des hypothèses. La connaissance du

3. Georges Politzer, *Cours de Philosophie*, Editions Sociales, Paris, 1948, 2^e éd.

4. Georges Cogniot, dans *Lucrèce et le Matérialisme gréco-romain*, Editions Sociales, Paris, 1952.

monde ne console pas et n'offre aucun moyen de salut. Chez Epicure, la science se propose plutôt un but négatif, les mathématiques et la logique sont écartées et les explications ne doivent pas être trop rigoureuses : tout juste ce qui est nécessaire pour montrer que l'univers ne nous concerne pas. Le modèle épicurien a, donc, ceci de précieux qu'il atomise autant la nature que l'histoire ou la vie individuelle, qu'il libère aussi bien de la « déchéance » sociale que d'un devenir naturel : l'homme n'est qu'un agrégat d'atomes, une composition de hasard, qui se dissoudra.

Epicure avait fait aussi sécession à l'égard de la philosophie : « Il revint donc à Athènes en 306. Il s'y mêla quelque temps aux mouvements philosophiques, mais il s'en dégoûta promptement et s'en éloigna » (p. 10), écrit Nizan. « Epicure pare au plus pressé. Il se moque d'être désarmé, de ne posséder les habiletés de l'escrime logique : la grande logique est aussi un monde imaginaire » (p. 19). « Epicure n'était pas distingué, il ne respectait pas les professeurs, il se moquait des règles du jeu, il nommait Nausiphane : mollusque, illettré, tricheur, catin ; les platoniciens, il les traitait de flatteurs de Dionysos et Platon lui-même de "Tout en or". Ils étaient vides, ils apportaient une vaine culture... » (p. 20). Epicure oppose à la philosophie, comme recherche de sens et comme discours cohérent, un style de vie limité au bien-être immédiat, sans se préoccuper des entreprises qui ne peuvent apporter l'apaisement de l'âme dans le corps. Epicure a détruit les mythes, il a atomisé la totalité sans se soucier de l'infini, de l'évolution, du sens et de la liberté. Il s'est délivré de l'âme pour trouver satisfaction dans la finitude de la présence au corps dans l'instant. « Ce problème est un problème d'animal. L'animal est attiré vers la joie comme le fer vers l'aimant, il fuit la douleur et cherche le plaisir, qui est son souverain bien. La nature n'est en lui, ni corrompue, ni nuisible, un instinct le conduit, qui n'exige ni raison, ni discussion, ni démonstration, tout cela se sent comme la chaleur du feu, la douceur du miel, la blancheur de la neige » (p. 24). La vie animale, c'est le passage d'une sensation à une autre sensation : elle a la mort en-dehors d'elle-même. Aussi bien Epicure veut-il retrancher la mort de la vie actuelle : elle est ce qui ne peut être senti. Or le vrai, c'est l'être senti, mais il ne faut pas pour autant s'attacher à l'étude empirique des phénomènes : c'est la vérité de la chose qui disparaît dans ce culte de la sensation. Ainsi, la pensée sert contre la pensée : Epicure s'attache au sensible pour dissiper les représentations oppressantes. Car ce dont notre nature a besoin, ce ne sont pas l'idéologie et les vaines hypothèses, mais ce qui peut nous faire vivre sans trouble. L'ataraxie est un non-agir : les actes ne s'accordent pas avec le bonheur, ils sont provoqués par la faiblesse, le

besoin, la terreur. L'action humaine ne peut rien changer à la destinée de l'univers ; le prétendu progrès n'en est pas un, puisqu'il augmente le désir des hommes et partant leurs désillusions : l'histoire est discontinuité, hasard. Dans un univers sans limite, il n'existe qu'une humanité sans destin. Cette vérité doit rendre libre aussi bien à l'égard des dieux, du destin, que par rapport à la réalité : le mode d'être dont Epicure s'écarte c'est tout mode d'être, il ne s'agit pas d'enseigner une doctrine, mais de réaliser un style de vie. L'idéal de la philosophie grecque, le Sage, est devenu chez Epicure l'individualité abstraite dans son autonomie.

IV

C'est le jeune Marx qui a constaté, dans sa thèse, que la non-contradiction entre le témoignage des sens et les explications possibles, mêmes imaginaires, convenait parfaitement à l'individualisme abstrait, auto-suffisant et libre du philosophe du Jardin ⁵. Mais Nizan refuse « les virtuosités hégéliennes » (p. 78) de cette démonstration, qui peut mettre en cause son dogmatisme de la sensation et sa nostalgie de l'animalité, qu'il présente comme le véritable matérialisme.

La thèse de Marx, dont la validité quant à la méthode et à l'interprétation est réaffirmée par son auteur dans sa vieillesse, est à la fois une réhabilitation d'Epicure et une critique à son égard. Il s'agit, après la mort de Hegel et du parachèvement du système, de savoir comment l'histoire est encore possible. La désagrégation du système hégélien a produit des philosophies de la « conscience de soi », comme en Grèce après le système d'Aristote. Entre la nécessité de Démocrite et le hasard d'Epicure, c'est le débat entre Hegel et les jeunes hégéliens que poursuit Marx. Avec Epicure, Marx parle du possible : d'où l'importance accordée à la « déclinaison », cet écart par rapport à l'équilibre, l'intériorisation du mouvement qui permet à l'atome de résister. Mais le matérialisme d'Epicure est une forme d'idéalisme et peut se passer parfaitement du monde. Son possible est purement abstrait, c'est le possible imaginaire, au même titre que sa liberté. Si le possible et la liberté — l'enseignement des hégéliens de gauche — sont nécessaires pour Marx, ils ne lui suffisent pas, de là sa position critique à l'égard d'Epicure, et des philosophies de la conscience de

5. Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure*, Œuvres philosophiques, Coste, Paris, 1927, tome I, pp. 21, 31 et suiv.

soi. Marx démontre, chez Epicure, à la fois la nécessité de la « déclinaison », comme fondement de la liberté de l'individu-atome, et de l'attraction, qui permet aux atomes de se réunir, pour qu'il y ait un monde et une société. La conception atomiste a pour corollaire l'idée du contrat social. L'atomisme, dira Marx dans *La Sainte Famille*, c'est le point de vue de « l'individu isolé de la société bourgeoise », et dans *Idéologie allemande*, il parlera d'Epicure comme du seul adepte des Lumières dans l'Antiquité. C'est que, avec la pensée de la possibilité objective, Marx aura dépassé le dilemme du hasard et de la nécessité. Son matérialisme ne sera plus comme celui de Démocrite, qui rejette les phénomènes comme purement subjectifs, il ne sera pas comme celui d'Epicure, attaché aux sensations et aux phénomènes ; son matérialisme voudra comprendre l'existence des formes phénoménales à partir des choses mêmes et de leurs relations avec les hommes. Les besoins ne seront pas pour lui ce minimum concédé à la nature par Epicure, ils seront riches de toutes les possibilités créées par l'histoire humaine. L'opposition des sens et de la pensée disparaîtra puisque les sens devront devenir théoriciens. Epicure — comme la pensée des Lumières — sont des grands précurseurs qu'on ne peut conserver qu'en les reniant. Mais les « subtilités dialectiques » de Marx ne conviennent pas à Nizan : les problèmes de la liberté et de la nécessité ne sont pas les siens. L'angoisse le tenaille et il veut parer au plus pressé, c'est pourquoi contre le déterminisme de Démocrite et la liberté qu'il projette chez Lucrèce, il propose de suivre la vie exemplaire d'Epicure.

V

Si, après l'échec de l'activisme tragique, Nizan parle du Sage du Jardin, ce n'est pas parce que le monde est devenu un beau refuge. Puisque la réalité est malheureuse, on cherche l'unité en soi-même, avait dit Hegel, en parlant du temps d'Epicure : l'empire n'est pas un Etat politique, c'est le patrimoine d'un particulier, c'est pourquoi le particulier s'en détache. Nizan reprend les remarques de Hegel, mais il accentue avec violence la description des désordres du temps et des conflits de classes, et il voit partout l'angoisse de la mort. La Cité, l'Idéal du monde hellénique s'écroule. L'homme reste seul avec ses problèmes. Les horizons sont fermés à l'action et l'homme hellénistique n'aspire à rien d'autre qu'au repos et à la paix. C'est un monde inquiet, tourmenté, envahi par les mystères et les religions thaumaturgiques de l'Orient, et les Grecs se tournent vers l'ancien piétisme. « Ce désastre a un sens de classe » écrit Nizan (p. 13). « Il y a des époques

où toutes les possessions humaines, les valeurs qui définissent une civilisation, s'effondrent. L'accumulation des richesses économiques à un pôle de la société n'empêche pas l'appauvrissement général. Point de temps plus tragique que le temps d'Epicure (...). Le malheur s'établit parmi les Grecs, le désordre et l'angoisse augmentent tous les jours. De 307 à 261 se succèdent quarante-six années de guerres et d'émeutes (...). Le sang, les incendies, les meurtres, les pillages : monde d'Epicure » (p. 12). Une terrible incertitude domine la vie que menace l'exil : les dénonciations, la mort, la misère, les provocations et les assassinats sont les redoutables méthodes politiques de ce monde condamné. La mort frappe au hasard : ni la fortune, ni le pouvoir ne protègent personne. Tout cela compose un monde de grand vagabondage sans dessein, dominé par l'angoisse, où les seules relations humaines relèvent de l'état de guerre (p. 16). Dans ce monde livré aux incertitudes, au chômage, on ne peut plus se permettre des doutes ou des sortilèges dialectiques. Philosopher n'est pas affaire de spécialiste, ni de contemplatif ou d'ascète de la pensée pure. Elle devient l'affaire de chaque homme qui veut croire et doit croire pour pouvoir vivre et être sûr d'atteindre le bonheur. Le Sage se comporte dogmatiquement. « Epicure parle du bonheur comme d'un besoin » à « des hommes perdus qui ignorent la forme de mort violente que peut leur réserver le destin ».

Le sens de classe de ces désastres sanglants, tel que Nizan l'indique, c'est l'affaiblissement et la disparition des hommes libres, paysans, commerçants et artisans, des citoyens qui venaient à l'Assemblée et au tribunal et rendaient possible le fonctionnement de la démocratie. Ce philosophe du Jardin, que Nizan présentera plus loin comme le porte-parole des esclaves, ne serait-il pas plutôt, d'après les descriptions historiques de Nizan lui-même, qu'il n'est pas question de discuter ici, le penseur des classes moyennes menacées d'exil, de chômage et d'esclavage ? N'y aurait-il pas une certaine ressemblance entre la situation historique que Nizan décrit comme la fin d'un monde qui se meurt dans des convulsions civiles (p. 39) et la situation des classes moyennes dans les années de crise qui ont vu l'écroulement du monde du capitalisme libéral ? N'est-ce pas sa hantise de la mort et son angoisse que Nizan projette chez ce penseur qui avait osé se proclamer Sage et qui avait vécu jusqu'à la dernière minute dans cette perfection indifférente, qu'il attribuait à ses dieux ? ⁶ Il existe pour

6. La littérature épicurienne en France à l'époque de Nizan voit rarement dans le problème de la mort l'essentiel de la préoccupation du philosophe du Jardin. Aucun commentaire n'est consacré à la question de la mort ni orienté vers elle. C'est lorsque l'existentialisme devient la philosophie dominante que la mort apparaît, même pour

Nizan une identité profonde entre ce qu'il appelle les époques de malheur ; les différences consistent seulement dans les possibilités techniques de le combattre. « Il y a des sages pour des époques de bonheur et des sages pour des époques de malheur : dans l'histoire, l'humanité a plus souvent connu les secondes que les premières. Epicure est l'un des plus grands philosophes qui ont tenté de vaincre le malheur », a-t-il écrit dans un autre texte sur Epicure, contemporain des *Matérialistes de l'Antiquité* ⁷. Et à la même époque, dans son *Discours sur l'Humanisme* prononcé au Congrès des Ecrivains pour la Défense de la Culture, Nizan parlait de son propre temps en des termes qui rappellent ceux qu'il utilisera pour décrire le temps d'Epicure. « Il y aurait ici une amère dérision à répéter les légendes anciennes de l'humanisme ; dans un monde où jamais la mutilation, l'abaissement, la déchéance n'ont plus puissamment régné, tous les signes sont des signes d'écrasement. L'homme est plus que jamais pauvre, humilié, solitaire, opprimé par ces puissances d'économie, de politique, de justice, de police, qui sont la réalité de ce qu'on nomme le destin. Nous voyons la faim, la misère, les tortures, nous vivons les temps de guerre (...). Le temps revient de dire non pas les paroles de Platon, de Kant, mais celles d'Epicure : « La chair crie pour être sauvée de la faim, de la soif et du froid ⁸ ». « Une sagesse matérialiste aujourd'hui ne serait pas fort différente par ses principes de celle d'Epicure », dit-il déjà dans *Les Matérialistes de l'Antiquité*.

Cependant, Nizan ne se contente pas de ce simple rapprochement entre époques de malheur. Il essaie d'expliquer la naissance de l'épicurisme, de sa théorie et de sa pratique de la sécession, c'est-à-dire ce qui a produit son propre intérêt pour Epicure, par l'échec des velléités révolutionnaires des petites gens et des esclaves athéniens à la fin du quatrième siècle. Les pauvres d'Athènes, écrit-il, font « des rêves de socialisme et de communisme utopique » et laissent « parfois exploser (leur) colère dans des insurrections sanglantes rapidement écrasées dans le sang » (p. 16). « Epicure et ses contemporains n'imaginent guère une révolution des conditions économiques : personne ne voit le fondement possible d'un nouvel

ceux qui veulent dépasser cette problématique essentielle de l'existentialisme, comme l'élément fondamental de la pensée épicurienne, J. Fallot : *Epicure, le plaisir et la mort*, et J. Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*. Le livre de Nizan est le premier de cette tendance.

7. *Epicure*, sur la couverture d'*Un Cahier de classe*, Les Artisans du Progrès, ill. de J. Lurçat, 1935.

8. « Sur l'humanisme », *Europe*, 1935, n° 151, et Paul Nizan, *intellectuel communiste*, op. cit., p. 230.

ordre humain. Les révolutions du troisième siècle ne sont guère que des déplacements politiques ou de courtes émeutes de la faim (...). Il s'agissait parfois d'abolition des dettes ou du partage des terres, mais les rêves du communisme et du socialisme comportaient toujours le maintien de l'esclavage » (p. 22) ⁹. Ces hommes voulaient se libérer, mais les conditions techniques n'étaient pas prêtes et leurs révolutions tournaient court : « Il faudrait, pour changer le monde, de nouvelles techniques de la production, des machines qui ne sont pas encore inventées... »

Dans ces conditions naît l'épicurisme pour enseigner aux petites gens et aux esclaves à se libérer de l'oppression, de la misère et de l'inquiétude, malgré les conditions qui leur sont faites. « En attendant (la naissance de la machine automatique), Epicure doit se contenter d'agir comme si l'ennemi était absent, de "mettre entre parenthèses" la société » (p. 22). Ainsi Epicure, le philosophe maudit et scandaleux, qui « parle au nom des esclaves » et qui a écrit « que le principe et la racine de tout bien sont les plaisirs du ventre » (p. 37), qui a élevé ce « drapeau de pain terrestre dont parle Ivan Karamazov dans le mythe du Grand Inquisiteur » (p. 19), devient chez Nizan une sorte de Marx, philosophe des pauvres et des esclaves, d'avant le capitalisme ¹⁰. De même que la sagesse matérialiste de demain ne se

9. Etranges utopies communistes, imaginées par des esclaves et qui voudraient garder l'esclavage ! Cette même contradiction réapparaît lorsque Nizan essaie de montrer en Epicure le porte-parole des esclaves, idée que Sartre reprendra dans « Matérialisme et Révolution ». Ettore Bignone, le grand historien de l'épicurisme comme le dit Nizan, a essayé de montrer les attaches démocratiques d'Epicure et de sa pensée. Bignone, Ettore, *l'Aristotele Perduto e la formazione filosofica di Epicure*, La Nuova Italia, Firenze, 1936, 2 vol. Selon cet auteur, la pensée d'Epicure se serait formée dans la lutte contre les premiers écrits aristotéliens d'inspiration platonicienne et mystique. Ce sont les partis aristocratiques qui ont obligé Epicure à quitter Mytilène et Lampasque où il avait commencé son enseignement. A Athènes même, Epicure avait fait preuve d'une grande hardiesse en ouvrant école dans une maison des faubourgs et en rejetant la philosophie antique, la rhétorique et la politique que les deux mille étudiants de l'Académie et du Lycée voulaient apprendre pour devenir des hommes du monde. Nizan se fonde sur les quelques esclaves qui ont fréquenté le Jardin pour faire d'Epicure leur porte-parole, mais il y avait aussi des nobles parmi les disciples et l'épicurisme ne peut pas être considéré pour autant comme la philosophie de la noblesse bien qu'elle le soit devenue au cours de l'histoire mais sous une forme dégradée et uniquement hédoniste. Le matérialisme n'a pas été toujours l'idéologie des pauvres et des esclaves. Le repos et l'inaction épicuriennes restent très proches de l'idéal contemplatif des penseurs grecs et se proposent de libérer les hommes, non pas de l'activité servile, mais de la volonté d'action historique devenue impossible et du désir de la finalité.

10. André Malraux, pressé de condamner les inculpés de Moscou, avait rappelé l'histoire de ce grand Inquisiteur obligé de mettre le Christ en prison pour les intérêts de l'Eglise et le bonheur de la population. Nizan parlera lui-même, quelques années plus

distingue de l'ancienne sagesse que parce qu'elle sera plus ambitieuse (p. 37), de même seules les conditions techniques différencient « sécession » et révolution prolétarienne. N'y a-t-il pas, chez Epicure après la sécession, une « association », une sorte de contre-société, comme le parti communiste, dans des conditions historiques différentes, en constitue une ?

VI

La conception épicurienne est cohérente : pour libérer l'homme, il faut d'abord commencer par libérer la nature à quoi le Sage doit ressembler. La déclinaison des atomes, ce léger mouvement oblique qui nie, disait Marx, le déterminisme de la chute en ligne droite, est le fondement de la sécession, de la rupture avec le déterminisme social. L'épicurisme est une philosophie de la liberté.

Dans *Les Matérialistes de l'Antiquité*, Nizan parle à deux reprises de cette déclinaison et il se contredit. La première fois, il l'attribue au penseur grec : « Chez Epicure, à la différence de Démocrite, écrit-il, l'atome possède une source contingente de mouvement, la déclinaison » (p. 34). La seconde fois, il reproche à Lucrèce de l'avoir introduit dans l'épicurisme qu'il a ainsi « spiritualisé » : « le philosophe ajoute aux mouvements mécaniques un mouvement autonome et contingent des atomes, analogue au « libre-arbitre » (...). Un principe spirituel s'introduit alors... » (p. 46). L'atomisme d'Epicure avait pour condition de possibilité une vie entièrement à l'écart, et la vie isolée d'Epicure était rendue possible et se justifiait théoriquement, par son atomisme. « Le philosophe du Jardin », écrit Nizan, « se regardait comme un “homme de trop” et sa sécession sociale était absolue. Mais Lucrèce est un penseur dont la pensée est liée à une “politique positive”. Lucrèce est un “chevalier” en lutte contre la noblesse romaine et il a trouvé dans la théorie épicurienne de la nature une arme contre les valeurs “nobles” et d'abord contre la religion. Varron, contemporain de Lucrèce, note que la religion romaine est une entreprise d'Etat, aussi l'attaque de Lucrèce contre les dieux est une attaque politique, et on n'est aucunement fondé à le regarder comme un écrivain indifférent aux énergies de la cité »

tard à propos de Dostoïevski, de ce grand Inquisiteur qui gouverne en Russie pour réaliser l'humanisme socialiste. Ainsi Staline, luttant contre la faim et la misère, deviendrait le dernier héritier de la sagesse épicurienne. A propos des procès de Moscou, Nizan disait brutalement : « Ces hommes ont joué leur vie contre l'Histoire et l'ont perdue ».

(p. 42). Alors pourquoi Nizan, militant politique, qui, comme philosophe de parti, lutte contre l'idéalisme, porte-t-il une grande vénération à Epicure pourtant retiré de la politique, et reproche-t-il à Lucrèce d'être spiritualiste ?

Pour Epicure, répète Nizan, « toute la recherche physique était dominée par un utilitarisme éthique » (p. 43). Mais « Lucrèce est moins fidèle qu'Epicure à la lettre de la doctrine, une passion scientifique l'entraîne, notamment dans toutes les questions qui concernent la psychologie, la préhistoire, l'évolution de la vie et de l'humanité » (p. 44). Avec Lucrèce, le calme théorique fait place à une activité fébrile, aussi bien dans l'univers que dans les recherches mêmes de Lucrèce, lequel envisage d'embrasser la nature et l'histoire dans son poème cosmogonico-épique. Un tel projet n'avait pas préoccupé Epicure et contredit son atomisation du monde. A l'encontre de son maître, Lucrèce parle de l'univers dans un « poème », tandis que la poésie était dépréciée tout autant que la philosophie dans le Jardin. Lucrèce commence son poème avec enthousiasme par un hymne à Vénus et à la fécondité et il le termine avec mélancolie par la description de la peste en Attique. Sa nature n'est plus un agrégat d'atomes réunis au hasard, elle se vitalise et Lucrèce n'échappe pas toujours au souci de la finalité. Cette nature est devenue bonne et mauvaise, féconde et destructrice, et on a pu discuter de l'optimisme et du pessimisme de Lucrèce, de ses oscillations entre l'effroi et l'espoir. Mais Epicure se situe en dehors de ces problèmes ; il est indifférent et parfait comme ses dieux, il n'est ni optimiste ni pessimiste. Il a une valeur exemplaire parce qu'il a pu vivre, sans crainte et sans espérance, dans l'instant éternité. Il s'est libéré du passé et de l'avenir en s'en tenant à la présence de la sensation, qu'il opposait aux combinaisons d'idées et à l'imagination vagabonde, sources de notre crainte de la mort. Lucrèce, en racontant l'histoire, n'a pas su se libérer de l'angoisse en face de l'absence de sens. Sa nature est un mélange de vie et de mort comme celle que Nizan a écrit dans *Sindobod Toçikiston*, elle est dominée par la lutte entre les éléments. Son humanité se fait par le travail et la lutte contre la nature, dans la souffrance et le besoin ; point chez lui d'instant éternité, ni d'âge d'or paradisiaque. La description de cette humanité sans destin dans l'univers sans but ne le satisfait pas, et la pensée qu'après tant de luttes, l'humanité devra disparaître l'accable.

Recherchant un sens, Lucrèce a cru le trouver dans l'évolution de la nature et de l'humanité, et c'est pour expliquer cette évolution (p. 45) qu'il a introduit la négativité dans la nature et qu'il a prêté un « libre arbitre » aux atomes. L'anxiété de Lucrèce est, selon Nizan, liée à la liberté spirituelle. L'âme ne peut se contenter de la finitude, ni trouver

de sens dans l'infinie négativité. L'âme est une possession, disait Nizan, dès *Aden Arabie*, qui s'empare du corps pour y introduire l'angoisse comme le souci de ce qui n'est pas. Tandis qu'Epicure s'était contenté « d'un homme dont les bras atteignent les limites vraies de son destin » (p. 24), Lucrèce cherche à décrire l'univers. Au lieu d'extirper son angoisse, il la transcrit et la projette dans le monde. Il a « fui » dans la poésie et, ensuite, il s'est suicidé. Nizan accepte comme plus que probable le témoignage de saint Jérôme sur la folie et le suicide de Lucrèce, qui apparaît aux historiens comme sujet à caution. « Le sens extraordinaire de l'angoisse qui domine *De natura rerum*, écrit-il, révèle assez un homme capable de pousser jusqu'à la mort volontaire le désir d'échapper à l'angoisse » (p. 40). Epicure ne pensait pas à la mort, qui ne pouvait être pensée, mais ce « rien » obsède Lucrèce. Les images de cadavres, de massacres et de destructions surabondent dans son poème. Nizan partage avec lui cette obsession et ne cesse de parler de la mort, de cadavres qui joncheront les villes, de cimetières et de corps décomposés. Cet accablement de Lucrèce devant l'absence de sens de l'histoire humaine, Nizan va le faire partager par l'écrivain Régnier dans *La Conspiration*. Régnier écrit dans ses *carnets* : « On a toujours voulu dans un esprit de calembour sur le sens substituer une *signification* à une direction (...). Toute l'intelligence échoue à découvrir un rapport de signification dans la direction unique de la vie vers la mort (...). Il n'y a aucun sens dont on puisse changer, il y a un seul sens nécessaire, sens *unique*, et non-sens (...) ». La disparition inéluctable de l'humanité attriste Régnier plus que sa propre finitude ; il ne croit pas à la valeur d'une histoire humaine, condamnée à disparaître et qui n'est d'aucun secours contre la pensée de la mort individuelle. « Ce qui m'ennuie, ce n'est pas seulement de devoir mourir, mais l'idée qu'il n'y aura un jour *absolument* plus d'homme. Faut-il donc n'avancer si loin dans l'histoire que pour mieux sauter dans l'anéantissement ? » ¹¹

On comprend pourquoi Nizan tient à l'exemple d'Epicure et à son ataraxie divine. C'est qu'une grande communauté existe entre lui-même et Lucrèce : l'infinie négativité et l'absence de sens tourmentent l'un autant que l'autre. Le rapport de Lucrèce à Epicure est double, écrit Nizan : « Tout se passe comme si Lucrèce, l'homme anxieux, trouvait, dans la sagesse épicurienne, un secours personnel contre l'angoisse et comme si, en même temps, Lucrèce, le chevalier, trouvait dans la théorie épicurienne de la nature une arme contre les

11. *La Conspiration, op. cit.*, pp. 102, 103, 104.

valeurs “nobles”... » (p. 42). Cette situation définit-elle également le rapport de Nizan à Marx et à Epicure ? Elle montre que, pour Nizan, à cette époque, il n’existait plus de conception cohérente pouvant dépasser les différences entre l’individuel et le politique. *Le Cheval de Troie* avait envisagé l’activité politique comme une possibilité pour résoudre la problématique individuelle, mais on a vu les limites de cette solution. Avec *La Conspiration*, Nizan séparera complètement la problématique individuelle de l’existence politique, à laquelle ont déjà accédé ceux qui sont dépourvus de problèmes. Car l’action reste négatrice : elle participe donc du monde négatif. Le Soi et le communisme deviennent deux modes d’être authentiques et ne sont plus des formes d’« agir ». Il existe une contradiction insurmontable entre cette conscience de soi solipsiste et renversée que constitue un corps réduit à ses sensations, comme Marx a défini l’épicurisme dans sa thèse de doctorat, et le communisme, qui signifie communauté.

VII

« La société était justement ce qui interdisait à la vie de se satisfaire. » Le premier acte est donc une séparation. « Un profond pessimisme social domine la pensée d’Epicure : toute vie sociale implique lutte, vie de la foule, malheur, menace (...). Le sage est retranché, solitaire. Cependant ce retranchement n’est pas une perte réelle, mais seulement une mutilation des apparences, une amputation de ce qui est dans l’homme comme un tissu cancéreux. Les imaginations vaines, les faux désirs sociaux, les ambitions, les combats élagués, reste un homme dont les bras atteignent les limites de son destin » (p. 24). La « sécurité vis-à-vis des hommes » par quoi commence la sagesse exige une mise à l’écart totale, qui n’est pas seulement pensée, mais vécue, qui va jusqu’au mouvement physique de la fuite » (p. 21). Nizan identifie donc la sécession épicurienne à son propre mouvement de fuite. Mais c’est la déclinaison qui permet à Epicure de s’écarter de la ligne droite. Nizan ne veut pas de ce qu’il appelle le « libre arbitre ». Reste donc à savoir ce qui rend la sécession possible : autrement dit, comment un bourgeois peut-il échapper au déterminisme social, faire sécession à l’égard de sa classe ?

La réponse marxienne à cette question est très précise ; « de nos jours », dit le Manifeste, « une partie de la bourgeoisie passe au prolétariat et, notamment, cette partie des idéologues bourgeois qui se sont hissés jusqu’à l’intelligence théorique de l’ensemble du mouve-

ment historique »¹². Et c'est le travail spécifique des idéologues de se hausser jusqu'à cette intelligence. Marx ne considère pas l'histoire comme une déchéance et l'œuvre de la bourgeoisie, qui a créé des merveilles, condition nécessaire de la libération, ne lui paraît pas totalement négative. De même, parce qu'il a reconnu l'importance de l'action, il ne méprise pas toute conscience ou intelligence théorique pour valoriser l'activisme pur : théorie et pratique sont unies dans et par la praxis sociale et historique. Marx n'oppose pas l'histoire à la nature, mais, pour Nizan, l'histoire c'est l'anti-physis, qu'il faut pouvoir quitter. Le prolétariat triomphant reliera la préhistoire, rurale et paysanne, à la post-histoire qui aura supprimé les erreurs de la déchéance historique et bourgeoise : la ville, les médiations, l'intelligence théorique et le voyeurisme intellectuel. A l'absence qui caractérise l'histoire, Nizan voudrait opposer la présence du corps, qu'il situe avant et après elle. La libération n'exige pas de prise de conscience, de justification ou de sortilège dialectique, elle se sent comme la chaleur du feu et la blancheur de la neige. Chez ceux, parmi les bourgeois, qui ne dépendent pas entièrement de l'histoire et dont le corps n'a pas été définitivement corrompu par elle, par la ville et la culture, la libération et la joie sont des besoins et des vertus du corps. Les autres sont « paralytiques », « noués », ils deviennent fascistes comme Lange, indicateurs comme Pluinage, ou bien sont obligés de se suicider comme le Juif Rosenthal, dans *La Conspiration*. Tandis que d'autres jeunes bourgeois, comme Bloyé dans *Le Cheval de Troie*, ou Lafargue — une autre représentation de Nizan lui-même — dans *La Conspiration*, peuvent faire sécession par rapport à la société bourgeoise, parce qu'ils ont des ancêtres paysans. Aussi il n'est possible de se libérer du déterminisme social que par un déterminisme plus originaire. Tout le reste est du négatif, non seulement la pensée, mais aussi l'action. On verra dans *La Conspiration* que ceux qui agissent sont des personnages problématiques et négatifs. Car l'action est, soit inauthentique et reste déterminée par le monde bourgeois, soit authentique et dans ce cas elle nie ce qui est pour aboutir à la mort. Or, le problème de Nizan, c'est aussi la réconciliation avec la vie, l'adhésion au monde — comme pour les communistes et Lafargue dans *La Conspiration*. Il est absolument impossible de venir à bout de cette opposition non dialectique entre le négatif et la positivité originelle. Marx, qui fait l'éloge de Feuerbach d'avoir opposé à la négation de la négation hégélienne une positivité fondée sur elle-même, rejette la conception feuerbachienne de la nature, et

12. Marx et Engels, *Le Manifeste du Parti communiste*, Editions Sociales, Paris, 1960, p. 24.

conçoit celle-ci comme historique : la praxis fait partie de la nature et c'est cette praxis qui lui ouvre accès. Mais Nizan n'a de choix qu'entre trois termes opposés : la suppression de la nature-mort par le travail, l'être-pour-la-mort tragique, ou bien la participation à la substance mythologique antérieure à la conscience et à l'histoire.

Cette dernière possibilité est à l'horizon de sa pensée et ne prend jamais la forme d'une plénitude utopique existante. Nizan s'opposerait avec justesse à une telle réduction de son œuvre : l'utopie paysanne n'est que l'un des arrière-mondes de son univers. Il rejette cette utopie avec la même véhémence que l'art pour l'art de Céline, *Mort à crédit* et l'argot stylisé des villes¹³. Chez Giono, écrit-il, « la révolte contre la réalité se traduit par la construction d'une utopie paysanne faussement philosophique, qui traduit simplement la volonté de refus total de toute civilisation moderne, y compris la civilisation paysanne comme elle est. (...). Le ressort réel de cette utopie paysanne a un nom très simple : c'est le racisme. Un certain dégoût parfaitement légitime et justifié de la civilisation urbaine telle que nous la vivons amène l'écrivain à justifier d'une manière théorique son amour de la campagne, sur quoi il fonde une utopie et le nerf de cette utopie est un culte racial de la nature »¹⁴. On peut dire que, chez Nizan, ce culte de la nature et du monde paysan n'est que l'un des éléments d'une utopie contradictoire. Mais si elle ne devient jamais le centre de l'univers, elle n'en existe pas moins comme telle. Non dialectique, la pensée de Nizan est obligée de passer constamment avec véhémence d'une position à la position contraire.

13. « Pour le cinquantenaire du symbolisme, *Mort à crédit*, par L.F. Céline », *Pour une nouvelle culture*, *op. cit.*, p. 205.

14. « Ambition du roman moderne », *Paul Nizan, intellectuel communiste*, *op. cit.*, pp. 101-102.

TENTATIVES DE REPLI APRÈS LE FRONT POPULAIRE

*Histoire de Thésée, les Acharniens
et autres textes (1935-1938)*

I

« Lorsque, dans l'acte structurant de la philosophie, même le destin tragique s'est dévoilé comme arbitraire empirique, brut et dénué de sens, que la passion du héros s'est révélée conduite terrestre et son accomplissement limitation du sujet contingent, la réponse tragique à la question de l'être n'apparaît plus comme une évidence immédiate, (...le Sage) ne se contente pas de démasquer le héros, mais il perce à jour le sombre péril qu'il a vaincu... » ¹ La tragédie devient comédie, avait dit Hegel, quand l'homme découvre qu'il est lui-même derrière le masque. Avant de parler avec ironie de la « tragédie » des jeunes gens dans *La Conspiration*, Nizan s'en prend à la forme absolue de l'héroïsme avant même l'épopée : l'héroïsme mythique. Le lieu de référence, c'est encore la Grèce : le thème du Minotaure est à la mode, dans la revue qui en porte le nom, chez Picasso, Masson, etc. D'autres, Gide par exemple, ont déjà raconté de nouveau l'histoire de Thésée. Nizan voudra la démystifier.

On imagine assez la dureté du langage naturaliste qui veut percer à jour la passion du héros. Le labyrinthe, où le héros va à la rencontre de son double, n'est plus qu'une construction abstraite, moderne, de marbre et de ciment, où les détails scatologiques du comportement du héros apparaissent encore plus et sont mieux exposés au sarcasme. La recherche de la gloire, le désir de la reconnaissance caractérisent *L'Histoire de Thésée* ². Il ne suffit pas d'accomplir l'acte héroïque et

1. Georges Lukács, *La Théorie du Roman*, op. cit., p. 27.

2. « Histoire de Thésée », *Paul Nizan, intellectuel communiste*, op. cit., pp. 169 à 174.

d'aller à la rencontre de la mort, il faut encore pouvoir en revenir. Ce n'est même que pour ce retour et pour la gloire qui l'attend que le héros a accepté le risque. Mais, après avoir tranché la tête du Minotaure, Thésée s'aperçoit soudain qu'Ariane a perdu le fil et qu'ils ne pourront peut-être plus ressortir du Labyrinthe. « Il se sentait volé, à cause de cette aventure sans retour, de sa gloire, de sa vie » (p. 172). Thésée est un faux héros, qui n'est pas fait pour « les grandes aventures (...) d'où l'on ne revient pas » (p. 172). Il ne peut pas faire tenir toute une vie dans quelques heures et vivre pleinement avec Ariane. Il n'a pas cherché l'aventure absolue, celle qui comporte la mort comme point de non-retour et il n'a pas agi non plus par amour et pour sauver sa communauté, il voulait la gloire mondaine pour mieux jouir de la vie... Il insulte donc Ariane et se met à gémir, car ce faux héros craint la mort. Mais Ariane entrevoit le jour et sauve Thésée. De grandes fêtes s'organisent en l'honneur du héros. Cependant, Thésée ne raconte rien, et le monde pense qu'il veut oublier l'horreur de son combat et de ses marches aveugles. En vérité, Thésée ne peut rien raconter. Il n'y a pas eu d'acte héroïque, ni d'accomplissement. Le monstre, que le monde imagine comme un géant, n'était, en fait, qu'un adolescent, qui aurait pu devenir pour Thésée un camarade. Il n'avait de monstrueux que sa tête de buffle et, au moment où Thésée le tua, il dormait. « ...Egée, son père, enseignait qu'un soldat ne court pas de risque inutile et tue quand il le peut l'ennemi endormi. La lame entraîna la main. Thésée prit l'élan, il visa le site du cœur, la lame s'enfonça et Thésée se coucha sur elle, pesa sur elle de tout son poids ; le sol seul arrêta la descente de l'épée. Le Minotaure, cloué, ne se débattit pas... » (p. 171). S'il n'y a pas de héros, il n'y a ni monstre, ni combat. Thésée a vaincu sans combattre, il a refusé l'amour d'Ariane et il a hurlé de terreur à la pensée de mourir dans le Labyrinthe et de ne pas pouvoir jouir de l'éclat d'une gloire usurpée. Il doit donc se taire en présence de celle qui fut le témoin de sa lâcheté. Mais Thésée, en bon individualiste, veut la gloire et il est prêt à tous les mensonges pour la forger. Il préfère donc sa légende à la communauté avec Ariane et ne peut se retenir devant la joie des Athéniens, venus le chercher. « Il a fallu longtemps me battre... Il regarda Ariane ; elle sourit, puis baissa les yeux, mais le sourire ne s'effaça pas. Thésée se tut. La dernière barque était pleine. Thésée et Ariane demeureraient seuls sur la rive. Le héros fit un pas, il leva la main et l'abattit sur le visage d'Ariane : elle tomba. Thésée sauta dans la barque : — Nagez, cria-t-il furieusement. Les rameurs débordèrent » (p. 174). Lorsque le soleil se lève tout à fait, Thésée n'entend plus Ariane qui l'appelle toujours du rivage.

Les autres et même l'action ne sont pour Thésée que des moyens

pour se fabriquer une histoire, « des souvenirs pour pouvoir les raconter le restant de sa vie », aurait écrit admirativement Nizan dans ses œuvres antérieures. Mais cette histoire n'est pas vécue, elle n'existera que dans l'imagination des autres. L'individu hanté par la mort cherchait, jusqu'ici, dans l'action, non seulement un accomplissement, mais aussi une signification pour sa mort. Comme ce n'est pas le but qui l'intéresse, car dans ce cas le but serait une valeur essentielle justifiant même la mort qui cesserait d'être un problème, la recherche de la mort significative se révèle comme la bonne volonté de mourir et comme sacrifice pour la reconnaissance. En l'absence même de la possibilité de mourir pour faire l'histoire, le suicide devient, dans *La Conspiration*, la seule aventure dont on ne revienne pas. Mais avant de mourir, le suicidé comprend que l'authenticité et l'inauthenticité de cette aventure même n'existent que par les autres. Or, pour l'auteur de *La Conspiration*, cette existence qu'il s'agissait, dès *Aden Arabie*, de libérer des vaines imaginations et des représentations sociales qui l'assaillent, ne doit pas être sacrifiée à une signification qui n'advient que par le regard des autres.

II

Avec l'adaptation d'Aristophane, le renversement de la tendance, l'adhésion à la positivité apparaissent encore de manière plus éclatante³. Comme auparavant, pour la défense du matérialisme ici également le choix du sujet dépend des motifs extérieurs. Dans ces années d'avant-guerre, il faut lutter pour la paix. L'actualité des *Acharniens* « n'est pas près de s'épuiser (...), les lecteurs de 1937 trouveront quelques-uns de leurs soucis dans des scènes dictées à Aristophane aux environs de 425 par les angoisses de la guerre du Péloponnèse », écrit Nizan dans son introduction (p. 8). Il se réfère une nouvelle fois à la Grèce. Après l'inefficace appel à Homère dans *Le Cheval de Troie*, la tentative vaine pour transformer la négativité de la vie par la lutte et dépasser l'éthique dans l'épopée, Nizan rebrousse chemin vers la comédie. Il rejettera toute transcendance pour faire l'apologie de la vie immédiate : la révolution n'a pas eu lieu, il faut accepter la paix.

Les Acharniens affirment l'immédiateté sensible de la vie contre l'héroïsme. La pièce exalte l'existence simple et joyeuse au nom d'un individualisme naturaliste, qui s'oppose à toutes les médiations, à

3. Paul Nizan, *Les Acharniens*, E.S.I., Paris, 1937.

toutes les volontés de faire l'histoire. Aristophane montre un homme, Dikéopolis, qui, pendant la guerre du Péloponnèse, conclut tout seul et pour son compte personnel une paix séparée avec les ennemis. La guerre avec Sparte dure depuis des années, les démagogues bernent le bon peuple à l'Assemblée en lui parlant de la guerre mais en réalité, ils passent leur temps à banqueter et s'enrichissent à ses dépens. Mais Dikéopolis n'est pas leur dupe ; après avoir conclu la paix, il boit et mange pour honorer ses divinités familiales et fait le commerce de produits naturels avec les citoyens des autres cités. Les Acharniens, vieux héros olympiques et vieux guerriers, veulent le lyncher, mais Dikéopolis oppose la ruse à leur violence. Survient Lamachos, héros de guerre tout empanaché ; Dikéopolis se moque de ses plumes et, dans la suite de la pièce, une sorte de duel s'établit entre le défenseur de la guerre et celui du plaisir... Le guerrier sera blessé par une hache tandis que Dikéopolis continuera joyeusement à faire la fête et gagnera un concours de boisson en l'honneur de Dionysos. Les Acharniens, qui aiment toujours les vainqueurs, portent Dikéopolis en triomphe et quittent la scène.

L'habituel schéma de sécession se retrouve jusque dans cette œuvre que Nizan a adaptée. La sécession, action individuelle, comporte un non qui est un oui, non à l'histoire, oui à l'homme naturel. Le ralliement des Acharniens, portant Dikéopolis en triomphe, ne constitue pas une communauté, l'hommage à Dionysos ne dépasse pas la fête champêtre et la beuverie. Ainsi la gaieté sensuelle et la bouffonnerie sont opposées à la grande politique des démagogues qui prétendent être en relation avec le Chah de Perse, à l'héroïsme des guerriers, qui croient que l'homme doit s'effectuer dans la Cité et dans l'histoire. La Cité ne constitue plus la condition essentielle pour être homme : l'action est sans portée et la violence folie. La nature est la seule réalité et toute question à propos d'une « surnature » relève de l'enfantillage et surtout de la duplicité : l'un des armuriers qui apparaissent dans la pièce s'appelle Socrate. A la négativité de l'action, à l'histoire et au discours, sont opposées la nature, où il ne se passe rien, et l'immédiateté de la présence et du plaisir. Dikéopolis retourne à la vie, qui serait restée sans problème, s'il n'y avait pas eu l'ambition et le mensonge : les démagogues et les guerriers ⁴.

4. Pour l'interprétation de l'idéologie d'Aristophane : Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes, A Sociology of old Attic Comedy*, Basil Blakwell, Oxford, 1951. Cet auteur voit dans les comédies d'Aristophane l'expression d'un idéal de vie rurale et apolitique, un individualisme qui oppose la *physis* au *demos* de la démocratie (pp. 358-359). On a suivi ici l'interprétation de François Châtelet, *La Naissance de l'Histoire*, la formation de la pensée historique en Grèce, Minuit, Coll. Argument, Paris, 1962, ch. VI, « Les sophistes et l'ancienne comédie, les formes de l'Anti-histoire ».

A une époque où le théâtre est devenu un divertissement, ou tout au plus la confession intime pour des solitaires des grandes villes, lorsque Artaud voulait détruire la représentation avec son théâtre de la cruauté et que Brecht cherchait un nouveau public pour intégrer le spectacle dans un mouvement de réflexion, Nizan, toujours sous l'effet du mythe de l'art classique, parle du grand art collectif grec, dans lequel « valeurs religieuses et valeurs civiques » étaient liées, où rien ne séparait l'auteur, l'acteur et le public. Il a gardé l'essentiel de la pièce et il a très bien défini, dans son introduction, les changements qu'il a fait subir au texte d'Aristophane pour l'adapter au goût du jour. « Il n'était pas question de donner une version intégrale de la pièce : elle est encombrée comme tous les ouvrages de la comédie ancienne, de jeux de mots presque tous scatologiques ou obscènes qui ne font pas rire les hommes modernes, sans doute plus difficiles à dérider que les Athéniens (...). Il fallait donc ne garder que l'essentiel qui est un réquisitoire violent contre la guerre, les hommes qui tirent profit d'elle et ceux qui s'y laissent duper et un mouvement presque continu de poésie consacrée à la nature, au travail rural et un érotisme sans détours. Le dessein général a pourtant été conservé, avec l'unique souci de le rendre plus rapide » (pp. 7-8). En voulant obtenir cette accélération, Nizan a élagué les paroles d'Aristophane, il a renforcé l'amertume de la pièce, son caractère satirique. L'amertume existe déjà dans l'original et Aristophane montre la disparition de toute transcendance en représentant Euripide en train d'écrire des vers « tragiques » les pieds en l'air. Mais l'amertume disparaît devant le ridicule d'un rival. De même, il y a cette satire, qui accentue et accuse crûment tous les traits dégradés d'une réalité devenue de part en part inessentielle, mais Aristophane dépasse ces limites dans la démesure verbale des jeux de mots et des calembours obscènes, il jouit d'une subjectivité triomphante et autosatisfaite. Son rire est régénérateur, il ne se moque pas seulement de l'adversaire, c'est un rire qui unit le rieur et son objet, il affirme le corps terrien et populaire. Or, Nizan ne s'est pas libéré entièrement de son sérieux tragique, de la recherche « de la mort fondée ». Le rire de Nizan, quoi qu'il en ait, est le rire grinçant et froid d'une réjouissance forcée. Son style, fait de courtes phrases coupantes, garde la dureté et la sécheresse acquises dans la polémique violente, dans le réquisitoire, comme il l'indique lui-même, et la critique. Sa pièce est beaucoup plus un réquisitoire qu'une fête. Le même langage, qui avait dénoncé, dans *Le Cheval de Troie*, le non-être de la vie pour montrer dans la mort héroïque l'unique chemin valable, tente ici de ridiculiser l'héroïsme et de glorifier la vie. Il est vrai que les guerres dont il s'agit dans les deux cas sont différentes et que l'idéal de la vie rurale, glorifiée ici, faisait

également partie de l'utopie inaccessible du *Cheval de Troie*. Mais c'est l'inaccessibilité même, le rideau de feu, qui valorisait, dans le précédent livre cet idéal devenu ici réalité présente. Malgré la tentative de passer du refus à l'adhésion, la négativité réapparaît encore dans l'obscénité et la ripaille de la vie paysanne, loin de la joyeuse bouffonnerie aristophanesque.

III

Le changement de la position de Nizan apparaît avec évidence si on compare *Les Chiens de garde* et *L'Ennemi public n° 1*⁵ : avec la même assurance, sinon du même ton, Nizan passe d'un refus extrême, de la dénonciation véhémement que l'on connaît, à la défense de la culture, de l'école laïque et de l'université, tenues auparavant pour les moyens les plus sûrs d'oppression. De chiens de garde, instituteurs et professeurs deviennent les alliés des paysans et des ouvriers, les hommes de la liberté. Nizan ne risque plus de passer sa vie dans l'enseignement. L'ultra-gauchisme a été renié par le parti. On cherche des alliances contre le fascisme. L'amalgame qui a permis à Hitler d'arriver au pouvoir est trop périlleux. Et puis les fascistes non plus ne veulent pas de la culture, c'est pourquoi on doit répondre « à la formule hitlérienne qui fit plus de scandale en Europe que son auteur n'eût sans doute souhaité : “sitôt que j'entends parler de culture, je saisis mon revolver”. C'est qu'il est impossible de parler aujourd'hui de culture sans dire d'abord qu'il est urgent de la défendre dans un monde où tout la menace et où la Révolution seule entreprend de la sauver »⁶.

Auparavant, c'était toute la dimension critique de la culture qui avait été évacuée, maintenant, selon la même attitude non dialectique, Nizan soutient la position contraire, et c'est le caractère affirmatif de la culture qui est oublié : « La culture a une fonction critique. Le savoir a une valeur critique. Culture et savoir diminuent en tout homme qui les possède la possibilité d'être dupe des mots, d'être crédule aux mensonges » (p. 107). « Nous sommes à un moment de l'histoire où la culture, le savoir ont plus que jamais une signification directement révolutionnaire » (p. 108). C'est l'époque où les intellectuels antifascistes se réunissent en congrès pour la défense de la culture, l'époque où Brecht parle des cinq difficultés pour écrire la

5. Paul Nizan, « L'Ennemi public n° 1 », *Regards*, mars-avril 1935, *Pour une nouvelle culture*, op. cit., pp. 107-137.

6. « Naissance d'une culture », *Pour une nouvelle culture*, op. cit., p. 253.

vérité. De plus, l'ancienne position de Nizan n'est pas tenable, parce qu'elle ne correspond pas à la réalité : ce n'est pas avec Proust et Racine qu'on corrompt le peuple, ces poisons seraient trop dangereux pour ceux qui voudraient les employer. On a trouvé la drogue qu'il faut, moins coûteuse et plus efficace : « le cinéma, la radio, le journal quotidien, le roman populaire, l'hebdomadaire illustré ou littéraire, le périodique policier ont pour fonction de répéter les mensonges avec assez d'insistance pour que leurs mots d'ordre s'imposent à la croyance publique. C'est le procédé des commerçants » (p. 108). Mais ce premier moyen ne suffit pas, dit Nizan : « Il y a des lecteurs qui savent faire la critique de ce qu'ils lisent parce qu'ils savent distinguer les mensonges quand ils les voient passer et ils ne sont pas aveuglés par leur répétition. Il faut donc faire intervenir le second moyen : la diminution de la résistance critique, du savoir » (*ibid.*). C'est pourquoi « la bourgeoisie a entrepris une vaste opération contre les hommes qui dans le pays, ont pour fonction de distribuer le savoir, de donner la culture, d'éveiller en chaque homme les capacités de critique et d'intelligence du monde comme il est. Ces hommes sont les professeurs et les instituteurs » (*ibid.*)⁷. Nizan avait identifié l'institution avec son fonctionnement et avec les hommes qui la font fonctionner ; maintenant, il projette sur l'institution le but qu'il reconnaît aux hommes : « L'Etat, la presse bourgeoise engagent une lutte générale contre l'Université, parce que dans l'ensemble cette Université, fidèle à sa mission, continue son effort d'éclaircissement des idées » (p. 109). On s'attaque aux enseignants parce qu'ils se sont engagés dans le cadre du combat anti-fasciste et travaillent pour l'avènement du Front populaire. Mais, selon Nizan, depuis longtemps déjà, les hommes qui sont chargés du fonctionnement de l'institution, au nom même de l'idéologie affirmée par cette institution, la démocratie, ont détourné l'école de l'objectif que sa création voulait réaliser : « La bourgeoisie des années 80-90 a créé un corps de maîtres sur qui elle comptait pour gagner les grandes masses. Très rapidement, le divorce est apparu. La bourgeoisie est restée sur ses

7. Dans son livre, *Le Pouvoir intellectuel en France*, Ramsay, 1979, R. Debray critique (pp. 71-72) Nizan pour avoir attaqué l'université au moment où le pouvoir universitaire était en déclin, que les moyens de communication de masse cherchaient à dominer, lorsque le fascisme menaçait. Tout ceci est vrai pour *Les Chiens de garde*, pour le Nizan ultra-gauchiste, non pas pour celui qui prendra la position contraire à partir de 1935. Mais ce sont les textes radicaux de Nizan, beaucoup plus percutants, qui ont valeur de manifeste. A l'époque où Debray se trouvait en prison, certains journaux avaient rapproché les deux normaliens, Nizan et Debray. Cette critique d'un ex-gauchiste à l'égard de Nizan est l'un des signes de cette réévaluation de la figure de Nizan qui est en train de s'opérer dix ans après 68.

positions. Les instituteurs sont allés plus loin et ont fait alliance avec les ouvriers et les paysans au nom même de la démocratie. L'école laïque, que la bourgeoisie avait conçue comme un instrument de son pouvoir, s'est retournée contre elle. Elle est donc désavouée par la bourgeoisie » (p. 118). Ainsi, sans perspective révolutionnaire, dans une crise à l'issue incertaine, devant la propagande fasciste, la domination grandissante des communications de masse, Paul Nizan, qui s'était révolté contre la culture, en redécouvre l'importance : « M. Paul Valéry, écrit-il dans un autre texte, qui est d'autre part un esprit profondément sceptique, comme on le voit assez par ses considérations sur la vertu ou l'esthétique, ne veut point douter au moins du prix que gardent encore le savoir, la culture, le courage de l'esprit. C'est assez, malgré tant de coquetteries, d'idées toutes faites qui paraissent de graves concessions dans l'œuvre d'un homme qui se veut constamment sur ses gardes, c'est assez pour que ces discours académiques me semblent des écrits salubres »⁸.

IV

Dans les articles de critique littéraire que Nizan écrit pour les publications du parti, à côté du ton supérieur du militant, de celui qui juge les écrivains et les livres pour les expliquer au peuple du point de vue du conseil d'administration du monde dont il participe, on perçoit de plus en plus la voix de l'écrivain, qui apparaît en tant que tel et se pose des questions. *Une littérature responsable* et *Ambition du roman moderne*⁹ s'interrogent sur la fonction de la lecture comme « apprentissage de la vie » (p. 104) et non plus de la vie et de la mort, comme dans *Le Cheval de Troie*, et sur la possibilité actuelle du « roman » : une littérature qui refuse l'évasion et s'affronte à la réalité, si désagréable qu'elle soit (p. 102), devient difficile à réaliser dans un temps de crise aux changements rapides : « Quand un écrivain a en face de lui une réalité assez stable pour lui fournir, pendant cinquante ans, des types sociaux (...), il se pose peu le problème de l'actuel ou de l'inactuel (...). Depuis la guerre (...), il est devenu extrêmement difficile de définir des types. Les types sociaux surgissent et meurent dans l'espace de quelques mois. On ne peut les saisir aisément, on ne peut plus faire d'un type social la dominante du roman comme on a

8. « Variété IV par Paul Valéry », *Pour une nouvelle culture*, op. cit., p. 303.

9. « Une littérature responsable », « Ambition du Roman moderne », *Paul Nizan, intellectuel communiste*, op. cit.

pu le faire encore au XIX^e siècle » (p. 109), comme Nizan l'a fait dans *Antoine Bloyé*. L'avant-guerre est devenu une période historique qui a peu de rapport avec la génération présente. Il faut être actuel : « Pour chaque écrivain l'actualité commence à un moment qui correspond au début de son expérience la plus intense » (*ibid.*). Que faire alors si l'on a la passion de l'actuel ? Il faut comme disait Dostoïevski, « deviner et... se tromper ». Mais on doit courir le risque maximum.

Le nom de Dostoïevski revient constamment pendant cette période et Nizan se référera à lui dans *La Conspiration*. Deux de ses meilleurs textes critiques lui sont consacrés, *Dostoïevski* tente de définir « la déchéance » comme le problème central du romancier russe, *Dostoïevski, l'Adolescent*, s'occupe du contenu, de la forme et de la technique¹⁰. Pourquoi Dostoïevski ? Cet écrivain, qu'on tient en Union Soviétique pour malsain et dangereux, que Gorki a appelé l'ennemi, n'est pas pour Nizan « un personnage dont il soit facile de se débarrasser à bon compte » (p. 142). Dostoïevski est le plus grand romancier du malheur et nous n'avons pas encore fait la révolution, son problème est le nôtre : « la déchéance ». Simplement Dostoïevski a posé le malheur et la déchéance comme l'essence de la condition humaine, il a choisi le Christ contre le Grand Inquisiteur, qui devient, pour Nizan, le fondateur d'« un certain humanisme socialiste » (p. 296 — sic !), puisqu'un autre Grand Inquisiteur a levé, contre les bavards, « le drapeau du pain terrestre » en Union soviétique¹¹. Pourtant, Dostoïevski est nécessaire, parce que le socialisme est loin du présent occidental. « La révolution, c'est une certaine négation profonde du malheur, une certaine négation profonde de la déchéance et de l'humiliation, parce que c'est l'idée que les racines du malheur, les causes de la déchéance sont dans l'histoire, dans le système social ». Cependant : « Il est clair que le caractère tragique de cette lutte ne peut pas être passé sous silence. La volonté de supprimer le malheur ne supprime pas la réalité présente de ce malheur » (p. 147).

Selon Nizan, « Dostoïevski ne décrit qu'une impasse et une prison », chez lui l'existence sans issue ne produit que la fureur. Le refus du monde s'exprime dans le scandale et la violence et ne sort jamais du cercle infernal du ressentiment : « Une commune fureur précipite les héros dostoïevskiens contre les murailles de la vie, contre un univers de résistance *inintelligible*, auquel ils n'ont à opposer que

10. « Dostoïevski » et « Dostoïevski, l'Adolescent », *Pour une nouvelle culture*, *op. cit.*

11. Marx disait que le prolétariat a besoin plus de sa dignité que du pain... On voit l'adhésion totale de Nizan au stalinisme et sa défense de l'Inquisition, dont il sera lui-même victime. A ce propos voir également le chapitre précédent, note 10.

la colère, la haine, l'envie et le ressentiment. L'élément essentiel de leur vie morale est très exactement leur volonté de défi, l'expression de cette volonté, le scandale ». Bien avant Camus, Nizan voit dans Kirilov le personnage le plus authentique des *Possédés*, celui qui dans le suicide veut s'égaliser à Dieu. C'est pourquoi Dostoïevski est obligé d'osciller entre le Christ et « la révolte pure », parce qu'il ignore le seul secret véritable. « L'homme meurt totalement et c'est cette mort totale qui lui permet d'exalter la vie. » Dostoïevski n'a pas voulu tirer la conclusion de ses propres intuitions et il a décrit dans *Les frères Karamazov* la mort du staretz Zosime dont le cadavre se décompose plus promptement que d'habitude pour remplir le couvent d'odeur de la mort ; Dostoïevski se détourne, dit Nizan, de cette mort charnelle pour faire appel au Christ, il choisit la voie mystique contre la vie ¹². La mort, l'odeur de cadavre, l'acceptation de la vie : ce sont ses propres problèmes que Nizan voit chez Dostoïevski. Auparavant, il disait : « la mort enlève jusqu'à la possibilité de vivre » ; il essaiera désormais de dire : « il faut vivre parce qu'il y a la mort ».

Nizan a lu Dostoïevski dans la perspective de Max Scheler et cite l'auteur de *L'Homme du ressentiment* dans *La Conspiration*. Pour Scheler, qui paraphrase Nietzsche, l'homme du ressentiment ne se libérera jamais, il est de part en part négatif et le restera : même la dialectique, et la volonté de transformer le non en oui, sont un produit typique et faux du ressentiment ¹³. Or, c'est au fond l'écueil principal de l'œuvre de Nizan : la « déchéance », « l'humiliation », dont il parle et qu'il veut transformer de problème existentiel en problème social, est le sentiment spécifique des classes moyennes en voie de déclassement. Tant qu'on se situe dans un dilemme entre le oui et le non, qu'on confond avec la dialectique — qui est toujours dialectique de contenu — il n'est pas de sortie. L'explication sociale du ressentiment ne permettra pas de s'en libérer, au contraire. C'est pourquoi l'impossibilité du passage entre le négatif et le positif entraîne l'auteur de *La Conspiration* à conférer dès maintenant la positivité absolue aux communistes, qui n'auront pas besoin de la négativité pour atteindre cette positivité dans l'avenir. C'est qu'en définitive, chez Nizan, la question de la mort commande tous les

12. Dans le cadavre de Zosime, c'est bien la transcendance qui se décompose : Nizan a oublié « le baiser à la terre » d'Aliocha Karamazov. La « mystique » de Dostoïevski n'est pas contre la vie, il annonce la sortie de « l'état de parfaite culpabilité », le début d'une ère nouvelle qui se définit pour la première fois loin de toute opposition contre ce qui existe, comme « pure et simple vision de la réalité », Georges Lukács, *La Théorie du roman*, op. cit., p. 155.

13. Max Scheler, *L'Homme du ressentiment*, Gallimard, 1958, p. 46.

rapports entre le non et le oui. Le ressentiment, l'esprit de vengeance que Nizan avait prêtés aux communistes, avec « la bonne volonté de périr », dans *Le Cheval de Troie*, en identifiant vie et condition de vie, va être interprété maintenant comme ressentiment contre la vie. Ressentiment qu'il n'est pas possible de guérir par l'action politique. Ainsi, toute la description schelerienne de l'homme du ressentiment va se retrouver de manière condensée dans le récit autobiographique du personnage le plus dostoïevskien, le plus négatif de *La Conspiration* : Serge Pluvinage qui voudra devenir communiste et finira indicateur de police. Entre le oui et le non se déploie, dans *La Conspiration*, le monde des apparences bourgeoises et ce que des jeunes gens lui opposent, en se référant à *L'Adolescent* de Dostoïevski et à son Idée : ce monde des apparences et l'Idée forment ensemble entre les deux extrêmes de l'adhésion et du refus l'univers proprement romanesque. Avec *L'Adolescent*, Nizan se réfère à un modèle : c'est toute la composition de son livre qui est basée sur l'idée du « modèle-efficace comme médiateur entre l'individu et les valeurs » qu'il a repris de Scheler ¹⁴.

Nizan rencontre Dostoïevski au niveau de son problème : le ressentiment et l'adhésion à la vie, qui ne font effectivement qu'explicitier l'une des structures essentielles de la forme romanesque : l'impossibilité de refuser totalement un monde de parfaite culpabilité ou d'y adhérer totalement. Mais Nizan voit également en Dostoïevski celui qui a résolu les questions formelles du roman, après la destruction des modèles classiques et des types sociaux, dans une époque de crise et de transformation intense. Ainsi il ne définit pas seulement les conditions de possibilité technique de l'œuvre de Dostoïevski et de certains romans modernes, mais aussi celles de son meilleur roman, *La Conspiration* : « Ce problème littéraire posé par *L'Adolescent* a une remarquable actualité, puisqu'il est le problème même qu'une littérature révolutionnaire doit résoudre. Il s'agit pour Dostoïevski de décrire les types d'une époque de trouble, les hommes qu'il appelle "les membres d'une famille de hasard" et ce sont des hommes dont les modèles commencent seulement à apparaître, qui ne se sont pas cristallisés, qui ne prêtent pas à un traitement littéraire capable de produire "le bel ordre et la belle impression qui sont si nécessaires dans un roman pour donner au lecteur le sentiment de l'exquis". Et en face de cette tâche qui consiste à saisir le présent,

14. On sait que cette même structure du modèle-efficace, que Scheler avait développée dans *Le Formalisme en éthique*, Gallimard, Paris, 1955, pp. 577-590, a servi à René Girard pour l'élaboration du concept de médiateur comme structure fondamentale du roman dans *Mensonge romantique et vérité romanesque*.

Dostoïevski écrit : “Ces types-là, en tout cas, sont encore de la vie courante et, par conséquent, ne peuvent pas être systématiquement achevés. De graves erreurs sont possibles, des exagérations, des oublis. En tout cas, on serait obligé de tout deviner. Que doit faire, malgré tout, l'écrivain qui ne veut pas se borner au genre historique, qui est possédé du désir de l'actuel ? Deviner et... se tromper”... ».

« Dostoïevski ajoute qu'on ne peut guère écrire alors que des mémoires, documents pour l'avenir. C'est peut-être notre sort actuel. (...). Les personnages de Dostoïevski sont bien moins des images du réel que des incarnations de *problèmes*. C'est que, dans un monde en transformation, les problèmes apparaissent plus rapidement que les types sociaux achevés. Il est tout à fait spécifique que chez les romanciers les plus importants d'aujourd'hui, les personnages soient justement bien moins des images de types réels que des incarnations de problèmes : c'est le cas des personnages de Kafka en Allemagne, de Faulkner aux Etats-Unis et en France de Malraux » (pp. 143-144). « La grande méthode dostoïevskienne d'approche de la réalité est à l'œuvre dans *L'Adolescent*. Chaque personnage se découvre par éclairs successifs, à travers une série de contradictions et d'écrans. Les événements, on sent bien qu'ils ne sont que les chances que Dostoïevski offre à ses personnages de se dévoiler. Pas de romancier qui “fabrique” davantage ses événements : les faits sont comme des pièges, ou des tentations, proposés au héros » (p. 146). Ainsi, à travers Dostoïevski, Nizan explicite les problèmes rencontrés dans *La Conspiration*.

SOUVENIRS DE JEUNESSE, DÉSILLUSION
 ET RITE DE PASSAGE :
 UN ROMAN D'ÉDUCATION

La Conspiration (1938)

I

« En somme, dit Rosenthal, cette revue pourrait s'appeler La Guerre Civile... — Pourquoi non ? dit Laforgue. Ce n'est pas un mauvais titre, et il dit bien ce que nous voulons dire. Tu es sûr qu'il n'est pas pris ? — La guerre civile est une idée qui doit être dans le domaine public, dit Rosenthal. Ça ne se dépose pas » (p. 9) ¹.

Appelée dans *Aden Arabie*, commencée dans *Le Cheval de Troie*, la guerre civile est devenue une idée tombée dans le domaine public, un titre de revue pour des jeunes gens qui « n'étaient pas pressés par la nécessité déprimante de gagner leur pain sur-le-champ (et) se disaient qu'il fallait changer le monde. Ils ne savaient pas comme c'est lourd et mou, le monde, comme il ressemble peu à un mur qu'on flanque par terre pour en monter un autre beaucoup plus beau, mais plutôt à un amas sans queue ni tête, de gélatine, à une espèce de grande méduse avec des organes bien cachés » (p. 23). « Ils ignoraient tout de la vie que mènent les hommes entre leur travail et leur femme, leurs patrons et leurs enfants, leurs petites manies et leurs grands malheurs », ils tenaient la volonté de subversion pour une noblesse et « au fond de leur politique », il n'y avait que « des métaphores et des cris » (p. 24). Au milieu des années vingt, tous les groupes contestataires qui avaient signé ensemble des manifestes politiques avaient projeté de publier une revue appelée « La Guerre Civile ». Ce n'est pas de tous ces « révolutionnaires sans révolution » qu'il s'agit dans *La Conspiration*,

1. Paul Nizan, *La Conspiration*, Gallimard, Paris, 1938.

mais de jeunes étudiants en philosophie, du groupe qui en porta le nom. Et même ce groupe a été transformé par la problématique de Nizan, qui vise un ensemble de croyances et de conduites spécifiques à la jeunesse telle qu'il l'avait vécue et exprimée dans ses premiers écrits. Regard ironique, rétrospectif, retour à la jeunesse, c'est la caractéristique du roman.

Bernard Rosenthal, Serge Pluvinage, Philippe Laforgue, André Simon, Bloyé et Jurien sont des fils de bourgeois qui ne doutent plus « du dépérissement et de la condamnation » de leur classe et ne veulent pas couler avec le navire que les ouvriers font couler. Ils cherchent, pour la plupart, à se couper de leur passé et de leur famille. Leurs chemins se rencontrent au début, mais ne se confondent pas. Le groupe qu'ils forment est le pâle reflet d'une « camaraderie virile », dit Nizan, un moyen de défense peu efficace, incapable de protéger ces adolescents s'avançant vers la mort ou la solitude. Bernard Rosenthal, qui se suicide, et Serge Pluvinage, qui devient indicateur, veulent par un acte irréversible trancher irrémédiablement leur lien avec le passé. Ils sont pris aux pièges de leurs actes et c'est leur passé qui paraîtra irréversible. Seul Philippe Laforgue, passif et ironique à l'égard des actes qui n'en sont pas, renaît à la fin du livre à une existence véritable. Mais Rosenthal et Pluvinage, l'un malgré sa « conspiration » et l'autre à cause de son espionnage succomberont à « la conspiration des pouvoirs et des familles » (p. 54), qui cherchent à les intégrer. A travers Rosenthal et Pluvinage, c'est l'activité politique, en tant que négation et en tant que moyen de libération personnelle, qui se trouve être objet de critique. L'activité politique authentique, celle des communistes, est toujours déjà affirmation et exclut l'existence problématique. Les communistes forment dès à présent une communauté humaine. Ce sont moins les destructeurs d'un monde haïssable que « les constructeurs bien portants » de rapports nouveaux. Ils ne connaissent pas le ressentiment et aucun élément négatif n'entre dans leur structure, qui est de part en part positivité, adhésion, affirmation et joie. A l'autre extrémité de l'univers de *La Conspiration* se trouvent les serviteurs de la bourgeoisie, représentés par les policiers. Ceux-ci sont essentiellement négatifs. Proches de la mort et pleins de haine et de ressentiment, ils conspirent contre l'histoire et ignorent la joie. Comme les communistes, dont ils sont le contraire absolu, les policiers restent une force clandestine. Dans cet univers, les communistes et la police ne s'affrontent plus sur la place publique. Le monde ne se réduit pas immédiatement à leur opposition et, entre ces deux extrêmes, s'échelonne une série de médiations qui ne peuvent rester ignorées. *La Conspiration* se différencie, par sa richesse et sa complexité, des autres écrits de Nizan, qui se voulaient clairs comme

les fonds de tableaux du Moyen Age avec l'opposition de l'enfer et du ciel. Entre les deux extrêmes qui, en se niant mutuellement, se déterminaient et étaient, par le fait de cette négation, compénétrés tous deux de négativité, apparaît ici la terre, royaume des mélanges : elle rend à chacun des extrêmes son univocité. Au centre, le monde de la bourgeoisie, celui de la parade, des apparences et des rites. Mais l'apparence ne signifie plus non-être et l'inauthenticité n'est pas l'autre nom de la mort. La bourgeoisie paye suffisamment d'impôts, dit Nizan, pour que ces serviteurs la protègent contre celle-là. Ce sont les serviteurs qui vivent dans la proximité de la mort. La relativité et le partage, le oui et le non caractérisent le monde de la bourgeoisie, celui du roman.

II

Ciel et enfer, rencontre « cosmique » : la Scène Capitale polarisait l'univers du *Cheval de Troie*, et donnait à chaque fait sa signification. Mais il n'y a jamais eu de problème de forme que comme problème de contenu et inversement. La Scène Capitale avait sa justification : la mort significative, certes, mais aussi rencontre de l'individu et de la communauté. Dans la mort, l'individu se sacrifiait à la communauté, mais celle-ci reconnaissait le sacrifice et reconnaissait l'individu comme tel. C'est cette pénétration de la signification dans la réalité qui produisait la suprématie de la cohérence sur la richesse. La présence de l'idée avait un effet destructeur et dévastateur dans le monde concret. *La Conspiration* donne l'impression d'une grande richesse concrète et incohérente. Mais l'impossibilité de supprimer les médiations et le monde de la duplicité, pour atteindre une totalité immédiatement transparente, est non seulement la problématique centrale du livre, mais aussi le fondement historico-philosophique de la forme dont il participe : le roman ².

Même dans ses formes classiques, le roman a toujours paru moins artistique, moins formel que les autres genres littéraires ; sa construction, hybride, semblait n'être qu'un produit accessoire de la description de la vie. Le roman est la forme littéraire d'une époque morcelée, celle de l'empirisme et du rationalisme, de ce qui n'a transcendantalement ni feu ni lieu. La composition romanesque est une fusion paradoxale d'éléments hétérogènes et discontinus. C'est que, dans ses parties comme dans son ensemble, le monde extérieur,

2. Georges Lukács, *La Théorie du roman*, op. cit.

dit Lukács, échappe désormais aux formes d'une création sensible immédiate. Il ne prend vie que s'il peut être rapporté, soit à l'expérience intérieure que vivent les hommes égarés en lui, soit au regard contemplatif et créateur de l'écrivain dans sa subjectivité représentative, que s'il devient par conséquent ou bien l'objet d'un état d'âme, ou bien l'objet d'une réflexion ³. Dans l'intérêt même de la forme épique, « la totalité extensive de la vie », le roman doit unir en lui tous les genres et faire place dans son édifice aussi bien au pur lyrisme qu'à la pensée pure. L'hétérogénéité n'apparaît pas seulement dans les tons, dans la description lyrique et dans la réflexion, mais aussi dans les motifs, puisque le roman décrit des niveaux différents de réalité — les beaux quartiers et le faubourg, l'Ecole Normale et la préfecture — et dans le matériau. On trouvera dans *La Conspiration* à côté des descriptions, des événements, des dialogues, aussi bien des extraits de lettres, un journal intime qu'un récit autobiographique. C'est l'incapacité des idées à pénétrer à l'intérieur de la réalité qui fait de celle-ci un discontinu hétérogène. Puisque le monde extérieur a perdu tout contact avec les idées, celles-ci deviennent en l'homme des faits psychiques, des idéaux : Bernard se référera à l'*Idée* qu'il faut avoir et à laquelle il faut croire ; et son histoire sera celle du divorce entre l'être de la réalité et le devoir-être de l'Idéal : la structuration réflexive du destin qui, dans la vie, échoit à l'idéal, le caractère de simple fait de cette relation, et le jugement de valeur porté sur sa réalité. C'est à l'éthique de la subjectivité créatrice qu'incombe de poser la relation et d'en dévoiler les termes : dans *La Conspiration*, comme dans tout roman, c'est l'écrivain qui porte toute la charge de la construction de l'œuvre.

Ainsi, il est à craindre, dit Lukács, que la construction ne soit purement arbitraire, qu'au lieu d'une totalité présente, ce ne soit qu'un aspect subjectif de cette réalité qui reçoive forme. L'écueil est évité par l'auto-ironie de l'écrivain et la mise en relief d'une subjectivité avouée : c'est à travers l'écrivain Régnier, mais aussi avec l'auto-ironie que *La Conspiration* maintient son caractère problématique. L'éthique de l'activité formatrice de l'œuvre est déterminée par le contenu : la coupure entre l'intériorité et l'aventure, l'écriture comme recherche de sens dans un monde qui en est dépourvu. « Le roman est la forme de la virilité mûrie ; son auteur ne peut plus croire, avec la jeune foi rayonnante qui est celle de toute poésie, que destin et sentiment sont deux noms pour une même chose, un seul et même concept ; à mesure que s'enracine en lui, de façon plus douloureuse et

3. *Ibid.*, p. 74.

plus profonde, la nécessité d'opposer à la vie, à titre d'exigence, cette profession de foi essentielle à toute création littéraire, il lui faut apprendre, de la façon la plus douloureuse et la plus profonde, à saisir que c'est là une pure exigence et non une réalité effective. Et ce discernement qui est ironie se retourne aussi bien contre ses héros qui, avec la jeunesse qu'exige toute poésie, échouent à faire passer cette croyance sur le plan de la réalité, que contre sa propre sagesse, forcée de regarder en face la vanité d'un tel combat et la victoire finale du réel. » ⁴ La mélancolie de l'âge adulte, formatrice de roman, ajoute Lukács, « vient de ce qu'il tient à cette déchirante expérience vécue par laquelle il voit disparaître ou décroître sa juvénile confiance en la voie intérieure de sa vocation... » ⁵.

« Tout menace de ruine un jeune homme », écrivait Nizan dans *Aden Arabie* ; dans *Les Chiens de garde* il s'en prenait à tous ceux qui enseignent la patience : « Il ne fallait pas céder à l'impatience de la jeunesse, il fallait chercher mieux et plus longtemps, aussi longtemps qu'il était nécessaire pour oublier le monde contre lequel nous nous étions trop vite révoltés. » ⁶ Mais, non seulement Nizan ne se résigne pas, contre l'espoir fou de la jeunesse, à reconnaître la toute-puissance de ce qui est : cela, aucun romancier ne le fait, bien qu'il raconte l'histoire d'une désillusion. Non seulement, le « fou » Bernard et le « criminel » Pluinage qui, dans leur recherche, manifestent l'exigence d'une autre chose valent mieux que le monde qui triomphe d'eux, mais le monde même a cessé d'être univoque : il est composé de trois univers distincts et des médiations qui les relient, le non-être-de-la-police, l'apparence-de-la-bourgeoisie, et l'être-des-communistes. La coexistence de ces trois mondes et leur hiérarchie entraînent des conséquences non seulement quant à la structure du roman, mais aussi du point de vue de la construction formelle : déjà par la présence, non pas d'un seul, mais de plusieurs individus problématiques.

Le roman est la forme spécifique de « l'ère de la parfaite culpabilité », disait Lukács, celle de la dualité entre l'idée et le monde, mais une dualité qui ne va pas jusqu'à la rupture et l'opposition complète. Le roman est la principale forme littéraire d'un monde dans lequel l'homme n'est ni chez soi, ni tout à fait étranger : il ne peut que refuser ce qui est, et il est coupable de ne pas pouvoir acquiescer à ce qui est. Le roman est une forme qui exige à la fois le refus et l'adhésion. Refus, parce que le héros n'accepte pas les limitations du

4. *Ibid.*, p. 81.

5. *Ibid.*, p. 82.

6. *Les Chiens de garde*, *op. cit.* p. 73.

monde social et adhésion parce qu'il recherche dans ce même monde un accomplissement authentique. Adhésion au monde également de la part du romancier qui connaît le caractère subjectif et limité de la recherche du héros vouée nécessairement à l'échec, et refus du monde de sa part, dans la mesure où, à l'intérieur du monde social, le romancier ne reconnaît de l'authenticité qu'à cette même recherche illusoire, qui personnifie dans le monde du roman sa propre recherche d'écrivain problématique. C'est à travers une double négation que l'absence devient dans le roman manifestation de l'être. C'est pourquoi Lukács voyait des tentatives de dépassement du négatif et du polémique dans une littérature qui cherchait à créer une autre forme que le roman : une libération à l'égard du polémique et de la culpabilité chez Dostoïevski par la reconnaissance de ce qui est, mais là ce qui est a cessé d'être le monde de conventions bourgeoises face à une subjectivité ; le monde est constitué, dans sa substance, par les relations entre diverses subjectivités qui sont reconnues en tant que telles ⁷. Partant de *La Théorie du roman*, Bakhtine a retrouvé les intuitions de Lukács et les a conduites à leur conséquence. Ce qu'il appelle le « roman polyphonique » ⁸ est une structure formelle plurivocale dans laquelle chaque personnage est un problème, une conscience indépendante distincte, ce que Nizan avait entrevu également dans ses textes critiques contemporains de *La Conspiration*. C'est la forme des relations « idéologiques » du personnage avec le monde qui constitue le principe purement artistique, et détermine sa place dans le milieu environnant. Pour Dostoïevski, le monde est profondément individualisé, et il perçoit et représente toute idée, comme le point de vue d'un individu donné, ce qui requiert des styles et des accents multiples, la coexistence et l'interaction, la juxtaposition et la simultanéité.

L'unité d'*Antoine Bloyé* était créée par la biographie, celle du *Cheval de Troie* par l'événement. *La Conspiration* est une forme éclatée où la médiation implicite entre différentes scènes particulières

7. « C'est la sphère d'une réalité d'ordre purement psychique dans laquelle l'homme apparaît en tant qu'homme et non comme être social, ni davantage comme pure intériorité, par là même abstraite, isolée et incomparable, dans laquelle, s'il arrive un jour qu'elle soit présente comme une chose naïvement vécue et spontanée, comme la seule réalité véritablement effective, une nouvelle et parfaite totalité pourra se construire, faite de toutes les substances et relations qui sont possibles en elle et, n'usant de notre réalité qu'à titre d'arrière-plan, la laissera tout aussi loin derrière elle que notre monde dualiste, social et "intérieur" a laissé celui de la nature derrière lui », *La Théorie du roman*, op. cit., p. 154. Lukács a développé cette conception dans ses notes sur Dostoïevski — écrites pendant la Première Guerre mondiale.

8. Bakhtine, Mikhaïl, *La Poétique de Dostoïevski*, Le Seuil, Paris, 1970.

remplace la fable homogène, le récit englobant. La coexistence, la simultanéité, la juxtaposition ne se produisent pas seulement dans la construction, mais entre les systèmes de valeurs qui régissent l'univers du livre. La hiérarchie existe certes entre les différents modes de l'être, mais elle ne domine pas entièrement le livre. Nizan, dans les limites de *La Conspiration* du moins, sinon au niveau de la trilogie projetée, a renoncé à réunir l'individu et le communisme et on voit mal comment le solipsisme sur lequel se termine le livre aurait pu se métamorphoser en communauté. C'est peut-être cette juxtaposition de deux formes d'existence authentiques sans rapport entre elles, mais contradictoires, qui maintient une fois de plus *La Conspiration* dans la sphère du roman, malgré la présence de valeurs positives et explicites, qui tendent à dépasser cette forme, et qui en dépendent, parce qu'elles ne reçoivent leur contenu que par leur polémique implicite contre le reste.

III

La Conspiration oscille entre une tentative de dépassement « social » du roman et un roman d'éducation : le livre devait se terminer par la réconciliation avec la vie et avec la sphère sociale. Le chemin aurait dû conduire à la découverte dans la structure sociale des liens et des accomplissements pour la partie la plus intense de l'âme⁹. Mais « une totalité d'hommes et d'événements n'est possible que sur le terrain de la culture, quelque position qu'on puisse prendre à l'égard de celle-ci »¹⁰. En refusant celle-ci, Nizan ne peut atteindre la réconciliation à partir de la polémique : non pas un dépassement de l'histoire de la bourgeoisie — que son temps comme le nôtre ne permet que dans l'imaginaire — mais un être premier quasi naturel à côté : le corps propre, et la « communion » communiste, sans qu'on entrevoie d'ailleurs la possibilité de passage de l'un à l'autre. Avec les communistes, « le refus utopique du monde de la convention (bourgeoise) s'objective en une réalité également existante et ce refus polémique obtient ainsi la forme d'une structuration »¹¹. C'est quelque chose d'existant qui est ainsi substantialisé, mais — c'est le paradoxe de cette tentative — cette substance originelle n'a qu'un être polémique et « répugne à devenir mouvement et action »¹². Ainsi, les

9. Lukács, *La Théorie du roman*, op. cit., p. 132.

10. *Ibid.*, p. 148.

11. *Ibid.*, p. 146.

12. *Ibid.*, p. 148.

communistes apparaissent très peu dans le livre. Ils sont presque toujours vus par les autres, sans occuper par eux-mêmes le devant de la scène. Les valeurs qu'ils incarnent sont donc nommées par eux-mêmes ou bien leur sont attribuées par les autres et ne se présentent pas comme des réalisations effectives dans l'univers décrit. Ils veulent être et faire, ils réalisent, ils affirment, ils sont joyeux, ils sont humains. Mais ce sont les limites des autres qui donnent un peu de sens à ces mots vagues. Les autres vivent dans le non-être ou dans l'apparence ; la négativité et la lutte pour la reconnaissance caractérisent leurs mondes. Mais les communistes, qui réalisent toujours déjà la positivité, sont des constructeurs « bien portants » dépourvus de ces caractéristiques négatives.

La première apparition des communistes dans *La Conspiration* correspond au premier souvenir politique du groupe des jeunes étudiants. Nizan a choisi de décrire, parmi les événements politiques des années vingt, le transfert des cendres de Jean Jaurès au Panthéon et ses funérailles officielles en 1924. Peut-être Nizan a-t-il voulu rester fidèle à un important événement vécu par la jeunesse de l'époque. Il aurait pu aussi bien choisir une autre manifestation politique et l'époque n'en manquait pas. Mais l'enterrement d'un homme politique *tué* convenait mieux à sa propre problématique. Il lui fallait encore, même si cela ne tient qu'une place épisodique dans *La Conspiration*, l'homme tué pour des valeurs et triomphant dans sa mort de la mort même. On se souvient de la mort de Paul dans *Le Cheval de Troie*, de la reconnaissance de son corps par ses camarades, de l'odeur de la mort et de l'atmosphère sinistre de la morgue. Ici, rien de tel : « — Les voilà ! Le boulevard s'emplit : c'étaient les ouvriers de banlieue, la masse des quartiers denses de l'Est et du Nord de la ville ; ils tenaient la chaussée d'un bord à l'autre bord, le fleuve finalement s'était mis à couler. (...) Ils chantaient l'Internationale (...) peut-être étaient-ce des mots d'ordre légèrement utopiques, mais il n'y avait pas un doute à avoir sur la jeune vérité de ces cris de ralliement (...). On ne pouvait penser qu'à des puissances drues, à la sève, à un fleuve, au cours du sang. Le boulevard méritait soudain son nom d'artère... » (p. 42). Les ouvriers des faubourgs qui restaient loin dans *Aden Arabie*, ont fini par entrer dans l'univers de l'œuvre. Et non seulement des ouvriers — ou d'anciens anarchistes, comme dans *Le Cheval de Troie* — mais des communistes selon l'idéologie du parti. La mort n'a pas d'importance pour eux et, à la différence des communistes du *Cheval de Troie*, ceux de *La Conspiration* ne sont pas unis seulement dans l'action : ils ignorent le ressentiment et l'esprit de vengeance. Pluvinage, qui avait adhéré au parti avant de trahir, écrit dans sa confession : « Cette espèce d'amitié politique couvrait tout,

mais dans le seul présent de chacun de nous, elle ne concernait pas seulement l'action, l'usine, la guerre et la paix, mais les ennuis, l'angoisse, toutes nos vies. Mes camarades étaient gais, ils savaient rire, ils étaient beaucoup plus humains que vous-mêmes qui aviez sans cesse à la bouche les mots d'Homme et d'Humanisme. Ils manquaient complètement de ressentiment, de haine, ils étaient des constructeurs bien portants. Le sens de la vie éclatait sous la maladresse de leurs mots » (pp. 230-231). Il ajoute qu'il s'agissait d'un lien extrêmement fort : « quelque chose comme une complicité charnelle, une conscience presque biologique d'espèce... ». Les communistes sont la vie et n'ont plus besoin de risquer la mort : il ne leur faut plus le sang du sacrifice. Cette seule phrase suffit pour marquer la différence avec *Le Cheval de Troie* : « ... Les fidélités de parti sont plus puissantes que les fidélités de la mort et du sang » (p. 171).

IV

Les fidélités de la mort et du sang existent encore dans *La Conspiration*. Mais elles régissent les rapports d'un communiste, Carré, avec l'écrivain Régnier : ce sont des hommes qui ont fait la guerre et ont participé aux mêmes combats. Il existe entre eux une « camaraderie virile ». En juillet 1930, le P.C. subit des répressions et, en août, ses dirigeants, inculpés d'espionnage et de complot sont arrêtés. Carré, membre du Comité Central, doit travailler dans la région parisienne et vient habiter chez Régnier. Carré est le seul communiste qui apparaisse comme personne singulière dans *La Conspiration*. Il est le personnage le plus authentique du « roman » ; chez lui, la conscience de soi et l'action ne s'opposent pas. Son activité de militant lui suffit. Il définit le communisme par l'adhésion et l'affirmation : « Invincibles libéraux (...) Vous êtes perdus d'orgueil, vous voulez avoir le droit d'être libres contre vous, contre vos amours mêmes. Chaque adhésion vous paraît une limitation. (...) Quand cessera-t-on de vivre avec l'idée qu'il n'y a de grandeur que dans le refus, que la négation seule ne déshonore pas ? La grandeur n'est pour moi que dans l'affirmation... Il est vrai que tel jour, telle nuit, j'ai pu me dire : le parti a tort, son appréciation n'est pas juste. Je l'ai dit tout haut. On m'a répondu que j'avais tort et j'avais peut-être raison. Allais-je me dresser au nom de la liberté de la critique contre moi-même ? La fidélité m'a toujours paru d'une importance plus pressante que le triomphe, au prix même d'une rupture, d'une de mes inflexions politiques du jour (...) ». « Ce n'est pas de petites vérités au

jour le jour que nous vivons, mais d'un rapport total avec d'autres hommes » (p. 173).

Or l'écrivain Régnier est un intellectuel, un esprit critique et rien ne le trouble plus profondément que cette coïncidence « d'une politique et d'un destin ». Carré et son exigence d'adhésion se trouvent à l'horizon de Régnier qui écrit dans son journal intime : « J'imagine une époque où la grandeur sera moins dans le refus que dans l'adhésion, où il y aura quelque gloire à se sentir conforme » (p. 103). Carré semble réaliser ce que Régnier ne peut qu'imaginer. En effet, pour Régnier, l'adhésion nécessite une condition qui ne préoccupe pas Carré. « La conformité à la vie ne cesserait d'être inintelligible et ignoble que si le temps pouvait se renverser, si on pouvait changer de *sens*. Il n'y a aucun sens dont on puisse changer, il y a un seul sens, nécessaire, *sens unique* et *non-sens* » (p. 103). « On a toujours voulu dans un absurde esprit de calembour sur le *sens* substituer une *signification* à une *direction*. Mais l'existence n'est en relation avec rien. Toute l'intelligence échoue à découvrir un rapport de signification dans la direction unique de la vie vers la mort » (p. 104). L'esprit ne nie toujours qu'au nom de l'espérance. On se conformera lorsqu'on n'espérera plus, pense Régnier. En fait, Carré a passé le meilleur de sa vie lorsqu'il militait en province (p. 173) : cette bonne période se situe dans son passé et non parmi les possibles. Si l'utopie est devenue monde, l'espoir n'a plus de raison d'être : parce qu'ils *sont* dès à présent, les communistes ne se préoccupent pas de sens. Mais Régnier est orgueilleux, en tant que subjectivité, il est nihiliste et veut une justification. Il donne à l'être-pour-la-mort et à l'absurdité un sens extrême. « Ce qui m'ennuie, ce n'est pas seulement de devoir mourir, mais l'idée qu'il n'y aura un jour *absolument* plus d'hommes. Faut-il donc n'avancer si loin dans l'histoire que pour mieux sauter dans l'anéantissement ? » (p. 102). Ces questions tiennent une plus grande place dans le livre que les affirmations de Carré et elles les rendent problématiques. C'est que, en apparence simple figurant de l'histoire racontée, Régnier est l'un des personnages les plus importants dans la structure de *La Conspiration*.

Il existe une identité profonde entre l'écrivain et les héros problématiques de son œuvre : le sujet normatif créateur du roman est un et multiple. Ainsi seulement la limite de sa propre subjectivité d'individu empirique est reconnue et dépassée. Paul Nizan n'a pas encore renoncé à ses espoirs de réalisation et ne tient pas l'activité de l'écrivain pour l'unique possibilité d'accomplissement. Avec des généralités imprécises et abstraites, il a essayé de dépasser le roman. Mais par là même, c'est la problématique fondamentale qui, en tant que réflexion abstraite et questionnement, a fait irruption dans *La*

Conspiration. Un chapitre entier du livre, à la fin de la première partie, est constitué par ce que son titre appelle « *Extraits d'un carnet noir* », fragment du journal intime de l'écrivain François Régnier. Or, il est frappant, dit Blanchot, qu'à partir du moment où l'œuvre devient recherche de l'art, devient littérature, l'écrivain éprouve toujours davantage le besoin de garder un rapport avec soi. Le journal « est souvent écrit par peur et angoisse de la solitude qui arrive à l'écrivain de par l'œuvre (...il) marque que celui qui écrit n'est déjà plus capable d'appartenir au temps par la fermeté ordinaire de l'action, par la communauté du travail, du métier, par la simplicité de la parole intime, la force de l'irréflexion »¹³. Les extraits d'un carnet noir sont des réflexions sur un monde discontinu, dominé par le temps et dépourvu de sens. Un monde dans lequel la littérature paraît comme un pis-aller, comme une activité problématique par son but et dans sa pratique même. Avec les communistes, Nizan va au-delà de la structure romanesque ; avec Régnier, il reste en deçà. En effet, la forme romanesque résulte du dépassement esthétique de la contradiction entre la recherche du sens et la constatation de son absence. Tandis que Régnier constate l'absence de sens et que les communistes sont au-delà de la recherche, les personnages problématiques de *La Conspiration*, les adolescents vivent la contradiction entre les deux perspectives. Dans l'économie du livre, Régnier occupe une place essentielle et participe des trois mondes qui constituent son univers. En effet, Carré, qui représente le maximum d'être, habite chez Régnier, lorsque Pluvinage, homme du ressentiment et du non-être, l'y rencontre pour aller le dénoncer à la police. Et ce n'est pas un hasard si Carré et Pluvinage, l'être et le non-être, se rencontrent chez un romancier.

Les communistes de Nizan ne sont pas le résultat de l'histoire et de la culture, c'est-à-dire le produit de la négativité. Ils forment selon la définition de Staline, une « espèce » particulière, une substance quasi biologique, la communion avant l'individualité et le négatif, quelque chose comme la communauté paysanne de Tolstoï ; c'est pourquoi la subjectivité, rejetée, devenue haïssable et se haïssant elle-même, un héros dostoïevskien, l'homme du ressentiment, sort du souterrain et se pose en face d'eux. Pluvinage est une nécessité structurelle, le jugement de la forme, le contenu de vérité du mensonge que représente Carré. Nous avons appris que l'esprit est créateur..., disait Lukács dans *La Théorie du roman* et ceci détruit toute prétention à l'être d'une positivité originelle. C'est d'ailleurs pour avoir donné un

13. Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, Gallimard, Paris, 1955, p. 20.

contenu précis à l'utopie, un existant positif dans le monde donné, que toute la problématique et la révolte d'*Aden Arabie* sont rejetées ici comme négatives : « je » comme pronom personnel réapparaît dans l'écriture de *La Conspiration*, dans le journal d'un écrivain et dans la confession d'un traître. Carré, la communion, et Pluvinage, la subjectivité, la conscience malheureuse, ne peuvent se rencontrer que chez un écrivain, et l'écrivain n'existe que comme lieu de rencontre de deux modes d'être qu'il voudrait réunir et qui — séparés métaphysiquement — s'excluent.

Le romancier connaît la force de la médiation et c'est lui qui la dévoile¹⁴. Régnier participe des trois mondes de *La Conspiration* : l'être des communistes, le non-être de la police et l'apparence de la bourgeoisie. Les policiers se définissent ici par le fait qu'ils ont raté une autre vie. Ils sont hors de l'être et se consolent, en exerçant une puissance invisible, de la perte de la puissance réelle. Régnier, un ancien combattant qui croyait avoir droit au commandement, même dans la paix, a perdu la puissance ; comme eux, il est préoccupé par la mort et le néant, et parce qu'il ne peut plus s'accomplir dans l'action, il se console en écrivant. Par ailleurs, Régnier peut annoncer l'être, recevoir Carré chez lui, mais il ne peut pas y accéder. Le désir de la justification et la négativité l'en empêchent. L'adhésion ne pourrait devenir effective, pense Régnier, qu'avec la possibilité de renversement du négatif par la négativité : résister au temps, nier la mort, renverser le sens. Régnier est proche de l'ancienne perspective de Nizan : « L'homme n'a jamais rien produit qui témoignât en sa faveur que des actes de colère : son rêve le plus singulier est sa principale grandeur, renverser l'irréversible. Toute sa physique, toute son industrie ne visent qu'à relever l'énergie qui descend, à remonter de ses formes les plus dégradées à ses formes les plus nobles, à retarder ses chutes, des dissipations (...). Retarder la mort par la fureur. Dans la vie privée. Dans la politique » (p. 104)¹⁵. Mais l'activité politique telle que l'envisage Régnier, comme la solution de la problématique de la mort, et en tant que négation, n'est pas valable dans la perspective de *La Conspiration* et l'occasion effective permettant de se recommencer ne se présente pas. En écrivant, Régnier espère s'accomplir et se justifier dans le monde des médiations et des apparences, qui ne

14. René Girard, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, Paris, 1961.

15. En 1930, un seul écrivain ancien combattant était attiré, de très loin, par le communisme, parlait de « chienne d'écriture » et voulait se recommencer dans la fureur, c'était Drieu La Rochelle, dont on connaît l'amitié pour R. Lefebvre et pour d'autres communistes. Mais Régnier, qui exprime en partie la problématique de Nizan, n'a rien à voir avec lui ni avec aucun autre écrivain de l'époque.

remplaceront jamais « les prises réelles » (p. 100). Mais le littéraire n'est pas Dieu : comment écrire dans un monde qui change en espérant de durer, pourquoi écrire dans un monde promis à l'anéantissement, mais « on » continue d'écrire tout en sachant qu'« on » n'a pas de destin... « Un homme ne se recommence guère que par une femme. Ou par la guerre, la révolution. Ecrivons des livres » (p. 105). C'est la dernière phrase de la première partie du livre.

L'éternité est tombée dans le temps, la mort a enlevé toute croyance à l'art pour l'art : tout ce que l'on peut attendre d'une littérature qui se sait en situation dans un monde de conflit, c'est d'intervenir dans les affaires humaines. La grande tentation de Régnier est de faire passer ces rêveries sur des mondes possibles dans la réalité, d'orienter des vies, de proposer des exemples, d'avoir de l'influence (p. 100). Continuer le commandement par l'imagination et la reconnaissance. Régnier cite Max Scheler pour expliquer le rôle des exemples, il écrit pour en produire : « Que de cascades d'influences, de jeux de reflets sur des glaces, dans la vie des jeunes gens qui se sentent un peu trop invertébrés encore pour marcher sans compagnon, sans confidents et sans témoins » (p. 77). Les communistes qui représentent le maximum d'authenticité ne sont fascinés par personne, ils ne veulent pas commander, ni se faire reconnaître. Mais l'imitation, l'admiration, l'exemple et la volonté de se faire reconnaître existent chez tous les autres au sein de l'univers problématique, la catégorie de la médiation est universelle.

Régnier n'est pas seulement le lien entre l'être et le non-être, mais également le maillon essentiel de la série des médiations qui créent l'unité de l'œuvre. Il est, en quelque sorte, « la conscience du roman », il dévoile le monde de non-sens où évoluent les héros romanesques et crée le lien entre ce monde et le sens immanent réalisé par les communistes. Mais il se situe aussi entre Carré, qui agit et ne cherche pas de justification, et Rosenthal qui cherche l'acte qui pourrait le justifier. Dans son journal intime, Carré et Rosenthal représentent ce qu'il voudrait atteindre sans le pouvoir. L'absence de distance entre la conscience et l'action est l'élément commun entre eux. Rosenthal n'est pas encore conscient de cette distance et agit comme un fou dans la fureur, Carré ne connaît pas la distance qui paralyse Régnier. L'un ignore le temps et l'autre parle d'adhésion, tandis que Régnier est préoccupé surtout par le temps et la mort. Le communiste Carré révèle les limites du Régnier romancier problématique qui l'admire. A son tour, Régnier, que l'anarchiste Bernard Rosenthal admire et qu'il voudrait prendre pour caution de son Idée face à ses amis, révèle les limites de l'adolescent Bernard. Rosenthal lui-même est admiré et

détesté par Pluvinage, l'indicateur, qui voudrait lui ressembler et s'en faire reconnaître. Rosenthal cherche dans l'Idée une justification ; dans son cas, la médiation est externe, pour reprendre la terminologie de René Girard ; elle est interne dans le cas de Pluvinage. Cet homme de ressentiment à la « psychologie souterraine », idolâtre le monde ambiant et les personnages qui l'entourent. C'est le personnage le plus inauthentique de *La Conspiration* et il se trouve au plus bas degré de la hiérarchie. Le besoin de la valeur et de la reconnaissance, qui n'existe absolument pas au sommet, prend chez ce personnage des bas-fonds une consistance diabolique. Seul Laforgue, destiné à perdre son être de bourgeois et à se dépouiller du besoin de la reconnaissance, garde une attitude méprisante par rapport à Régnier, ou ironique par rapport à son « chef » Bernard, envers les médiateurs qui apparaissent dans le livre. Laforgue méprise Régnier, et Carré reste ironique devant l'écrivain : la valeur suprême dans *La Conspiration* c'est l'adhésion et l'être dans son immédiateté et non la médiation esthétique qui évolue entre l'imaginaire et l'apparence, lieu de solitude d'où Régnier regarde le temps et parle des vivants et des morts.

V

Face au militant, les aventuriers sont les autres personnages du roman. D'abord, un héros de roman classique, Bernard Rosenthal, le personnage qui occupe le plus de place dans le livre. C'est l'adolescent, l'être immédiat, qui vit l'opposition de l'idéal et du réel : il est à la recherche de l'épreuve qui lui prouverait son existence. « La vie est une anarchie du clair-obscur : rien en elle ne s'accomplit totalement, et jamais quelque chose ne va jusqu'à son terme ; toujours se mêlent de nouvelles voix qui sèment la confusion dans le cœur de celles qui résonnaient déjà auparavant. Tout s'écoule, tout se mêle sans frein et forme un alliage impur ; tout est détruit, tout est démantelé, jamais quelque chose ne fleurit jusqu'à la vie véritable. Vivre, c'est pouvoir vivre quelque chose jusqu'au bout. »¹⁶ A cette confusion, l'impossibilité de vivre entièrement, Bernard oppose ce qu'il appelle « la tragédie », le grand instant de la révélation. Son éthique lui impose cet impératif catégorique : pousser jusque dans la mort tout ce qui a été commencé. Dans *La Sociologie du drame moderne*, Lukács reconnaît que le système des valeurs bourgeoises n'a

16. Georges Lukács, « La métaphysique de la tragédie », *L'Âme et les formes*, op. cit., p. 242.

aucune force transcendante, que par conséquent, « le tragique » moderne dépend de la décision de vivre quelque chose jusqu'au bout, impliquant la mort. Mais la mort n'est plus un accomplissement : c'est la désillusion. A travers Bernard, c'est toute une dimension de l'œuvre ancienne de Nizan qui apparaît comme de « l'idéalisme abstrait ». Bernard n'hésite d'ailleurs pas à proclamer bien haut son attachement à l'Idée. « Vous vous rappelez Dostoïevski et ce qu'il dit de l'Idée qu'il faut avoir et au pouvoir de laquelle il faut croire ? », dit-il aux autres étudiants dont il veut être le chef. Ce personnage à « l'âme étroite » rend également le monde, en tant que substrat de ses actions, plus étroit qu'il ne l'est en réalité. Bernard Rosenthal se définit par l'absence de sentiment de distance, par le manque d'intériorité et de temps. Il ne se connaît pas, son psychisme et son comportement restent inadéquats. Un sérieux extrême et l'absence de réalisme se trouvent dans toutes ses activités. Il veut atteindre le monde, mais l'acte et la résistance sont sans commune mesure : un mélange de sublime et de grotesque. Aucun doute, de quête ou de désespoir, ne peut le faire sortir de soi, de cette certitude qui, du devoir-être de l'idéal, a conclu à sa réalité : les événements extérieurs n'ont pas de prise sur lui, car sa vie n'a pas de contenu propre ¹⁷. Par les actions toujours recommencées, il recherche l'acte qui désensorcellerait le monde et ferait apparaître la « tragédie » que les rites de la bourgeoisie essaient de masquer.

Tout ce que Bernard entreprend doit s'exécuter comme s'il n'avait pas le temps : son premier « geste », c'est la publication de « *Guerre civile* ». Il espère qu'elle sera l'acte irréversible qui tranchera irrémédiablement tous les liens. La revue paraît avec une mitrailleuse sur la couverture et Bernard « lance quelques cris qu'il nomme communément des messages et qui manquent de simplicité » ; ce sont des métaphores et elles n'ont pas « de chances sérieuses d'ébranler le capitalisme ». Les adolescents se proposent de généraliser les analyses de Marx sur le fétichisme de la marchandise, comme dans *Aden Arabie*. « Si les gens sont à l'agonie, c'est qu'ils étouffent sous le mensonge », pense Bernard, qui veut la transparence. Il faut réduire les idées à leurs véritables mobiles, détruire par l'insolence les mensonges et les masques pour faire apparaître la véritable réalité du monde bourgeois. Bernard « lance ses cris » et somme la réalité de montrer son visage, mais quelques adolescents et des instituteurs de province répondent seulement, ou des inventeurs ratés. Parler avec colère des ruses de la Raison bourgeoise n'entraîne pas de poursuites, la presse est libre et le procureur ne s'occupe pas d'exercices de

17. *La Théorie du Roman, op. cit.*, 2^e partie, ch. 1.

philosophie. *Guerre Civile* ne constitue pas l'acte irréversible qui dévoilerait le monde et justifierait Bernard. L'exercice de la philosophie ne permet pas « le saut » par lequel Rosenthal veut sortir de sa condition de bourgeois. Après quelques numéros de *Guerre Civile*, Bernard pense à l'action et prépare cette « conspiration » qui donne son titre au roman. L'idée de Bernard, malgré ses changements, reste toujours l'acte irrémédiable. Il voudrait être un tout univoque, sans partage pour pouvoir s'accepter, il souhaiterait être rejeté de la bourgeoisie. Après l'échec de la revue, Bernard pense à l'espionnage. Il faut redouter les infidélités futures et barrer définitivement le chemin du retour, dit-il. Pour l'activisme de ce héros de l'idéalisme abstrait, des œuvres éloignées de toute vie intérieure devront faire la preuve de l'engagement irrévocable. « L'anarchie était singulièrement favorable à ce genre d'œuvre », pense Bernard. Il cherche moins à connaître le motif ou la conséquence de ses actions qu'à se justifier. Ne pouvant imposer par la revue sa reconnaissance au grand jour de la société et sauter du monde bourgeois « partagé et relatif » dans une situation claire et univoque, Bernard cherche la lutte clandestine dans la conspiration.

L'histoire a dépassé l'anarchisme. La Révolution est devenue technique et les occasions « d'œuvres et de preuves » n'existent plus pour les individus qui veulent à la fois la révolution et leur propre salut. « Le difficile, c'est d'inventer des actes qui soient à la fois utiles à la Révolution et qui constituent pour nous d'irréversibles événements » (p. 65), pour Bernard, comme pour le « je » d'*Aden Arabie* et les communistes du *Cheval de Troie*. Carré compare le communisme à l'Eglise, Rosenthal identifie le révolutionnaire avec le chrétien qui cherche son salut dans les actes et fonde des mystiques. L'espionnage peut remplacer la bombe. André Simon, qui admire Rosenthal comme celui-ci admire François Régnier, a accepté, sur ses injonctions, de faire son service militaire comme simple soldat. Il veut recopier les plans de protection de Paris dont il a la garde pour les envoyer à Bernard et, se faisant prendre sur le coup, il doit passer un mois en prison. Ses supérieurs, stupéfaits de voir un jeune bourgeois s'adonner à l'espionnage, se contentent de la fausse explication qu'il leur donne. Simon prétend avoir cherché des documents pour écrire un *roman d'anticipation sur la guerre civile*. Bernard qui veut tout sacrifier à l'idée, ne se préoccupe guère d'avoir fait courir des risques inutiles à un ami : la prison a prouvé au moins le sérieux de sa conspiration. Il passe son temps dans un songe, indifférent aux traces et au résultat de son action. Il suffit qu'un de ses gestes ait un air de famille avec ses rêves pour qu'il s'y reconnaisse. Pendant quelques jours, Bernard s'imagine entouré de policiers : « L'idée d'un danger le soulevait :

pendant quelques jours, il se sentit vivre, il pensait aux conjurations des villes d'Italie, à un monde de conspirations, de police et de musique. Il crut que des inspecteurs le suivaient et cacha les notes de Simon. Mais il ne se passa rien : les policiers n'étaient jamais que des passants » (p. 95). « Bernard serait volontiers héroïque », mais pas plus que *Guerre Civile*, revue de philosophie, « La Conspiration », qui se termine dans la littérature, n'est l'événement héroïque attendu.

VI

Après *La Conspiration* dans la deuxième partie du livre, Rosenthal « fabule » un grand amour pour sa belle-sœur Catherine, avant de se suicider et de mourir dans la désillusion. C'est à la fin seulement que la quête de Bernard apparaît comme désir de reconnaissance. En effet, Bernard « recherche son essence » dans ce même monde de l'apparence auquel il voudrait l'opposer. Le héros du roman à personnage problématique désire son accomplissement dans le monde de la bourgeoisie, il poursuit les valeurs que ce monde affirme sans leur donner de réalité, c'est pourquoi il échoue. Pour pouvoir sortir de la situation romanesque, atteindre un « positif », il faut, selon Nizan, pouvoir faire sécession et, pour cela, avoir la possibilité d'annuler en soi la présence du monde bourgeois, retrouver son corps et se relier avec le monde des ancêtres paysans sans Histoire. « Un jeune bourgeois français comme Laforgue, lorsque l'envie le prend de se révolter contre la condition que sa classe lui fait, connaît des problèmes de rupture moins complexes : la race et les mythologies, les connivences d'église, de clan et de charité, ne lui masquent pas longtemps les profils véritables de la société. Un écart hors de la route qu'on a tracée pour lui, comme le mouvement d'un poulain qui prend peur et qui bronche, la brisure avec les fidélités paternelles suffisent à le faire retomber au milieu d'une espèce humaine dépourvue d'histoire ou que l'histoire n'entrave guère. Tout s'arrange assez promptement : s'il recherche, pour s'y reconnaître, quelques conseils posthumes de ses ancêtres paysans, ils ne sont jamais loin. Infidèle à son père (...), il peut se consoler en s'écriant qu'il est du moins fidèle à son grand-père... » (p. 14). Laforgue a la possibilité d'annuler l'histoire en se reliant avec ses ancêtres paysans, qui constituent une espèce dépourvue d'histoire. Il « renaîtra » même, supprimant ainsi son propre passé, à travers une maladie, c'est-à-dire par un « événement » naturel. Laforgue n'a pas besoin d'agir pour se libérer. Ayant la possibilité de sortir de l'histoire, il n'a pas de « péché originel social » — la différence — à se reprocher et ne cherche pas le geste qui pourrait le sauver. Rosenthal, par contre, a, en tant que Juif, une existence entièrement historique. Il ne pourra jamais faire sécession.

« Rosenthal ne savait vraiment où sauter, à qui être fidèle. Ses ancêtres rabbins, ce n'était pas si drôle (...). Il était en somme assez difficile à Rosenthal d'oublier qu'il était Juif (...). Mais quel malheur de traîner avec soi des problèmes de deux mille ans, les drames d'une minorité ! Quel malheur de n'être pas seul ! » (p. 15).

Le communisme de Nizan se définit par son opposition simple à l'égard du monde bourgeois : ce n'est pas le résultat de l'histoire, de la culture et du monde bourgeois, mais leur annulation, c'est pourquoi il ne peut que condamner Bernard à une forme d'existence sublime : le suicide. Et de la part de quelqu'un qui avait tenté de se suicider, c'est la reconnaissance d'une impasse dans un monde donné, rien d'autre. Par ailleurs, Bernard est « juif » comme d'autres héros romanesques sont fous ou criminels : ce sont des formes de manifestation de l'Idée dans un monde qui n'en veut pas. Et c'est parce que le monde est tel qu'il est que l'Idée ne peut y avoir d'autres manifestations qu'à travers ceux qui ne correspondent pas aux normes. Et pourtant ils doivent chercher à démontrer l'existence de l'Idée ici-bas et par un orgueil coupable se faire reconnaître par le monde qu'ils refusent. Laforgue peut annuler l'histoire, parce qu'il a des ancêtres paysans et n'est pas un personnage de roman, mais comme héros romanesque et comme Juif, Bernard est doublement bourgeois et historique ; sa recherche également est doublement médiatisée : ses sorties donquichottesques ayant été sans résultat, son univers se rétrécit encore plus. Ce n'est pas seulement par le monde bourgeois qu'il veut se faire reconnaître mais à l'intérieur de sa propre famille. « Fuir — Demeurer » : dans la situation de ce personnage romanesque, affirmation et négation coexistent : il veut rompre avec sa famille, mais attend d'elle qu'elle reconnaisse sa rupture, il veut être adulte mais ne trouve de bonheur que dans la complicité enfantine avec sa sœur et sa belle-sœur. Le seul souvenir heureux de Bernard, le seul « instant lyrique » de la vie de ce héros, c'est le voyage qu'il a fait pour voir sa sœur en Orient. Pendant ce moment idyllique, Bernard a consenti à lui-même et au monde. Il se rappellera ce moment avant de mourir et tentera vainement d'empêcher l'effet du gardénal qu'il a pris pour se suicider à la suite de l'échec de sa dernière action irrémédiable : son amour pour Catherine.

Sa belle-sœur n'échappe pas à l'attitude contradictoire de Bernard par rapport à son monde : c'est « une de ces héroïnes insupportables et dures du monde des parades dont il souhaitait si passionnément la fin », et pourtant il ne peut se passer d'elle. Dans tous les projets de Bernard, héros de « l'idéalisme abstrait » qui « serait volontiers héroïque si l'occasion n'en manquait pas », il existe une disproportion entre le but et les moyens, entre la réalité du but et l'appréciation

subjective de Bernard. Auparavant, le but restait hors de la portée des moyens. Ici, Bernard s'apprête à livrer un grand combat : « Enfin, se dit-il un soir, Bernard, fini de jouer ! Voici une victoire à remporter, des résistances à vaincre » (p. 142). Mais « Catherine ne résista pas, c'était une femme qui savait vouloir céder... ». Cette conquête facile ne satisfait pas Bernard¹⁸. Bientôt, il trouvera l'obstacle, l'enjeu difficile qui doit être l'occasion de l'acte irréversible. Pendant une semaine, Bernard oublie tout et s'oublie auprès de Catherine, à la campagne, mais le sixième jour, son frère Claude arrive de Paris. Bernard est stupéfait : « Je serais un lâche d'endurer plus longtemps ce partage, pensa-t-il. (...) C'est moi seul qu'elle doit accepter dans son lit... » (p. 149). Arracher Catherine à son mari, ce serait rejeter le partage et, en même temps, atteindre le point de non-retour. Pour Bernard, Catherine est un autre moyen d'auto-libération, comme l'était déjà la politique. Dès le lendemain de l'arrivée de Claude, Bernard voudrait que Catherine le quitte : « Catherine, dit Bernard, quitte tout, allons-nous-en, tout cela ne peut pas durer, ces compromis deviendront ignobles. Des gens comme moi ne peuvent pas se contenter de la complicité. — Laisse-moi respirer, dit Catherine. Comme il faut que tu ailles tout de suite jusqu'au bout des choses ! Tu ne comprends donc pas le plaisir d'hésiter ? Ne sommes-nous pas heureux ? » (p. 152). L'impatient est fou et Bernard est « un personnage romanesque » (p. 151). L'exigence de tout, l'impatience, l'absence de conscience de soi et la nécessité d'engagement violent étaient essentielles dans *Aden Arabie*, avant de devenir ici comme folie... objet de roman.

Enfin, un jour, Bernard croit que le moment de la « tragédie » est arrivé : son frère découvre sa femme endormie dans l'appartement de Bernard. Devant le conseil de famille qui a convoqué Bernard, celui-ci

18. Cependant, les anciennes idées, les anciens projets continuent à faire leur chemin dans le monde, indépendamment de Bernard. Au milieu de sa nouvelle aventure et préoccupé totalement par sa belle-sœur, Bernard est surpris de recevoir à la campagne les plans d'une machine inventée par le père de Laforgue. Envoi que Philippe appelle sa « modeste contribution » à « la grande conspiration » oubliée complètement par Bernard depuis un temps qui lui paraît très long. De même, « *Guerre civile* » lui semble être rapidement une insupportable corvée. Bernard voudrait laisser désormais ses amis « grandir tout seuls ». Il est gêné de devoir se rendre chez Régnier pour écouter l'histoire de la trahison de Pluvinage, qu'il lui avait présenté en compagnie de ses autres amis lorsqu'il essayait de créer le groupe et d'en devenir le chef. Pour Bernard, le temps est toujours trop long, l'acte véritable ne comporte pas de temporalité et doit atteindre immédiatement son but, autrement il ne convient pas. En dehors du but recherché, c'est-à-dire la transparence et la justification, aucune autre conséquence n'intéresse Bernard qui ne l'imagine même pas.

pense que le temps de la duplicité et de la ruse est terminé, que la tragédie a éclaté et qu'il est guéri des siens après le grand jour du scandale et son acte irréversible. Mais ils ont tout prévu pour étouffer le scandale, la coquille de mensonge n'a pas été brisée, l'acte n'a pas été irrémédiable. Pour Bernard, c'est enfin l'entrée dans la tragédie ; pour le monde, c'est un événement pareil aux autres, plus grave sans doute, mais un événement que le temps saura à la longue intégrer. Bernard, qui n'accepte pas de remporter une victoire par le temps, ne voudrait pas que le temps triomphe de lui. Il s'en tiendra toujours à son idée de tragédie, au geste absolu, immédiat et irrémédiable qu'il croit pouvoir réaliser en se suicidant. Il n'est pas encore près de la mort et s'aveugle sur la pureté de sa passion, qui ne résulte pas d'une adhésion à soi et d'une présence naïve au monde. Il a voulu se sauver par l'amour, comme il voulait se sauver par la politique. Dans *La Conspiration*, il n'y a plus de « salut ». Mais Bernard cherche son salut jusque dans la mort volontaire. C'est à ce moment, lorsque ce personnage contradictoire tend à faire de la négation de soi une affirmation de soi, que le caractère dégradé et médiatisé de sa recherche apparaît le plus clairement : la liberté pour mourir n'est qu'une dernière tentative d'accomplissement de soi par la reconnaissance. « — La mort pourrait être contre eux l'affirmation qu'aucun de mes actes n'a pu être. Vais-je leur sacrifier jusqu'à la liberté de ma mort, mon seul acte ? Ils feront d'ailleurs une drôle de gueule si je me tue... J'ai tout manqué, mais je serai allé au moins un jour jusqu'au bout de moi-même. Si l'amour est perdu, sauvons au moins la tragédie » (p. 193).

Dans *Le Cheval de Troie*, la mort donnée par l'ennemi pouvait être la plus grande preuve de courage, de valeur et de dignité. C'est que là, l'ennemi se manifestait tout armé sur la place publique. Ici, le monde refuse l'affrontement, il est capable d'amortir les coups ; il n'est plus le lieu de rencontre de deux forces antagonistes. Ici, le suicide est la dernière forme de mort héroïque ; mais l'héroïsme n'a plus de sens. Seule, la mort peut faire comprendre la valeur de la vie : elle projette une lumière qui dissout les illusions, elle révèle la réalité que l'imagination et l'apparence avaient couvert de faux désirs sociaux : « Bernard connut ensuite l'indifférence et comme une plongée paresseuse dans la nuit : il fut enfin capable de jugement, il se dit qu'il avait manqué l'amour (...). Toute cette tempête et ce dernier calme lui parurent d'une effrayante absurdité. Il n'aimait même plus Catherine et il allait mourir volé. Quelle folie ! Il fallait pourtant vivre ! Bernard voulut se lever... » (p. 194).

L'histoire de Serge Pluinage fait pendant à celle de Rosenthal : si l'élément structurel de Bernard, c'est la négation déterminée par le monde qu'il refuse, l'élément qui domine dans la structure de Pluinage, c'est l'adhésion à ce monde : cet homme de souterrain est dominé dès le début par les médiations et recherche sciemment la reconnaissance.

Par son exigence de justification, Pluinage ressemble à Bernard, c'est son reflet inversé. Bernard et Serge doivent prouver leur supériorité : Rosenthal est certain de sa propre valeur par rapport au monde et veut la lui imposer, mais c'est la supériorité du monde qui a provoqué Serge. Le héros de l'idéalisme abstrait est un fou dominé par la recherche de l'absolu, il agit pour imposer au monde « la vérité » qu'il a la certitude de posséder. A la différence du héros de l'idéalisme abstrait, l'homme du souterrain, héros de la médiation interne, a découvert l'absence et le néant de l'Idée. Il reconnaît la richesse du monde à travers l'étroitesse de son âme, ce qui lui donne un sentiment d'infériorité, de non-être. Il agit pour répondre à la provocation du monde, pour se défaire de son destin d'étranger et d'exclu. Il va jusqu'au crime pour faire reconnaître son égalité. A l'inverse du héros de l'idéalisme abstrait, qui n'éprouve pas le besoin de connaître le monde, l'homme du souterrain possède un sens très aiguisé pour l'analyse. Il est porté à la réflexion, rumine sa rancune et fait étalage de sa déchéance. De même que Bernard, Serge est incapable d'atteindre la « sécession », il a besoin des autres, pour qu'ils le sauvent ou bien pour qu'ils l'établissent définitivement dans son destin inexorable. L'élément essentiel de sa structure, c'est la haine, la négation de soi et des autres : la mort. « Au fond, si mon père n'avait pas exercé ce métier, peut-être ne se serait-il absolument rien passé (...). Quand j'avais douze ans, il était devenu chef de bureau des inhumations à la direction des affaires municipales et du contentieux. Dans son bureau (...) de sages aquarelles étaient pendues contre la tapisserie vert foncé, c'étaient des vues de cimetières et de chapelles généralement représentées sous un ciel d'automne (...). Comme des fils d'industriels ou d'ingénieurs qui font leurs premiers découpages dans des catalogues de machines-outils, j'ai découpé dans ma petite enfance des modèles de catafalques, de corbillards et de caveaux » (p. 216).

C'est chacune de ses tendances antérieures que Nizan a séparée des autres pour l'incarner dans un personnage sous une forme paroxystique, en la poussant à sa limite : Carré, c'est le communiste, Régnier, l'écrivain, Bernard, l'idéalisme et l'impatience de la jeunesse,

Laforgue, le terrien, le petit-fils de paysans, Pluvinage, c'est la proximité et l'obsession de la mort, la passion et l'horreur des cadavres. Le passé de Pluvinage n'est pas n'importe quel passé dont il puisse se libérer. Dans son cas, le chemin de la libération, l'épreuve de la mort et ce dont il s'agit de se libérer sont identiques : il ne quittera pas l'univers de la mort où il est né. Pluvinage tente par deux fois de sortir du monde des serviteurs, la première fois en imitant Laforgue et Rosenthal, la seconde fois en s'inscrivant au parti. Mais il reproduit constamment la distance qui le constitue structurellement et n'oublie jamais sa différence. Laforgue et Rosenthal vivent dans le « monde heureux » des apparences. C'est leur rencontre qui lui a révélé son propre néant. « Et vous étiez là, impardonnables (...). Votre existence seule suffisait pour que je me sentisse victime d'une injustice diffuse qui m'intoxiquait peu à peu » (p. 224). L'inadéquation entre le psychisme et le comportement, qui caractérise le héros de l'idéalisme, est devenue consciente chez cet homme du souterrain, qui en souffre. « J'avais beau m'écrier, seul, que je vous valais bien, que je vous contraindrais à me tenir pour votre égal, il y a toujours eu un écart insupportable entre ce que je me sentais capable d'être et le prix que vous m'accordiez » (p. 226). Serge a aussi son histoire d'amour, comme celle de Bernard, elle se passe en famille, mais n'a rien d'idyllique : elle est sordide et Serge en a honte devant les enfants de riches. Pluvinage échoue au concours de l'École Normale. Il s'imagine perdu et condamné à se retourner dans le monde de la mort d'où il vient. Auparavant, il avait eu honte de son nom ; à ce moment, il commence à haïr son corps et à en avoir honte, ce qui, dans l'univers de Nizan, est le signe d'une défaite irrémédiable, car la réconciliation avec soi et avec le monde commence par l'adhésion au corps propre. En reniant son corps, Pluvinage s'est définitivement renié.

Lorsque Rosenthal et Laforgue « donnent dans la révolution », Pluvinage se rapproche d'eux, il pressent la possibilité de devenir leur égal et se sent allégé. Le monde de l'apparence devient celui de la faute. « Vos goûts, vos vêtements, vos réussites devenaient plutôt des fautes que des avantages, vous deviez être prêts à les sacrifier à une fidélité nouvelle à laquelle vous ne pouviez pas ne point m'admettre » (p. 228). Peu de temps passe avant qu'il ne retombe dans sa situation, il se sent exclu, car Bernard ne le fait pas participer à ses activités conspiratives. L'indifférence du monde a provoqué chez Serge un dégoût de soi : ce personnage à l'âme étroite projette ce dégoût sur le monde : « C'était comme si je vous avais inspiré un dégoût physique ». « J'eus une idée qui pouvait peut-être me sauver (souviens-toi que je n'acceptais pas mon mal, que je voulais obstinément guérir) : j'adhérai au parti (...). Vous étiez stupéfaits,

humiliés. Vous aviez enfin quelque chose à m'envier (...), je crus pouvoir vous pardonner : il y eut un domaine de la politique et de l'esprit où je vous avais dépassés... » (p. 229). Pluinage a adhéré au parti pour paraître enviable à ses amis, mais il reproduit derechef la différence et trouve, dans le parti et dans sa communauté humaine, de nouvelles raisons de se sentir définitivement vaincu. « Le sens de la vie éclatait sous la maladresse de leurs mots. Je devais les regarder comme un enfant qui ne sait pas courir regarde des enfants se poursuivre : jamais je ne me suis vu plus raté que parmi eux » (p. 230). Serge sait qu'il a besoin des autres pour être sauvé. Mais ce vaincu ne peut être fidèle qu'aux vainqueurs qui pourront le venger. Il a cru que le parti était un corps promis à la victoire : des opérations de police lancées contre les organisations communistes accusées de complot lui inspirent des doutes. Chez sa mère, Pluinage rencontre l'ami de son père, l'inspecteur Massart des renseignements généraux. Celui-ci augmente son désarroi en parlant des communistes comme d'un parti condamné à l'impuissance. Pluinage ne sait plus à qui s'adresser, il se rappelle soudain Régnier et va le voir. Là, il rencontre et reconnaît Carré. Serge « a été élevé du côté des déchets humains, en vaincu qui a besoin de vengeance ». Les communistes qui partageaient les mêmes sentiments dans *Le Cheval de Troie* ont quitté définitivement l'univers de la mort et l'esprit de vengeance. Mais leur parti est durement frappé, les policiers triomphent. Pluinage intègre leurs rangs et se retrouve dans son propre univers. Le saut par lequel il voulait quitter son monde le ramène à sa propre origine. « Je descendis enfin les escaliers de la préfecture, c'était fait. Je respirais, comme on dit que respirent les paranoïaques qui rêvent longtemps d'un meurtre » (p. 241). « Il était entièrement sans espoir, il savait que la trahison est irrémédiable comme la mort et que, comme la mort, elle ne s'efface jamais » (p. 208).

Il ne suffit pas à Serge de trahir, il faut encore que, dans un dernier aveu, il jette sa trahison à la face des autres. Conformément à sa structure, ce personnage, à la psychologie souterraine, se confesse dans un récit autobiographique, clamant son ressentiment et sa déchéance comme un dernier appel à la reconnaissance refusée, comme une haineuse revendication de soi. L'auto-destruction de Bernard apparaissait comme une affirmation de soi ; l'auto-affirmation de Pluinage est sa propre négation. Tandis que Régnier écrit pour imaginer d'autres vies et devenir source de valeur, Pluinage écrit pour dévoiler son propre néant : « S'ils avaient reconnu ce que je valais, je n'en serais pas là. Ils paieront tout ». Serge envoie ses mémoires à Laforgue : « Au fond, ce qui m'a conduit chez le commissaire, c'est le soupçon que vous avez fait peser sur moi

depuis le premier jour (...). Le sentiment de ma *différence*, de la communion impossible (...). J'aurais esquivé vingt ans cet univers de la mort où je suis né et qui ne se compose pour chaque homme que par des degrés. Une affreuse fatalité me ramène au climat de mon père. Mais je n'avoue cette fatalité qu'aujourd'hui pour la dernière fois. Rosen est mort, je te tiendrai donc pour seul responsable de ma chute, parce que tu existais » (p. 243).

VIII

Le matérialisme historique n'a de sens que par l'utopie révolutionnaire, par sa capacité de dissoudre déjà les catégories de l'existence : en l'absence de révolution, il se réduit, dans *La Conspiration*, à un sociologisme déterministe : les catégories de l'existence sont ce qu'elles sont, tout mouvement est une violence qui ramène à l'origine. Toute chose s'affirme dans l'être : les communistes réalisent toujours déjà cette affirmation positive. Laforgue aussi peut se réconcilier avec l'existence, parce qu'il a des ancêtres paysans. Le monde est constitué de non-être, d'apparence et d'être : tout un chacun ne peut quitter la région où il est né. Seule l'épreuve de la mort peut effacer l'histoire et conduire à soi. Mais désormais la libération est une grâce qu'il ne faut surtout pas rechercher. Dans un monde qui est ce qu'il est, la jeunesse apparaît comme telle, comme ce qui doit y trouver sa place. De là, la référence de Nizan aux rites de passage dans les sociétés traditionnelles. Il avait commencé sa carrière intellectuelle avec un article sur les « bull-roares » et l'étude des rites de passage, dans les sociétés traditionnelles, qui sont des épreuves de mort et de renaissance. Le problème moderne de la jeunesse est un problème spécifique de la société bourgeoise post-révolutionnaire : il provient de l'existence de la bourgeoisie comme classe révolutionnaire, destructrice de toutes les valeurs traditionnelles, et comme classe conservatrice, soumise à la logique du capital, qui démantèle la communauté et impose l'unité sociale à l'individu, né avec elle. Nizan avait cru que la révolution créerait le nouveau, permettrait le passage, rendrait possible la renaissance, mais la guerre civile n'est plus que rêverie littéraire. Il faut traverser l'épreuve sans la chercher, et il n'est plus d'initiateur, de guide pour le chemin : « Mais nous autres, pas d'hommes-médecins pour faciliter les choses... c'est l'amour, la mort, la saloperie, les maladies de l'esprit... » (p. 245), se dit Laforgue. La différence essentielle avec les précédents livres, c'est que non seulement il n'y a pas de révolution, mais qu'il ne faut surtout pas agir : l'action est négative, déterminée par le non-être et l'apparence ;

elle a sa source dans les deux dimensions complémentaires du haut et du bas, négatrices de la vie : l'Idée et le ressentiment. Pour atteindre la béatitude, il ne faut rien faire. L'acceptation de soi, la réconciliation avec la vie est réconciliation avec la mort, c'est elle qui donne la vie.

La renaissance de Laforgue se profile sur les deux morts du livre, la mort corporelle de Bernard et la mort spirituelle de Pluvinage : sur les deux cents cinquante pages du livre, cent quatre-vingt-douze sont consacrées à Rosenthal, quarante-cinq à Serge et treize seulement à Philippe. Laforgue, c'est la jeunesse en tant qu'être indéterminé, Rosenthal comme recherche de l'absolu, l'infini, la pureté, le refus de tout compromis. Laforgue, qui doit parvenir à la réconciliation, refusée aux autres, est conscient tout au long du livre de la distance qui sépare les idées et les actes, l'intérieur et l'extérieur. « Nous sommes ridicules, dit Philippe, comme des paranoïaques. Que d'affabulation ! » (p. 199). Il est ironique envers lui-même et les autres et raille le « romantisme » de Bernard qui veut jouer les « possédés ». Les exemples, les imitations ne le tentent pas. Tout en participant aux entreprises de son ami, Philippe garde une certaine distance et n' imagine pas que leur activité puisse renverser le monde. Il n'agit pas pour se guérir et n'entreprend aucune action sérieuse. Il connaît l'importance du temps, la résistance de la réalité et ne croit pas au geste fatidique et irrémédiable : pour lui, les échecs nécessaires ne sont que « des exercices d'assouplissement manqués ». Bernard et Serge ont eu des histoires d'amour, mais même les rapports de Philippe avec les femmes se réduisent à « l'onanisme à deux » (p. 33) avec une jeune bourgeoise qu'il méprise.

Il a donc à l'égard de la vie une attitude de passivité active et n'entreprend rien : il attend l'épreuve qui doit le libérer : « Comment sort-on de la jeunesse ? se demandait Laforgue (...). Il soupçonnait qu'une épreuve l'attendait, parce que les épreuves terminent toute jeunesse, et qu'il ne se peut point qu'on passe sans rupture de l'adolescence à l'âge viril » (p. 244). La maladie intervient dans la vie de Laforgue et remplit l'office de sorcier. Il est intoxiqué à la suite d'une opération de l'appendice, il pense mourir et les médecins le condamnent. Il mène une existence de « larve » irresponsable et fiévreuse, indifférent à tout, dans un demi-sommeil il n'a pas la force de lutter et la lutte ne le tente pas : il se livre à la mort et ne meurt pas. « Il y eut une soirée où il se réveilla de nouveau en deçà des frontières sablonneuses de la mort (...). Il fut parcouru par un mouvement de bonheur après lequel tous ses plaisirs ne lui paraîtraient jamais plus que des ombres, il existait. Il remontait de sombres abîmes, il faisait la planche à la surface étincelante de la vie » (p. 247). « Il était plus silencieux, plus taciturne que jamais. Il songeait qu'il venait de naître,

que sa maladie avait été sa seconde naissance, qu'il avait passionnément espérée. Tout était consumé, son enfance, son adolescence, il existait, il avait commencé à exister pour la première fois à la seconde même où il s'était réveillé dans la nuit de la clinique sous la lumière bleue ! » (p. 249). Voilà réalisée la seconde naissance, qui était à l'horizon de Nizan depuis *Aden Arabie*. La mort a tranché les liens avec le monde de la reconnaissance, qui n'est plus le monde de la bourgeoisie, mais celui de la mère. Laforgue a accédé, par la sécession, à la présence à soi dans son corps : « Ce qui donna peut-être le mieux à Philippe le sentiment du changement qui venait de bouleverser sa vie, ce fut l'affreuse dette de reconnaissance dont sa mère exigea le paiement quand elle put estimer qu'il était hors de danger : elle lui reprocha durement son silence, son éloignement, son égoïsme et réclama de lui les marques de gratitude qu'il devait à celle qui l'avait veillé pendant des nuits, l'avait sans doute arraché à la mort. Il se retrouva aussitôt dans ce monde où les gens qui vous aiment le mieux vous demandent compte de votre existence, ne vous pardonnent pas la solitude du bonheur. Comme il avait réellement failli mourir, il y avait de quoi se méfier pour tout le reste de sa vie. Mais il était encore trop faible pour se révolter, il bougeait à peine. Il se mit seulement à pleurer silencieusement. Sa mère crut que ces larmes étaient des signes de remords. Il ne pleurait que sur lui-même : tout le monde s'y trompa » (pp. 249-250).

IX

Paul Nizan a atteint dans *La Conspiration* les deux réalités qui étaient pour lui positives et essentielles : la présence à soi, la réconciliation existentielle, d'une part, et la communion, de l'autre. Par rapport à ces deux réalités affirmatives, c'est tout le chemin parcouru qui paraît chargé de négativité dans *La Conspiration* : « l'idéalisme » et « l'esprit de vengeance » révolutionnaire, comme la pratique de l'écriture. Mais chacun des termes renvoie aux autres : c'est l'ensemble des relations qui rend possible la littérature et l'exige pour pouvoir se manifester.

Cependant la grâce de la béatitude suprême que la proximité de la mort¹⁹ a dispensé à Laforgue, l'illumination qu'il reçoit du fait d'exister, persisteront-elles au-delà de ce grand instant ? Comment le solipsisme « existentialiste » de Laforgue pourrait-il rejoindre le

19. *La Théorie du roman, op. cit.*, p. 151.

« communisme » ? Laforgue devait être l'un des personnages principaux de *La Soirée à Sommosiera*, consacrée aux années 1936-1937. En effet, dans la première année de leur guerre, les Républicains espagnols s'étaient victorieusement opposés aux rebelles fascistes qui n'avaient pas réussi à passer le col de Sommosiera pour occuper Madrid. En s'inspirant de cet épisode, Nizan pensait pouvoir écrire enfin une épopée qui dépasserait dans la communauté révolutionnaire la contradiction entre l'accomplissement individuel et la communion. Mais les fascistes ont occupé Madrid. Et après les événements qui se succédèrent entre 1938 et 1940 et aboutirent à la démission de Nizan, à son isolement politique, on est légitimement en droit de penser que cette épopée révolutionnaire n'aurait jamais pu être écrite. D'ailleurs, au lieu d'aborder directement cette épopée, Nizan avait écrit, avant d'être tué, l'histoire idyllique de la rencontre entre Catherine et Philippe Laforgue dans *Les Amours de septembre*, mais son manuscrit a été perdu.

ADHÉSION ET REFUS

I

« Il ne faut pas confondre le conformisme avec l'adhésion » ¹, avait écrit Nizan. Il a démissionné du P.C.F. parce qu'il n'y était pas entré par conformisme. Lorsque, avec la III^e Internationale, le communisme s'identifie au parti, que le moyen créé pour atteindre un but devient plus important que l'objectif, tout contenu tend à disparaître. Peu importe la position politique : ce sont toujours ses membres qui créent le parti et celui-ci vivra à leurs dépens. Qu'il s'agisse, de droite ou de gauche, de Boukharine, qui mettait le parti à part et au-dessus de tout, ou bien de Trotsky qui déclarait, au XII^e Congrès du P.C.U.S. : « Personne d'entre nous ne veut ni ne peut avoir raison contre son parti. En définitive, le parti a toujours raison... On ne peut avoir raison qu'avec et par le parti, car l'histoire n'a pas d'autres voies pour réaliser sa raison. Les Anglais ont un dicton historique : "*Right or wrong, my country* — qu'il ait tort ou raison, c'est mon pays". Nous sommes plus fondés historiquement à dire : qu'il ait tort ou raison en certaines questions partielles concrètes, sur certains points, c'est mon parti ² ». Pour Trotsky, à cette époque, le parti est une force historique, sans laquelle l'action est impossible. Nizan, qui ne se situe pas dans la même tendance politique et ne vise pas l'action historique, écrit dans *La Conspiration* : « Il est vrai que tel jour, telle nuit, j'ai pu me dire : le parti a tort, son appréciation n'est pas juste. Je l'ai dit tout haut. On m'a répondu que j'avais tort, et j'avais peut-être raison. Allais-je me dresser au nom de la liberté de la critique contre moi-même ? La fidélité m'a toujours paru d'une importance plus pressante que le triomphe, au prix même d'une rupture, d'une de mes réflexions politiques du jour (...). Ce n'est pas de petites vérités au

1. *Pour une nouvelle culture*, op. cit., p. 246.

2. Boris Souvarine, *Aperçus sur le Bolchévisme*, Plon, Paris, p. 340.

jour le jour que nous vivons, mais d'un rapport total avec d'autres hommes » (p. 173). C'est que Nizan est un intellectuel stalinien pour qui le problème se réduit à la critique ou l'engagement, à la fidélité ou la trahison. Il a partagé le monde en deux pôles : les communistes et la police. Qui n'est pas avec nous est nécessairement de l'autre côté, il est contre nous, il a trahi.

C'est cette logique, qu'il avait acceptée, qui sera également « appliquée » à son « cas ». Dire, c'est définir, séparer le Bien du Mal. Dans l'univers stalinien, « il n'y a plus aucun sursis entre la dénonciation et le jugement, et la clôture du langage est parfaite »³. Et les traîtres sont toujours ceux qui n'ont pas réussi à s'emparer des commandes. Paul Nizan était un remarquable journaliste politique : il avait suivi les tractations qui aboutirent à Munich : *Chronique de septembre* en est la preuve. Il avait très bien vu dans le jeu de Neville Chamberlain, rendu public depuis grâce à la diffusion des documents : ce jeu consistait à isoler l'U.R.S.S. et à détourner la menace hitlérienne de son côté. Ce n'est donc pas par opposition à l'égard du pacte germano-soviétique que Nizan démissionna du P.C. L'époque des « fonds de tableaux de Moyen Age avec ciel et enfer » était finie, l'image de la rencontre « cosmique » s'était évanouie. A force d'apprentissage et d'adhésion, Paul Nizan était passé de l'ultra-gauchisme, version française héritée de Proudhon et de Sorel, à ce qui, dans le jargon du parti, s'appelle « l'opportunisme de droite ». En défendant la politique de Staline, le P.C.F. s'était créé une situation fort difficile : démissions massives, interdictions de journaux, attaques de toutes sortes. Alors Nizan s'est présenté en « vrai stalinien », en adepte du « réalisme politique », en prenant position publiquement contre les dirigeants du P.C. français qui se seraient conduits en « vrais imbéciles » de n'avoir pas compris et fait ce que Staline a fait : un jeu double et cousu du fil rouge. Les communistes français auraient manqué de cynisme politique et de pouvoir politique du mensonge qu'il eût fallu. Bref, il fallait faire comme Staline : choisir une politique nationale en apparence et rester au fond internationaliste !⁴

II

Mais n'est pas « réaliste politique » qui veut. D'abord ce n'est pas

3. Roland Barthes, *Degré zéro de l'écriture*, op. cit., p. 38.

4. J.J. Brochier, « Avant-Propos », *Paul Nizan, intellectuel communiste*, op. cit., p. 13.

une affaire de déclaration publique, de « cynisme politique », de mensonge et de double jeu : Staline n'a jamais agi que pour appliquer les « vérités du marxisme-léninisme », pour défendre « la patrie du socialisme » et les intérêts du « prolétariat mondial » identifiés à ceux de l'Union soviétique. Pour être un réaliste politique, il faut aimer le pouvoir, avoir des convictions très fermes, des buts précis : Staline confondait « socialisme » et développement des forces productives sous la direction du parti, et il a réalisé, avec l'aide des peuples opprimés par la bureaucratie, des paysans habitués de longue date au despotisme oriental qu'ils avaient secrété, sa version du « socialisme » : une nouvelle forme d'« esclavage généralisé ». Parler de « cynisme politique » nécessaire, c'est affaire d'intellectuels moralistes, qui se sont engagés par décision et se trouvent constamment obligés d'inventer des justifications pour ce qui contredit les principes qui ont déterminé leur adhésion.

A moins de devenir et de rester un homme d'appareil qui survit bon gré mal gré aux tempêtes, tout « intellectuel » est conduit à faire du « réalisme politique » par excès : « L'entrée dans l'intelligentsia stalinienne est une cérémonie en contrepartie de laquelle l'intellectuel, baptisé comme tel, renonce à tout exercice réel de l'intelligence »⁵. « Allons donc ! L'intelligence, c'est encore une des maladies honteuses spéciales à la bourgeoisie »⁶, écrivait Vaillant-Couturier en 1930. Une fois qu'on a identifié la réalité à l'Idée, il ne reste plus qu'à prouver toujours que le réel est rationnel. Il y a cependant, pour qui ne devient pas un instrument du pouvoir, toujours une limite, où la réalité s'éloigne tellement des principes que la justification, « le cynisme politique », appris par l'adhérent, ne fonctionne plus. L'attitude morale réapparaît et on découvre qu'il ne s'agissait pas seulement de « cynisme politique » ; après avoir gardé longtemps les portes de la maison, on va crier sur les toits que cynisme et politique sont la même chose. Il faut une attitude politique et non morale, il faut un certain courage alors de penser que le dernier acte a été le résultat de tout ce qui avait précédé et qu'on avait, dès le début, mal interprété la pièce. Le Pacte était l'aboutissement d'une longue politique, qui n'avait pas été étrangère à la prise de pouvoir par Hitler ; mais à l'époque l'auteur de *Sindobod Toçikiston* s'en était pris aux bavards et aux critiques, qui avaient osé en parler.

Nizan n'a pas entrepris le travail de réflexion nécessaire, il n'en a pas eu le loisir. Il a continué à se comporter en « politique » auprès d'autres camarades qui n'étaient pas moins désorientés que lui. Déjà

5. Pierre Naville, *La Révolution et les intellectuels*, Callimard, Paris, 1975, p. 155.

6. *Bifur*, n° 7.

isolé politiquement, il a subi l'invasion de la Pologne, — Prague et Budapest auront plus tard le même effet sur d'autres —, comme la limite qui a rendu la justification impossible. « Interprète auprès de l'armée anglaise, il mourut pendant la retraite de Dunkerque, le 23 mai 1940, lors des graves combats qui se déroulèrent dans la région d'Audruicq (Pas-de-Calais). » ⁷

III

La suite de « l'affaire » est connue : la direction du P.C.F. dénonce Nizan comme indicateur de police. La logique de la chose avait été écrite déjà par Hegel, comme servilité et trahison : « le centralisme bureaucratique » (Bahro) n'en connaît pas d'autre. Il est difficile de conjecturer sur l'attitude ultérieure de Nizan. La résistance aurait changé sans doute beaucoup de choses : peut-être Nizan se serait-il de nouveau rapproché du P.C., mais rien de moins sûr. Nizan avait vécu « à une époque où tout le mal semblait être d'un seul côté, et qui n'était pas celui de Staline » ⁸, il aurait sans doute oublié Pologne et Finlande, à cause de Stalingrad : mais les affronts publics, « imbéciles » d'un côté, « indicateur de police » de l'autre, n'auraient pas pu être effacés.

Nizan est l'un des seuls intellectuels communistes français d'une certaine envergure. Aragon, Lefebvre, Garaudy avaient eu, ou ont, une existence publique en dehors de leur adhésion au P.C.F. Nizan n'a eu d'existence publique qu'en tant qu'intellectuel du P.C. Sa littérature est orientée par cette unique question : l'adhésion et son contraire, la trahison. On voit mal ce qu'il aurait pu devenir sans le parti.

Malraux pouvait dans *Les Noyers de l'Altenburg* redécouvrir les paysans, « une vie si vieille, une humanité sans histoire, éternelle, qui ignore la mort », renaître à l'aube, comme Philippe Laforgue, après une menace de mort en ressentant « la chaleur de la vie sur cette étrange terre », pour être libéré de la terreur : « Ce que je porte en moi, c'est la découverte d'un secret simple et sacré ». Malraux avait cherché l'action : communiste, la discipline dans l'action était plus importante pour lui que la communion avec le parti. Dans la Résistance, il pouvait à la fois agir et lutter contre le fascisme comme il l'avait fait auparavant, et sans grand déchirement. En changeant de

7. J.J. Brochier, *op. cit.*, p. 14.

8. Susan Suleiman, « Préface », à Paul Nizan, *Pour une nouvelle culture*, *op. cit.*, p. 15.

tendance politique, Malraux a cessé d'écrire des œuvres de fiction. Il a continué son œuvre avec des essais sur l'art auquel il a toujours cru. Il pouvait répondre à Régnier : « Le plus grand mystère n'est pas que nous soyons jetés au hasard entre la profusion de la matière et celle des astres ; c'est que, dans cette prison, nous tirions de nous-mêmes des images assez puissantes pour nier notre néant ». Imagine-t-on Nizan grand-prêtre de la religion de l'art ? Il n'en avait pas les moyens. Adeptes de l'écriture, il n'y croyait pas. Ou théoricien de la littérature engagée qui lui avait valu sa mésaventure ? Il aurait continué à être « révolutionnaire » ? Mais de quelle révolution ? Il se voulait de ceux qui adhèrent, affirment, réalisent, construisent. On voit mal comment il aurait pu devenir « un bavard », un critique possédé par l'esprit du mal qui nie toujours, un de ceux qui parlent de révolutions possibles, et croient que « c'est à cause de ceux qui sont sans espoir que l'espoir nous est donné ». Lui, il réclamait son champ et n'aurait pas voulu mourir de l'absence d'espoir des vagabonds.

IV

Nizan n'a eu d'existence publique qu'en tant que militant communiste : mort, il était livré à l'appareil, qui n'avait pas le pouvoir, mais toute liberté d'agir envers un mort, de même que le grand modèle du « centralisme bureaucratique », là où il avait le pouvoir, a pu agir avec tout un chacun et de son vivant. En l'absence de pouvoir, « fournir » des preuves était impossible pour faire taire les protestations. On a eu recours à la seule arme qui avait prouvé son efficacité : le chantage à l'anticommunisme. Nizan est devenu exemplaire par la volonté du parti d'en faire un exemple.

Aragon et Lefebvre n'avaient rien à jalouser à Nizan, ses amis Moussinac et Bruhat étaient moins compromis avec lui et n'ont pas eu à faire de déclarations : ce n'étaient pas les grands intellectuels du parti. Mais ils l'auraient condamné. Et Nizan se serait conduit exactement de la même manière. C'est la logique de la servilité-trahison qui veut cela, ce n'est pas une affaire de personne. Il suffit de relire les comptes rendus écrits par les membres du Groupe de Philosophies lorsque les uns et les autres ont publié leur premier livre : Nizan reprochera à Politzer ses complaisances, Lefebvre dira que Nizan n'a fait qu'aboyer contre les chiens... « Les petits-bourgeois, les intellectuels rivalisent de zèle. Ils se rongent les sangs, ils se tueraient de dévouement pour faire oublier leurs origines »⁹

9. Henri Lefebvre, *La Somme et le reste*, op. cit., p. 64.

écrivra Lefebvre en quittant le parti. « L'intellectuel révolutionnaire est un traître à sa classe d'origine », avait dit Aragon (*Commune*). En effet, le stalinisme, conception policière de l'Histoire, s'identifie avec l'obsession de la trahison, sentiment ignoré des révolutionnaires de la génération précédente. « Le principe que j'ai adopté après mes expériences révolutionnaires allemandes et polonaises est le suivant : rester fidèle à moi-même sans tenir compte de ce qui m'entoure ni des gens... », disait Rosa Luxemburg ¹⁰.

« Du temps que les surréalistes avaient raison », de l'époque de la « bolchevisation » du parti jusqu'à la guerre, la fidélité n'était plus requise envers soi-même ou pour une idée, mais à l'égard d'une organisation : « la grandeur » étant de toujours dire oui, tout « non » prenait immédiatement valeur de trahison. La figure de Nizan est exemplaire, en ce qu'il a réalisé dans sa vie d'intellectuel communiste ces deux extrêmes qui n'existent pas l'un sans l'autre — à moins de prendre le conformisme pour l'adhésion : il a pu être appelé traître, parce qu'on n'attendait pas de « non », de refus, de sa part et parce qu'il avait été un militant parfait.

10. J.P. Nettl, *La Vie et l'œuvre de Rosa Luxemburg*, Maspero, Paris, 1972, I, p. 165.

LE TEMPS DES ENGAGEMENTS

I

« Mais seul l'esprit du Mal nie éternellement. Le temps arrivera où l'esprit ne redoutera plus ses propres adhésions. L'homme rougira alors de s'être si longtemps borné à la défensive. » ¹

« L'adhésion est une affirmation de l'homme (...). Il faut enfin qu'on se décide à ne pas éternellement attacher le destin de l'art au malheur et qu'on proclame qu'il existe une grandeur qui consiste à dire oui. » ²

« Quand cessera-t-on de vivre avec l'idée qu'il n'y a de grandeur que dans le refus, que la négation seule ne déshonore pas ? La grandeur n'est pour moi que dans l'affirmation. » ³

II

« Depuis 1914, toute vie est publique. Cette métamorphose commencée avec la guerre n'a fait que se poursuivre et les aventures privées qui ne sont plus que des fuites paraissent d'une qualité assez basse. (...) Personne n'échappe plus au monde, la vie privée a cessé d'être possible au même titre que la pensée privée qui mesurait le monde d'un seul homme. Il faut en prendre son parti : ces loisirs ne sont pas près de revenir. » ⁴

« Cette sorte de nécessité d'y voir clair, que tout écrivain éprouve devient singulièrement impérieuse pour l'auteur qui ne regarde point l'activité littéraire comme un exercice gratuit, mais comme une

1. *Aden Arabie*, *op. cit.*, p. 72.

2. *Pour une nouvelle culture*, *op. cit.*, p. 247.

3. *La Conspiration*, *op. cit.*, p. 173.

4. *Pour une nouvelle culture*, *op. cit.*, p. 231.

entreprise sociale. L'écrivain militant pour qui l'écriture est un certain moyen efficace de répandre ce qu'il écrit pour une représentation valable du monde éprouve puissamment cette nécessité. » ⁵

On « ne transforme pas le monde en le contemplant (...mais) ce n'est pas tellement facile de se battre et de parler en même temps du combat qui change le monde » ⁶.

« Tout le drame littéraire d'aujourd'hui est ici : on ne peut écrire sur la politique que si on la vit, et on se dit que si on la vit, on n'aura point le temps de l'écrire. Risque qu'il faut enfin courir, sans savoir d'avance si l'action ne niera pas la création. Mais si on ne s'engage pas dans l'action, on n'écrira (...) que des romans manqués, des romans par ouï-dire (...). Le problème du romancier est peut-être aujourd'hui de trouver un rythme alterné d'action et de création qui le fasse passer de l'engagement dans la politique à un récit sur la politique (...). Que ce passage n'ait au fond de véritables chances de succès qu'à l'intérieur de la politique révolutionnaire, c'est là un problème considérable qui demandera de tout autres développements. La raison essentielle de ce succès me paraissant être dans le fait que l'homme intérieur à la révolution est seul capable de se passer de justifications, c'est-à-dire de la duplicité mortelle de l'art. » ⁷

III

L'art pour l'art comme l'esprit d'un monde sans esprit : « l'ère de la parfaite culpabilité » était l'époque des dualismes, du refus, de l'opposition du « moi » et du monde. Dans le roman bourgeois, l'opposition à l'intérieur de la bourgeoisie elle-même, celle des sexes, des générations, s'incarnait dans des femmes, des jeunes. C'est de la jeunesse que part Nizan ; le refus devient chez lui volonté de destruction de la société bourgeoise, rejet des dualismes, volonté d'adhésion, de réconciliation : de « oui ». Dans la théorie, cette relation contradictoire pouvait aboutir à la dialectique, à la dissolution, à la médiation des catégories existantes : mais pour la forme artistique, ces catégories existantes sont les données ultimes. La détresse, la volonté de transparence immédiate ne connaissent que l'action directe, et comme résultat, à l'extrême du chemin, la découverte de la pesanteur du monde, qui a sa propre rationalité et

5. *Ibid.*, p. 175.

6. *Ibid.*, pp. 178-179.

7. *Ibid.*, pp. 173-174.

qui se refuse à la transparence, échappe à l'action. Et même l'action tombe sous le coup du négatif qu'elle voulait nier. Reste l'intériorisation de l'obstacle : au lieu de changer le monde, « se laisser » changer : rite de passage. La désillusion, la patience, il faut que jeunesse se passe, « la virilité mûrie » comme sagesse des nations bourgeoises.

Ce qui recommence avec chaque génération, puisque le capital a détruit la tradition et impose sa logique implicite et impitoyable à chacun, se traduit, selon les moments historiques, par une fureur plus ou moins contagieuse. L'effondrement de toutes les croyances aux lendemains de la première guerre impose une nouvelle conscience : quelque chose a pris fin avec l'existence privée. « L'homme est jeté dans le monde », il est public avant tout et n'existe que comme corps mortel. On attribue le nihilisme à la subjectivité, d'où la nécessité d'engagement, de décision tout autant subjective, d'affirmation, d'adhésion.

A la tentation du vide, le vertige du néant, l'obsession de la mort spécifique de la jeunesse, Nizan découvre un sens historique : si tout le monde s'est mis à parler de l'angoisse et de la mort — « il n'y a pas trente-six façons de penser ; penser, c'est considérer la mort et prendre une décision » (Rigaut) — c'est que la mort est le problème de l'époque historique. Interprétés dans l'horizon de l'histoire, le problème de la mort et l'inquiétude de la jeunesse prennent pour Nizan un sens politique, correspondant à cette nouvelle existence publique des hommes, qui impose une tâche politique, exige l'action. Cependant, vouloir agir n'implique pas, quoi qu'on puisse imaginer au moment de la décision, la possibilité d'agir. L'histoire a sa logique et ne relève pas de la décision : « Personne n'est capable d'écrire en 1935 la suite des livres de 1933 », dira Nizan⁸, en tirant la conclusion, qui s'impose en l'absence de révolution, du renoncement nécessaire à la tactique de « classe contre classe » de la troisième période.

Le roman d'éducation de Paul Nizan, le passage de la « révolte » à « l'adhésion » du « je » d'*Aden Arabie* à l'espèce biologique de Carré dans *La Conspiration*, c'est le passage de l'ultra-gauche d'inspiration sorélienne au stalinisme, c'est aussi le chemin qui transforme l'aventurier en militant. Ces deux figures sont nées après la première guerre ; les années vingt et trente ont été les années de leur rencontre et de leur opposition. Sartre, qui a écrit un portrait du militant pour mieux esquisser le portrait de l'aventurier, ne croyait pas qu'il existe

8. *Pour une nouvelle culture, op. cit.*, p. 172.

entre eux une contradiction insurmontable. Mais son texte, écrit sans aucun lien avec son ami, reste le meilleur commentaire qu'on puisse écrire sur la contradiction qui traverse l'œuvre de Nizan. Le militant est un être qui n'a ni profondeur ni secret⁹, c'est une créature du parti, qui n'a que faire d'être irremplaçable et que le militant retrouve où qu'il aille. Le parti en lui et par lui poursuit la réalisation de son but, et cet objectif s'impose d'emblée au militant. Celui-ci ne demande pas à son acte de le justifier, car il n'est pas d'abord pour se faire justifier ensuite. Sa personnalité enveloppe sa justification parce qu'elle est constituée par la fin à atteindre. Quant à l'action elle-même, qu'il faut nommer entreprise, c'est un lent et tenace travail d'édification qui s'étend sur une durée indéfinie. Sans doute ce travail sape-t-il la société existante et comporte-t-il un aspect de négation, mais dans l'ensemble, il faut y voir une construction positive, qui continuera au-delà de la disparition de l'individu sans que celle-ci y change quelque chose¹⁰. Le militant n'est pas un héros, non pas qu'il ne sache pas mourir, mais il ne recherche pas la mort s'il peut l'éviter et si elle le frappe, il meurt modestement.

Mais n'est pas militant qui veut. Si le Moi vient d'abord, on est séparé pour toujours¹¹. Et chez le jeune bourgeois, le Moi vient d'abord. S'il entre au parti, il n'y trouve pas de solution à ses conflits, qui sont des problèmes personnels¹². Plus il veut s'éloigner de sa solitude, plus il la ressent. L'action lui paraît comme un moyen d'échapper à l'isolement, il agira pour se sauver et se choisira une fin pour agir, sans que celle-ci devienne essentielle¹³. Car son projet fondamental est négatif : il veut faire reconnaître sa singularité. Et comme ses compagnons d'action n'en ont que faire, il détruira cette singularité en grande cérémonie et les rendra témoins de son sacrifice¹⁴. « Le mort, en effet, n'existe plus que pour les autres, il vient hanter leurs nombreuses solitudes ; il est pris en charge, bon gré mal gré, il n'est plus seul »¹⁵ : les camarades d'un aventurier sont ses futures pleureuses, les dépositaires de son destin, ajoute Sartre : « Décider de cette façon-là, c'est courir sur la crête étroite qui sépare l'extrême liberté de la démission du cadavre, c'est mimer sa propre mort. »¹⁶

9. Jean-Paul Sartre, « Portrait de l'aventurier », 1950, *Situation VI*, 1964, pp. 8-9.

10. *Ibid.*, p. 12.

11. *Ibid.*, p. 9.

12. *Ibid.*, p. 10.

13. *Ibid.*, p. 12.

14. *Ibid.*, p. 13.

15. *Ibid.*, p. 14.

16. *Ibid.*, p. 15.

Au-delà du *Cheval de Troie* où l'être pour la mort héroïque s'était emparé de tous, Nizan découvrira le militant qu'il opposera aux aventuriers, il raillera les jeunes bourgeois, et la bonne volonté de ceux qui veulent mourir en héros, pour rien ; et il montrera l'isolement et la tristesse de ceux qui adhèrent au parti pour se débarrasser de leur moi.

Ce passage de la fuite et la révolte à l'engagement et la désillusion s'effectue à travers des moments cohérents en eux-mêmes et contradictoires entre eux. A la lumière du dernier texte, dans la présence du militant et de la réconciliation avec l'existence, face à leur positivité, c'est toute exigence d'action, tout le passé, qui deviennent négatifs. Mais l'écriture n'est plus seulement le succédané de l'action, comme au début, volonté de dénonciation, de transparence, arme de guerre contre les masques et les ennemis, méditation de la mort, ou bien génératrice de fictions qui permet de réaliser l'action sur le papier. Ce qui a lieu sur le papier n'a pas lieu ailleurs et lui est irréductible, même s'il n'existe et ne se transforme que par lui. Le choix de l'action contre la duplicité de l'art entraîne de multiples culpabilités parce que l'action n'est pas possible : envers le politique certes, puisque lorsqu'on écrit, on n'agit pas, mais aussi envers la littérature, qu'on oublie lorsqu'on agit. Mais si la littérature apparaît de plus en plus, si Nizan lui accorde de l'importance, c'est que l'absence d'action n'a pas mis seulement en évidence la contradiction entre l'écrivain et l'homme politique, mais aussi entre « l'homme d'action », l'aventurier et « le militant ».

IV

« L'engagement » est une détermination interne de la critique de l'idéalisme par « la philosophie concrète » : l'existentialisme. Mais aucune limite théorique n'est tracée au décisionisme : l'engagement peut s'effectuer aussi bien d'un côté que de l'autre¹⁷. Ce sont les conditions extérieures qui déterminent la tendance et l'engagement en vient à recevoir de l'extérieur son contenu. Le risque est très grand, et il n'a pas été évité, d'accepter alors ce contenu et la réalité donnée et d'en justifier l'existence : ainsi « la classe ouvrière », son « organisation », le parti ou bien « la masse » et « le peuple », selon les moments, deviennent des réalités pleines, intouchables face à la conscience malheureuse et coupable.

17. Voir plus haut *Aden Arabie et Antoine Bloyé*.

Pour se défaire de l'universel abstrait, le concept, l'engagement identifie le concret et l'immédiat. Or, on se trouve dans l'immédiat sans savoir qu'il est déjà médiatisé : on n'accède au concret, comme constellation de moments et totalité de déterminations, que par un détour que Brecht avait justement appelé distanciation. Il semble qu'il s'agisse ici également d'une dialectique difficile entre l'engagement, qui pourrait conduire à la perte dans l'existant, et la distanciation, où l'on risque de ne plus être que spectateur. Mais on ne tranche la difficulté que par une pétition de principe : l'identité possible de l'être et de la pensée dans le processus devient l'identité de ce qui est avec lui-même ; alors c'est son auto-suffisance qui doit faire honte à la « duplicité », à l'inefficacité de la pensée et des œuvres et dénoncer leur caractère négatif.

« L'engagement » a peut-être correspondu à ce moment, que Debray a appelé le passage de l'intelligentsia universitaire à l'intelligentsia éditoriale, le moment de la crise de la fonction des intellectuels avant leur intégration au circuit des médias. C'est le principal problème de l'œuvre de Paul Nizan, qui n'était pas un écrivain avant de s'engager, mais l'est devenu par son engagement. C'est un problème d'intellectuel, essentiellement, dû à la mise en question de sa « mission », de sa situation, c'est pourquoi l'œuvre de Nizan est, presque, une littérature corporatiste, en tout cas régionale. L'engagement entraîne une relation particulière entre la littérature, qu'on ne peut plus reconnaître comme telle, et le militantisme, où l'on risquerait de disparaître, comme singularité, définitivement. C'est cette situation que découvre Nizan à mesure qu'il avance, lorsque la troisième personne, le romanesque classique s'installe chez lui en même temps que la figure de militant, un « je » réapparaît dans le discours pour nier, poser des questions. La tradition littéraire bourgeoise, dont hérite Nizan, est une tradition négative, elle a toujours été suspecte et même aux yeux du bourgeois il fallait une existence exemplaire pour se laver du péché d'écrire (Sartre). L'écrivain engagé dans un parti, tant que le monde n'a pas été transformé et que les partis existent, sera toujours suspect aux yeux du parti. Et il sera aussi suspect à l'égard de la littérature qu'il aura soumise au service de quelque chose d'existant.

V

C'est vers cette double « infidélité » que tend l'œuvre de Nizan. Son entrée dans la « littérature » — le roman comme la désillusion de

l'homme d'action — s'effectue en même temps qu'apparaît dans son œuvre la figure du militant. Et c'est face à ce positif que fait irruption dans le texte l'absence de sens, le négatif de l'activité littéraire. Ce qui réactualise de nouveau la question des limites de la littérature engagée : dans ses merveilleux textes sur Mallarmé et Flaubert, Sartre a montré le contenu social — négatif — et implicite de « l'art pour l'art », bien plus riche que le contenu affiché et optimiste de beaucoup d'« œuvres » qui, contre leur nullité, se prévalent de leur engagement. La littérature moderne est née de la disparition de tout système de croyance, de toute éthique préétablie : dans le roman, la forme spécifiquement moderne, c'est l'éthique de l'écrivain qui est le principe esthétique de l'œuvre (Lukács). S'il existe de nouveau un système d'interprétation du monde, qu'advient-il alors de la forme ancienne ? Le « marxisme » a cet avantage de ne pas être un système d'interprétation figé, mais d'avoir son contenu dans sa « méthode ». Brecht et Eisenstein, de manière opposée, ont introduit la « méthode » dans leur propre pratique : ils ont créé de nouvelles formes, d'autres possibilités. Mais, homme de théâtre et cinéaste, ce n'étaient pas des romanciers. Ils sont « dépassés » historiquement, — comme toute forme d'art est dépassée, en tant que programme et non comme œuvre, à cause de son lien avec son moment historique —, mais non pas dans leur vérité intrinsèque, qui est d'avoir réalisé justement la possibilité de leur temps, et d'avoir atteint par là l'intemporalité. La politique devait leur permettre de développer leur activité artistique, c'est par là que l'œuvre pourrait aussi avoir un sens politique. C'est qu'ils n'ont pas succombé à la conception mythologique de « la table rase ». L'écueil est inévitable, lorsqu'on commence par l'opposition simple à l'égard de la pensée et des œuvres ; on n'a alors plus affaire qu'à un contenu politique préexistant. C'est la forme qui crée l'universalité dans les œuvres : la politique est déjà de l'universel, les « œuvres » ne font que l'illustrer, et risquent de rater aussi le moment politique qu'elles visent, parce que la situation change et que l'effet d'une œuvre n'est jamais immédiat. Tout est politique, certes, mais lorsque le tout devient de la politique, et rien d'autre, c'est que le tout et la politique sont faux. Dans la mesure où chez Nizan la politique est le contenu de l'expérience vécue, il échappe à cette fétichisation de la politique qu'on rencontre chez ceux qui n'en parlent que de l'extérieur. Mais ce fétichisme existait dans son programme de départ et Gramsci l'avait abordé précisément à son propos.

Gramsci avait lu dans *L'Educazione fascista* une réponse à un article de Nizan paru dans *La Revue des Vivants*, où il proposait une littérature de « propagande ouverte », de tendance universelle et s'en

prenait à tous les groupes intellectuels en France ¹⁸. Dans ses carnets, Gramsci accepte les critiques politiques de Nizan, mais refuse de s'y tenir, « non pas parce que ces critiques ne frappent pas juste politiquement » ¹⁹ mais parce que l'art n'est pas la politique : « L'idée que l'art est l'art, et non pas une propagande politique « voulue » et proposée, est-elle, en elle-même, un obstacle à la formation de courants culturels déterminés qui soient le reflet de leur époque et qui contribuent à renforcer des courants politiques déterminés ? Il ne semble pas, et il semble bien plutôt qu'une telle idée pose le problème en des termes plus radicaux et qui sont ceux d'une critique plus efficace et plus concluante. Une fois posé le principe qu'il ne faut rechercher que le caractère artistique d'une œuvre d'art, il n'est pas du tout exclu que l'on recherche quelle masse de sentiments, quelles attitudes envers la vie se dégagent de l'œuvre elle-même (...). Ce qui est exclu, c'est qu'une œuvre soit belle à cause de son contenu moral et politique, et non pas à cause de sa forme, dans laquelle le contenu abstrait s'est fondu, à laquelle il s'est identifié (...). Lorsque l'homme politique exerce une pression pour que l'art de son temps exprime un monde culturel donné, il s'agit d'une activité politique, non d'une critique artistique : si le monde culturel pour lequel on lutte est un fait vivant et nécessaire, son expansivité sera irrésistible et il trouvera ses artistes. Mais si, malgré la pression exercée, ce caractère irrésistible ne se voit pas, ne se manifeste pas, cela signifie qu'il s'agit d'un monde postiche et fictif, d'une élucubration livresque de gens médiocres qui se lamentent du fait que les hommes de plus grande envergure ne sont pas d'accord avec eux » ²⁰.

« D'autre part », continue Gramsci dans sa critique de Nizan, « en ce qui concerne les rapports entre la littérature et la politique, il ne faut pas perdre de vue ce critère : que l'homme de lettres doit avoir des perspectives nécessairement moins précises et moins définies que l'homme politique, qu'il doit être moins « sectaire », si l'on peut dire, mais sous des formes en apparence contradictoires. Pour l'homme politique, toute image « fixée » *a priori* est réactionnaire. Le politique considère l'ensemble du mouvement dans son avenir. L'artiste, au contraire, doit avoir des images « fixées » et coulées dans leur forme définitive. Le politique imagine l'homme tel qu'il est et, en même temps, tel qu'il devrait être pour atteindre un but déterminé ; son travail consiste précisément à amener les hommes à se mettre en

18. « Littérature révolutionnaire en France », *Pour une nouvelle culture*, op. cit. Voir plus haut Antoine Bloyé.

19. Antonio Gramsci, *Œuvres choisies*, Editions Sociales, Paris, 1959, p. 454.

20. *Ibid.*, pp. 453-454.

mouvement, à sortir de leur être présent pour devenir capables collectivement d'atteindre le but que l'on se propose, c'est-à-dire à se « conformer » à ce but. L'artiste représente nécessairement « ce qu'il y a », à un certain moment, de personnel, de non-conformiste, etc., de façon réaliste. Aussi, du point de vue politique, l'homme politique ne sera jamais content de l'artiste, et ne pourra pas l'être : il le trouvera toujours en retard sur son époque, toujours anachronique, toujours dépassé par le mouvement réel. Si l'histoire est un processus de libération et d'auto-conscience, il est évident que chaque étape du point de vue de l'histoire et dans ce cas du point de vue de la culture, sera aussitôt dépassée et n'intéressera plus (...Mais) se placer du point de vue d'une « seule » ligne de mouvement progressif, selon laquelle toute acquisition nouvelle s'accumule et devient le point de départ de nouvelles acquisitions, est une grave erreur : non seulement les lignes sont multiples, mais on observe aussi des mouvements de recul dans la ligne la plus « progressive » (...). Il me semble qu'il faut tenir compte de tout cela pour apprécier les jugements de Nizan... » ²¹.

On peut dire contre Gramsci que l'artiste non plus ne sera jamais content de l'homme politique et le trouvera toujours « réactionnaire », à moins qu'il s'agisse de cas unique, comme celui de Gramsci. Car il n'est pas vrai que le politique parle toujours de ce qui devrait être. Il existe dans la forme artistique un contenu utopique qui est en avance sur toute pratique politique déterminée, liée à des conjonctures. Aucun militant n'échappe à la fétichisation du politique, à la réduction de la totalité à un seul aspect, qui reste un aspect, si déterminant soit-il. Pour que quelque chose entre en contradiction avec soi-même, il suffit de l'hypostasier en tant que tel. C'est pourquoi il incombe à l'art de sauvegarder le contenu ultime du mouvement politique contre toute prétention des uns et des autres à pouvoir en disposer comme de leur chose. Tout écart à l'égard de ce principe conduit à soumettre le possible au donné, aboutit à l'adulation de figures mythologiques d'une nouvelle positivité : la masse, le peuple, la classe ouvrière ou bien le parti comme leur incarnation. D'où le jugement de la forme : la réapparition de la littérature comme pis-aller, l'irruption de la question du non-sens et du négatif.

La suppression de l'intellectuel voulue par Nizan ne se réalisera pas sans la suppression du peuple qui lui est opposé : « Il ne suffit pas que la pensée recherche la réalisation, il faut encore que la réalité recherche la pensée... », écrivait Marx « dans le texte admirable qu'est la *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel* »

21. *Ibid.*, pp. 455-456.

(Nizan) ²². La relation de Marx et du prolétariat est la relation entre deux possibles et non entre deux réalités massivement existantes. La pensée de Marx est la recherche du possible, le Prolétariat est un concept, une totalité de détermination réelle et possible, qui juge l'existence immédiate de la classe ouvrière : « La philosophie ne peut être réalisée sans la suppression du prolétariat et le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie » (*idem*). On ne sortira pas de l'opposition et de la dualité, de la duplicité mortelle de l'art et de la pensée par la décision de s'incliner devant ce qui est. Le moment essentiel reste celui de la dialectique négative : possibilité de l'Histoire, à partir de l'existence du prolétariat, réalité et concept historique ; et non pas le soi-disant reflet-actif, la répétition pure et simple de ce qui est. Certes, l'esprit n'a pu se développer que grâce à l'oppression, au même titre que les forces productives et les sciences. Pourquoi alors seules les œuvres de l'esprit, qui sont aussi des forces productives, devraient-elles avoir honte de leur origine, sinon qu'elles sont capables de faire retour à elles-mêmes et de critiquer leur propre limite : chose dont sont incapables les forces productives matérielles et la « Science », promises dans leur positivité à triompher sur la terre et les hommes, tant qu'elles ne sont pas comprises comme Histoire, c'est-à-dire comme relation des hommes entre eux et leur relation avec la nature. Rien ne justifie, sinon le besoin des pouvoirs, la soumission dite « matérialiste » à la matière et à la masse, catégories de la pensée bourgeoise et de la physique du dix-neuvième siècle. Les « masses » n'ont de sens que par rapport à un sujet : c'est à l'intérieur d'une telle dualité, complémentaire, héritage du jacobinisme, que se produit tour à tour l'idée des élites créatrices ou bien l'adulation de la masse et la culpabilité des intellectuels. La pensée et les œuvres sont le lieu du dévoilement des impasses et des possibilités historiques : ces possibilités sont objectives, elles ne sont pas des données. Il ne s'agit donc pas de s'engager comme sujet dans une réalité qui lui ferait face. Préserver la possibilité du possible, telle est l'exigence de la réalité elle-même, qui, pour atteindre son plein développement, demande que soient dévoilés et ses possibles et la fausseté de tout ce qui dans le monde donné entrave leur avènement.

22. Voir plus haut *Les Chiens de garde*.

LA RENAISSANCE DE PAUL NIZAN,
ÉCRIVAIN ENRAGÉ (1960-1968)

I

« Il y a des hommes qui se taillent une place et on ne peut pas se passer d'eux (...). Quand ces hommes meurent, leur place est longtemps marquée comme la trace d'un feu parmi les herbes de la falaise, c'est comme une cicatrice sur la terre ; à force de se tourner et de se retourner comme les chiens qui font leur lit, ils se fabriquent une couche presque parfaite (...) toutes les vies qui n'ont pas connu la plénitude sont repoussées dans l'ombre des tentatives manquées. » ¹

II

L'adhésion, la démission, la mort et le reniement ont fait de la vie de Nizan un destin. Il avait voulu vivre à grande vitesse : ses premiers écrits donnent l'impression de quelqu'un qui est né pour mourir jeune. Sa mort sur le champ de bataille, l'une des possibilités de son œuvre, a créé cette correspondance, tant recherchée par l'existentialisme, entre l'œuvre et la vie, qu'aucune muraille de Chine, selon cette philosophie, ne devrait séparer. Mais le destin n'est pas une décision : le « tragique » appelé de tous côtés n'apparaît plus qu'au détour, comme effet de l'ironie de l'histoire. Au moment de mourir, la mort héroïque n'était plus pour Nizan le sens d'une vie et la drôle de guerre où il est tombé ne ressemblait pas à cette rencontre cosmique qu'il avait imaginée. Il avait opté pour l'adhésion, choisi la communion, et il a eu la solitude pour compagnie : l'opprobre de ses camarades à la place de la reconnaissance et l'honneur des funérailles. Nizan avait

1. *Antoine Bloyé, op. cit.*, p. 282.

rejeté les livres et écrit malgré tout : ses livres seront le support de cette figure mythique qui deviendra à travers le monde un lieu de ralliement. Ses cendres seront aussi transférées symboliquement au Quartier Latin : une autre génération de « conspirateurs » le reconnaîtra avec joie et violence, comme le premier parmi les siens. Ainsi Nizan, qui ne voyait de grandeur que dans le « oui » deviendra, par l'effet de sa démission et de son rejet, celui qui aura dit « non » du début jusqu'à la fin. Correspondance et non-coïncidence entre la vie et l'œuvre, entre l'existence et la « destinée » historique : la médiation ne détruit pas la « vérité » de Nizan ; à partir de la vie et de l'œuvre, elle crée quelque chose d'autre et révèle sa richesse dans son être-devenu.

Paul Nizan n'apparaît pas seulement comme un suicidé de la société bourgeoise, mais aussi du parti communiste, de ce qui avait été créé pour lutter contre elle et paraissait longtemps comme le but désigné de toute révolte sociale : il s'est brisé à la fois contre la société bourgeoise et contre le stalinisme auquel il avait adhéré. Révolté, militant, martyr, Nizan est un dissident avant la lettre, avant, du moins, que le mot ne soit à la mode. Ainsi est-il l'un des représentants marquants de l'une des figures de la mythologie du xx^e siècle : l'intellectuel communiste. La figure que dessinent la vie et les écrits de Nizan est beaucoup plus un lieu de problèmes qu'une œuvre au sens plein du terme : Nizan est trop lié à la conjoncture et les problèmes ne sont pas devenus chez lui style et forme. Il ne le voulait pas, du moins jusqu'à la fin : cela aurait été croire que l'action est impossible. C'est pourquoi Nizan n'a pu réapparaître que bien plus tard, dans une autre conjoncture, lorsqu'on a cru de nouveau que l'action était possible. La force motrice du mythe sera la jeunesse : elle occupe une place centrale dans l'univers de Nizan, qui n'a pas eu le temps de vieillir. Même *La Conspiration* ne deviendra lisible que beaucoup plus tard : au début, on voit surtout le commencement, la jeunesse et ses problèmes : l'école, l'enseignement, l'étudiant, le chien de garde, l'intellectuel, ainsi que la réalité et le contenu auxquels cette jeunesse s'affronte : la politique, comme ce qui détermine sa vie et à laquelle elle doit réagir.

III

Au lendemain de la guerre, le monde est dominé par l'affrontement de deux blocs. En U.R.S.S., à partir d'une société despotique traditionnelle, a pris forme ce qu'on appellera capitalisme d'Etat, despotisme économique, socialisme précoce ou redistribution ration-

nelle et qui se dissimule sous une couverture idéologique, appelée « marxisme », qui lui a servi d'accoucheur, et qui était né ailleurs, dans un autre contexte, au XIX^e siècle, à partir des tendances et des possibilités du prolétariat en lutte contre la société capitaliste. A l'intérieur des pays occidentaux et en France, après les grèves insurrectionnelles de 1947-1948, les conflits sociaux s'apaisent. Personne n' imagine la possibilité de nouveaux affrontements. Le parti communiste apparaît comme la seule force révolutionnaire et ceux qui veulent être « efficaces » lui donnent leur adhésion, ou deviennent des compagnons de route. Ici également le possible et le donné sont identifiés depuis les années trente : « C'était la réalité du marxisme, la lourde présence, à mon horizon, des masses ouvrières, corps énorme et sombre qui vivait le marxisme, qui le pratiquait et qui exerçait à distance une irrésistible attraction sur les intellectuels petits bourgeois »². Cette positivité exerce une grande fascination sur les intellectuels qui, en tant que tels, ne peuvent pas renoncer à leur fonction et se perçoivent sous la figure du « traître », selon le mot d'André Gorz : « L'intellectuel se définit par une négation qui ne retourne jamais au positif... »³. Le positif, la construction, la réalisation ne continuent pas moins d'en imposer à ceux qui se voient cantonnés dans l'action culturelle, dans la critique, dans le discours, dans le refus. Ainsi, Sartre est-il conduit tour à tour à parler « des chiens de garde du P.C. » et à agir en compagnon de route.

Or, dès l'intervention soviétique en Hongrie, un certain hiatus s'établit entre ces intellectuels et le parti, et cette faille continuera à s'agrandir. Le XX^e Congrès du P.C.U.S. reconnaît publiquement les « erreurs du passé ». C'est « *le grand tournant* », écrit le communiste italien G. Boffa, et le communiste français Jean Baby entreprend une « *critique de base* ». Ces écrivains ne sont pas approuvés par le P.C.F. et leurs livres seront publiés par François Maspero, qui a fondé une nouvelle maison d'édition et publie des livres politiques que réclame l'actualité⁴. En effet, la guerre d'Algérie dure depuis des années et un mouvement d'opposition à cette guerre s'est créé et se renforce. Au-delà de l'opposition légale, des réseaux de soutien au peuple algérien se forment sans être reconnus par le P.C.F. La jeunesse universitaire est directement concernée par cette situation parce

2. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 23.

3. André Gorz, *Le Traître*, Le Seuil, Paris, 1958.

4. Voici quelques titres parmi les livres que Maspero publie en 1960 : *L'An V de la révolution algérienne*, *Le Refus*, *La Guerre d'Espagne*, *Aden Arabie*, *Le Droit à l'insoumission*, *L'Engagement*, *Le Procès du réseau Jeanson*, *Vingt ans de fascisme*, etc.

qu'elle doit participer à la guerre. Des dissensions se manifestent entre les étudiants communistes et la direction du parti. Cependant des mouvements d'extrême droite organisent des attentats à Paris et un climat de violence, qui produira des victimes, s'ajoute à la guerre coloniale. A deux reprises, en mai 1958 et en avril 1961, la guerre civile redevient une possibilité réelle : « Certains connurent, un moment, l'espoir que la violence allait obliger les adversaires à jeter les masques et qu'il y aurait enfin un corps à corps dans quelque aérodrome de fortune, devant quelques portes de la capitale, les voyous en uniforme d'un côté et eux de l'autre »⁵.

Paul Nizan, le seul écrivain français qui ait parlé des « malheurs des jeunes gens » et de la « guerre civile », reste inconnu. L'ombre d'une organisation monolithique et prestigieuse a obscurci jusqu'à son nom. Mais le XX^e Congrès et l'attitude du P.C.F. face à la guerre d'Algérie ternissent son prestige et font apparaître les failles. Soudain, parce que la situation historique le veut ainsi, Paul Nizan sort de l'ombre revêtu de l'éclat que lui confèrent vingt ans de persécution politique. « Jeune et violent, frappé de mort violente, Nizan peut sortir du rang, parler de la jeunesse à nos jeunes gens : je ne permettrai à personne... Ils reconnaîtront leur propre voix. »⁶

Pour que cette voix fût entendue, il fallait les circonstances historiques, mais Nizan n'aurait jamais pu atteindre son public, au-delà d'un cercle très restreint, si Sartre ne lui avait pas prêté sa voix pour amplifier la sienne. C'est, en effet, d'abord Sartre qu'on lit. Un quotidien à grand tirage publie les photographies des deux « philosophes », avec un titre sur trois colonnes : « Sauvez-le, moi j'ai fait faillite »⁷. Tous les comptes rendus de *Aden Arabie* tournent

5. Vivia Hessel, *Le Temps des parents*, Mercure de France, Paris, 1969.

6. Jean-Paul Sartre, Avant-propos, *Aden Arabie*, op. cit., p. 18.

7. *Paris-Presse* du 11.6.1960 :

« Pour sauver de l'oubli son ancien condisciple. J.P. Sartre dit aux jeunes gens d'aujourd'hui : "Sauvez-le, moi j'ai fait faillite..." (Sartre) dans un texte retentissant, propose un maître à vivre et à penser aux jeunes d'aujourd'hui (...). L'avant-propos révèle encore plus sur Sartre. »

Tous les journaux français et étrangers (car il y a des comptes rendus jusqu'en Amérique latine et au Japon) consacrent une plus grande place à Sartre qu'à Nizan.

Journal de Genève, le 6.8.1960 :

« Qui connaît encore Paul Nizan, qui se souvient de ses romans (...) ? Jamais il n'aurait survécu à sa double mort s'il n'avait eu en J.P. Sartre un ami fidèle et puissant. »

Bulletin critique du livre français, novembre 1960 :

« Sartre fait le bilan de la jeunesse de Nizan et de la sienne. »

Christianisme social, décembre 1960 :

« Une admirable préface de J.-P. Sartre tendre et fort, qui en réhabilitant Nizan se

autour de la préface de Sartre et de ses déclarations : « Mais nous n'avons plus rien à dire aux jeunes gens (...). De démission en démission, nous n'avons appris qu'une chose : notre radicale impuissance ⁸ ». « A présent que les vieux s'éloignent, qu'ils laissent cet adolescent parler à ses frères. » ⁹ Qui peut éclairer leur violence ? Nizan, c'est leur homme. Dans des mots purs et durs, il peut leur dire : « Dirigez votre rage sur ceux qui l'ont provoquée, n'essayez pas d'échapper à votre mal, cherchez les causes et cassez-les ¹⁰ ». Ce trouble-fête appelait aux armes, à la haine ; classe contre classe ; avec un ennemi patient et mortel, il n'y a pas d'accommodement, tuer ou se faire tuer, pas de milieu. Et ne jamais dormir ¹¹. Sartre oppose cette figure soustraite par la mort aux compromis, à sa propre vie et à son ancienne volonté de faire son salut par les lettres : « ...Il aura fallu beaucoup d'années et que je comprenne enfin ma route pour que je puisse aujourd'hui parler sans erreur de la sienne ». ¹²

Ce n'est pas simplement du point de vue politique, c'est aussi philosophiquement que Sartre, avec *Critique de la raison dialectique*, a atteint un horizon d'où l'auteur d'*Aden Arabie* peut lui revenir comme un proche : beaucoup d'intellectuels, beaucoup d'étudiants ont vécu, dit-il, et vivent encore dans la tension de cette double exigence : le matérialisme historique comme la seule interprétation valable de l'histoire et l'existentialisme comme la seule approche concrète de la réalité. C'est l'époque où Sartre tend à donner avec « l'homme concret » un fondement au marxisme qui, le croit-il du moins, en manque, c'est lorsqu'il voit Kierkegaard et Marx du même

penche sur leur jeunesse et laisse sourdre des regrets sur ses indignations perdues. »

La Dépêche du Midi :

« Sartre fait le bilan de sa génération. »

Toutefois, si les journaux à grand tirage, comme *Paris-Presse*, marquent avec éclat cette réapparition de Nizan, ce n'est pas à cause de la valeur littéraire de l'écrivain, ni parce que la personne de Sartre est en jeu : il s'agit pour eux d'un événement politique que le titre d'un journal belge laisse clairement entrevoir : « La fin d'un roman d'amour, Sartre et les Communistes », *La Cité*, Bruxelles, août 1960. En général, les journaux insistent sur les circonstances de « l'affaire Nizan ».

Il faut attendre 1967 et la publication des premiers essais sur l'œuvre de Nizan pour que l'on commence à parler de lui sans se référer constamment à Sartre. Mais, actuellement encore, *Aden Arabie* reste le livre de Nizan qui est le plus lu. Le texte de Nizan et la préface de Sartre constituent ensemble cette figure de Nizan que son ami a voulu proposer au grand public et qui domine, et dominera très probablement, dans les imaginations.

8. Sartre, *op. cit.*, p. 16.

9. *Ibid.*, p. 62.

10. *Ibid.*, p. 17.

11. *Ibid.*, p. 12.

12. *Ibid.*, p. 27.

côté du concret, de l'homme réel, contre les universalisations abstraites et les systèmes. L'existentialisme « veut dans le savoir même et dans l'universalité des concepts réintroduire l'indépassable singularité de l'aventure humaine »¹³. Or, *Aden Arabie*, c'est la première expérience vécue d'une telle exigence, d'une telle démarche et Sartre peut le reprendre à son compte. Ce n'est donc pas seulement un grand écrivain et un penseur reconnu qui défend un ami contre les calomnies et veut sauver son œuvre : Sartre s'efface devant l'auteur qu'il présente et l'agrandit à ses propres dépens. Ses mots étaient de l'or pur, dit-il durement, les miens de la fausse monnaie. Rarement d'aussi bonnes conditions se sont rassemblées pour faire renaître un écrivain oublié.

Maurice Merleau-Ponty, dans une longue introduction à son livre *Signes*, publié en 1960, constate le nouveau divorce de la philosophie d'avec la politique, et il consacre une grande partie de son introduction à ses deux amis et surtout à Nizan, qui avait voulu vivre, jusque dans la mort, l'alliance de la politique et de la philosophie. Puis vinrent les années soixante, c'était le temps où Aron opposait la « génération réaliste » aux mangeurs d'opium, la génération engagée. D'autres parlaient de « la fin de l'idéologie », un peu trop tôt, peut-être. Merleau-Ponty revient à plusieurs reprises sur la préface de Sartre : « Dans ce débat entre Sartre et Sartre à travers le passé, le présent et les autres, Sartre trouve pour la première fois le ton du désespoir et de la révolte »¹⁴. Il est vrai que Sartre se plaît, désormais et très souvent, à citer André Breton. Cependant, Merleau-Ponty ne voit chez Sartre qu'un simple regret de ne pas avoir commencé par la révolte. « L'homme complet (n'est) que le symbole de ce qui nous manque. Simplement, comme cette vérité serait trop âpre, Sartre la retraduit dans le langage des jeunes gens, de celui du jeune Nizan. »¹⁵ Mais, pour Merleau-Ponty, c'est totalement chimérique que de s'adresser aux jeunes gens et de caresser l'idée d'une jeunesse révoltée : « Dans la France de 1960, où trouver le sens de la liberté sauvage ? (...) faut-il attendre de nouveaux cours ou des peuples nouveaux ? »¹⁶ Sartre se reproche de ne pas avoir compris Nizan à temps et cela entraîne de sa part une révolte rétrospective ; mais la vie de Sartre n'a pas été aussi indigne qu'il l'insinue... Bref, selon Merleau-Ponty, Sartre se sentirait coupable et ferait des rêves généreux en s'adressant à la jeunesse.

13. *Critique de la raison dialectique*, op. cit., p. 108.

14. Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 32.

15. *Ibid.*, p. 46.

16. *Ibid.*, p. 45.

Or, il ne semble pas qu'il s'agisse uniquement de sentiments personnels, de chimères et de générosités. En 1961, Maspero republie *Les Chiens de garde*, qui fournira plus tard au mouvement étudiant un de ses mots d'ordre, et, cette même année, Sartre revient à la charge dans sa préface aux *Damnés de la terre*, de Frantz Fanon. Le ton mélancolique de la préface à Nizan a disparu, les nécessités historiques sont devenues plus claires et Sartre et le courant d'opinion au nom duquel il parle se sont durcis. Fanon s'inspire de Hegel, de Sartre et de la psychiatrie, indirectement de Kojève. « La décolonisation », écrit-il, « est très simplement le remplacement d'une espèce d'hommes par une autre espèce d'hommes »¹⁷. La décolonisation est la rencontre de deux formes congénitalement antagonistes¹⁸. Elle modifie l'être, elle donne l'être au colonisé qui l'avait perdu pour devenir la chose du colon, parce qu'il avait intériorisé la violence et la terreur. Cette agression intériorisée mine l'être biologique de l'homme qui, pour se défendre, la rejette dehors comme violence corporelle. « Pour le colonisé, cette violence représente la praxis absolue. »¹⁹ Elle donne « le goût vorace du concret », elle désintoxique les individus et déchire tous les faux-semblants culturels. Il s'agit d'une révolte biologique « naturelle » et individuelle contre l'oppression. Le livre de Fanon a eu un très grand retentissement : avant la célébrité de « Che », *Les Damnés de la terre* restait un des livres politiques les plus lus en France. Et sa conception de la violence, de l'action directe, comme lutte contre l'agression et la terreur intériorisées, ressemble à celle du jeune Nizan.

Dans sa préface à Fanon, Sartre écrit : « Si vous écartez les bavardages fascistes de Sorel, vous trouverez que Fanon est le premier depuis Engels à remettre en lumière l'accoucheuse de l'histoire »²⁰. Les marques de la violence, nulle douceur ne les effacera, c'est la violence qui peut seule les détruire. Quand la rage éclate, le colonisé retrouve sa transparence perdue²¹. Sartre se met à parler comme Nizan : il faut rester terrifié ou devenir terrible ; cela veut dire : s'abandonner aux dissociations d'une vie truquée ou conquérir l'unité natale. L'arme d'un combattant, c'est son humanité. Le combattant trouve son unité natale au-delà des supplices et de la mort. La colonie nue renvoie sa véritable image à l'Europe vêtue ; l'humanisme occidental apparaît comme une idéologie menteuse : l'exquise

17. Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1961, p. 29.

18. *Ibid.*, p. 30.

19. *Ibid.*, p. 60.

20. Sartre « Préface », *Les Damnés de la terre*, *op. cit.*, p. 14.

21. *Ibid.*, p. 20.

justification du pillage ²². Sartre retrouve jusqu'aux images employées par Nizan dans *Aden Arabie*. La dénonciation ne suffit pas, il faut agir : « L'Europe crève et nous avons peur. La guerre civile est prévue pour l'automne ou pour le printemps (...). Guérissons-nous ? Oui. La violence, comme la lance d'Achille, peut cicatrifier les blessures qu'elle a faites. Aujourd'hui nous sommes enchaînés, humiliés, malades de peur : au plus bas (...). Nous reculons chaque jour devant la bagarre, mais soyez sûrs que nous ne l'éviterons pas (...). Le temps approche, j'en suis sûr, et nous nous joindrons à « ceux qui font l'histoire de l'homme » ²³.

Mais pendant les années qui suivent, la défense des peuples opprimés reste la seule action possible. Peu à peu, tous les livres de Nizan sont republiés et des essais paraissent sur ses écrits. Néanmoins c'est toujours le jeune Nizan et la figure créée par Sartre qui retiennent l'attention : cette figure du jeune héros, solitaire, mort au combat et trahi, peut être comparée sans grand désavantage aux révolutionnaires prestigieux du Tiers-Monde. En mai 1968, Nizan cesse d'être une figure littéraire et devient présent au cœur des événements. Le 4 mai, l'avant-garde des étudiants, *le Mouvement du 22 mars* reprend le mot d'ordre de Nizan dans un tract : « Nous refusons cet avenir de "chien de garde" » ²⁴. Et la veille de la nuit des barricades, le 9 mai 1968, en première page du journal *Combat*, proche des étudiants, on parle des « chiens de garde du P.C. » et de la « revanche de Paul Nizan » : « Il y a plus de trente ans, Paul Nizan, l'admirable auteur d'*Aden Arabie*, fustigeait dans un pamphlet virulent les philosophes et les penseurs de l'université, acharnés à justifier, dans tous leurs écrits, la société bourgeoise, ses fondements économiques, politiques et culturels. Nizan, mettait une écriture vigoureuse au service d'une pensée lucide, démystifiait ces "chiens de garde". On sait comment Nizan est mort (...). Son nom, son œuvre furent traînés dans la boue, sa vie et sa lutte interprétées comme celles d'un traître (...). Mais Nizan a été vengé : les jeunes générations intellectuelles ont retrouvé le chemin de son œuvre, de son exemple. Certaines de ses phrases, aux couleurs de furie et d'émeute, brûlent au

22. *Ibid.*, p. 25.

23. *Ibid.*, p. 23.

24. Tract reproduit dans *Partisan*, mai-juin 1968, n° 42, p. 11. Le livre de Nizan était déjà connu parmi les étudiants. *Tribune Etudiante*, (organe des étudiants P.S.U.), mars 1966 : « *Les Chiens de garde*, ça se lit d'une seule traite, ensuite on respire un grand coup : on est content. Il fallait que ces choses-là soient dites et de cette façon-là (...). Pour nous, étudiants, futurs intellectuels, futurs professeurs, pour nous, clercs en puissance, le choix est simple... »

cœur de ceux qui continuent aujourd'hui la tradition de la révolte (...). Si Nizan vivait, il se reconnaîtrait dans ces milliers d'étudiants qui refusent de marcher, comme des moutons, vers l'existence à laquelle on les destine (...) »

IV

Comme la nature, à laquelle on l'assimile, la jeunesse est une catégorie sociale-historique et encore bien plus qu'elle : depuis l'enthousiasme et la désillusion de la génération romantique, la jeunesse se révolte et échoue, et non pas parce qu'elle ne serait qu'à la recherche de rites d'intégration. Elle se heurte à la logique du capital ; à mesure que celle-ci se développe, que les phénomènes de la réification deviennent universels, la révolte prend de l'ampleur et devient elle aussi plus universelle, plus violente. Et elle change de nature. *Les Chiens de garde* a été écrit par un isolé ; lorsqu'il est revendiqué par des dizaines de milliers de personnes, c'est qu'une autre réalité y est mise en jeu. La prolétarianisation des capacités est désormais effective, le notable fier de ses humanités et de son pouvoir a été remplacé par le technicien, tâcheron tenu à la vente de ses fonctions spirituelles, réduit au rôle d'exécutant. Dans la grande confusion de 68 se mêlaient la révolte contre l'institution qui produit l'idéologie de la société, la volonté de ne pas perdre le monopole du savoir et puis autre chose, l'apparition sur la scène de l'histoire d'une nouvelle catégorie sociale et de ses possibilités, de la révolution économique, politique et culturelle. Il s'agit de l'avènement du personnel spécialisé : technicien de la production industrielle, de la consommation et de l'industrie des mass-média. C'est à partir de leur place à l'intérieur du procès de production du capitalisme bureaucratique qu'une autre possibilité apparaît pour la première fois. Tandis que partout la division sociale du travail revient à ses formes les plus anciennes : la division du travail fondée sur le savoir, à l'intérieur de la technocratie, à l'Ouest comme à l'Est, cette révolte de mai était peut-être le commencement de quelque chose d'autre : le refus de la division fondée sur le savoir entre dirigeant et exécutant, non pas pour revenir à « la nature », se mettre « au service du peuple », mais parce que, en même temps que la catégorie d'intellectuels, c'est le peuple qui a changé : prémices du dépassement de la division sociale du travail ; nouveauté qui, pour apparaître, s'est encore une fois drapée dans le manteau de l'ancien en reprenant le mot d'ordre de Paul Nizan.

De nos jours la science tend à devenir la principale force productive. Le système qui pourra disposer de la plus grande quantité de savoir sera économiquement et politiquement le plus fort. Mais le « système » se heurte à sa propre contradiction. Pour se maintenir, il doit dépasser ses concurrents, et il ne peut le faire qu'en développant le savoir ; cependant le savoir a désormais pour condition le refus des systèmes, la recherche du paradoxal, du différent, de l'aléatoire, du non-encore. La connaissance ne peut plus se passer de l'imaginaire et de la fable, comme les fables ne peuvent se passer du moment de la réflexion et du discours. Le savoir, pour se développer comme force productive, tend à s'opposer aux rapports de production. De là, l'enjeu que représentent, dans les luttes sociales, les intellectuels, au sens large, mais aussi leur propre potentialité. Leur intégration, aux instances du pouvoir, aux corporations de chercheurs, aux médias qui produisent le consentement collectif, trouve sa limite dans les nécessités internes de leur existence « déterminée » par le non-advenu et le possible. C'est ce changement dans les rapports de la théorie et de la pratique qui a transformé l'antique question de leur relation, et même la configuration que ce rapport avait chez Marx, comme relation de la philosophie et du prolétariat. Celle-ci ne disparaît pas pour autant mais se transforme au sein d'une constellation plus complexe, où elle n'est plus que l'un des moments. C'est pourquoi la question de l'engagement ne se pose plus comme la reconnaissance d'un existant par un sujet ; elle est devenue aussi historique que l'était devenu, après la Première Guerre mondiale, le problème de l'Art pour l'Art.

En définitive, l'engagement aura eu avec Sartre et Nizan ses deux réalisations extrêmes. Nizan avait voulu « se dissoudre » dans le peuple et il a fini par redécouvrir la littérature : sans laisser véritablement une œuvre, il est devenu un lieu de problèmes. Sartre, qui avait cherché son salut dans les lettres, a été saisi par la présence compacte des masses à son horizon, mais il n'a pas quitté l'univers du discours, et c'est là où il a été le plus efficace. La présence des masses a eu comme effet, chez lui, la destruction radicale de la littérature. Les chefs-d'œuvre de la littérature engagée auront été les siens, parce qu'il n'a pas opposé, au nom du « concret », un refus pur et simple au discours, mais qu'il a, en revanche, introduit le politique dans son propre domaine, en conduisant le poème et la fable à la réflexion : avec *L'Engagement de Mallarmé*, *Les Mots*, *L'Idiot de la famille*, et la compréhension phénoménologique, existentielle et historique de la passion des lettres, Sartre, qui avait été avec *La Nausée* l'un des

derniers représentants de l'Art absolu, aura démythifié et racheté, à la fois, l'Art pour l'Art, en accomplissant ainsi le moment ultime de son déclin.

DISPARITION DU POLITIQUE ET DE L'INTELLECTUEL ?

I

La mort de Sartre — avec laquelle, par hasard, la première édition de ce livre coïncida — a été la fin d'une époque. Depuis, en faisant le procès de ses erreurs, on n'a pas cessé de viser « les crimes de l'engagement ». C'était nécessaire pour se débarrasser de « l'intellectuel » : une figure gênante et inutile pour le nouveau marché des biens culturels.

Une série ininterrompue de révélations d'horreurs et de spectacles de catastrophes a rendu suspecte l'idée de l'utopie ; et ainsi elle a ébranlé, annihilé, toute possibilité de critique. Il semble donc que la fin de l'histoire, tant attendue, soit arrivée, que désormais tout changement soit banni ou soumis à la nécessité de répéter, ou d'étendre à la terre entière, un seul modèle devenu le seul objet de désir, l'unique possible et l'unique réalité. Cette fin de l'histoire aurait été possible, paraît-il, parce que la seule alternative, la fin de la préhistoire de l'humanité, envisagée par Marx, en se « réalisant », a démontré sa faillite, son inanité, sa nocivité.

II

La différence principale de la pensée de Marx avec un système scientifique, c'est qu'il ne se bornait pas à analyser simplement ce qui existe ; qu'il considérait même que la condition pour comprendre l'existant dépendait de la possibilité de pouvoir envisager le non-encore-advenu, ce qui n'est pas ; donc que la pensée du futur — qui ne saurait être confondue avec l'extension du présent ou de son simple développement — était la condition de la compréhension du présent. Son opposition aux utopistes consistait en ce que non seulement il s'interdisait d'échafauder un projet de cité idéale, mais

qu'il cherchait dans l'existant le chemin possible de l'utopie. La question centrale de ce cercle dialectique était celle de la possibilité objective, de là les années passées à critiquer, pour connaître, « l'économie politique », le fondement de la société capitaliste.

L'émancipation, le problème de la liberté, de l'homme total, et de la réconciliation avec la nature, qu'il avait hérité de l'idéalisme, et surtout de l'esthétique de l'idéalisme allemand, et qui est resté le point de départ de sa pensée, ne pouvait, selon Marx, trouver de réalité effective que par une révolution sociale renversant la société capitaliste, qui non seulement ne permettait pas cette réalisation mais aliénait et détruisait les hommes et la nature. De cette société le prolétariat était la principale victime, ce pourquoi il pourrait en devenir l'adversaire déclaré et triomphant. Le prolétariat, pour Marx, n'était pas le déshérité, le pauvre, l'innocent exploité, le paysan asservi, l'esclave à la chaîne, la souillon dans la cuisine, la bonne à tout faire, le colonisé opprimé, le peuple se révoltant contre le tyran, c'était au même titre que le capital l'un des fondements du capitalisme industriel moderne. C'est parce qu'il était producteur de la valeur et de la plus-value par son travail, que le prolétariat était le créateur de la richesse économique, de la valeur d'échange (la richesse réelle, quant à elle, exigeant deux termes : le travail et la nature). Objet dans le processus de reproduction sociale, le prolétariat pouvait arriver à la conscience de soi comme sujet révolutionnaire, se concevoir en tant que prolétariat et disparaître dans le processus révolutionnaire, en abolissant toutes les classes sociales et l'Etat représentant les dominants. Ce qui avait pour condition l'universalisation de la production pour le marché, la disparition, par ce fait, des anciennes classes y compris la paysannerie et la petite bourgeoisie, la concentration du capital à l'un des pôles de la société et la réduction de la majorité de la population à la force de travail salarié.

N'ayant ni richesse ni pouvoir, le prolétariat n'était que la chose du capital, sauf à condition de se constituer en classe, par la connaissance du procès de la production et de la reproduction sociale. Pour ne plus être objet, pour devenir conscience de soi, se constituer en classe et disparaître dans le processus révolutionnaire, le prolétariat avait besoin de devenir théoricien, comprendre le fétichisme de la marchandise et la réification des rapports sociaux, afin de penser l'ensemble du processus et aussi les conditions de l'émancipation ; tandis que la libération, qui était le but de la philosophie, devait pouvoir devenir pratique, pour être capable de dépasser ses limites théoriques, ses formes renversées et se réaliser. De là un lien entre théorie et pratique, philosophie et prolétariat — leur réalisation et disparition mutuelles — qui devait mettre fin à la préhistoire

humaine : l'existence de la domination et de l'exploitation, et la séparation, la division, du travail entre matériel et spirituel.

III

Cette utopie ne s'est pas réalisée. Mais puisque, plus que toute autre pensée, avec sa conception de l'historicité de la pensée, de la possibilité objective et de la praxis, Marx rejette l'extériorité de la théorie et de la pratique, cette non-réalisation là où elle devait avoir lieu, ou sa prétendue réalisation ailleurs, remettent en cause cette utopie et cette pensée.

Mais l'évitement de la révolution non plus ne s'est pas fait tout seul : crises économiques graves, révolutions noyées dans le sang (la Commune, la révolution allemande, hongroise, etc.), colonisations peu amènes, des guerres nationales et mondiales atroces, nazisme et fascisme pour détruire la possibilité de changement social, ont sacrifié des millions d'hommes — pour ne rien dire de la terre ravagée — à la survie du capital, qui déjà avec la soi-disant accumulation primitive avait « sué le sang et la boue par tous les pores » pour naître et grandir.

L'accumulation et le profit sont l'âme et la vie du capital, les crises de surproduction — qui empêchent la réalisation de l'une et de l'autre et surtout éloignent la possibilité de futures demandes, donc d'investissement et d'accomplissement du cycle — sont ses dangers mortels. L'accumulation du capital a trouvé des possibilités nouvelles grâce à l'exportation des capitaux, à la force de travail à bas prix et aux marchés non saturés. Au pillage, à la soi-disant accumulation primitive, qui a caractérisé, et caractérise toujours, les relations entre métropoles et colonies, se sont ajoutés, pour la supplanter peu à peu, sinon entièrement, les rapports capitalistes entre un capitalisme central et des capitalismes naissants périphériques.

A la différence de tout autre mode de production, fondé sur les relations de domination transparente entre les hommes, le capital et sa logique — qui sont des relations sociales, mais devenues abstraites et indépendantes des relations humaines, sur la base du fétichisme de la marchandise et de la réification des rapports sociaux — le capital et sa logique donc, grâce au marché, ont tendance à soumettre et à détruire les autres modes de relation ou de production sociale. Le capital a dans sa logique de créer un monde à son image : devenir mondial. L'accumulation du capital, disait Rosa Luxemburg, entre en lutte partout contre l'économie naturelle pour arriver à l'économie marchande simple et ensuite, après la destruction de l'économie

paysanne, au capitalisme, aux rapports entre capital et travail. Grâce aux plus-values plus importantes réalisées, par l'exportation du capital, l'impérialisme a pu se permettre d'élever les salaires réels dans les métropoles et de relancer la croissance interne, son objectif et sa source principale.

IV

On en est venu, au tournant du siècle, à parler d'un nouveau mode d'existence du capitalisme, le capitalisme monopoliste et impérialiste qui aurait changé les perspectives d'une révolution mondiale. Faut-il rappeler que, pour Marx, la révolution prolétarienne ne saurait plus être une révolution politique et nationale, mais une révolution sociale et internationale, impliquant à la fois les principaux pays industriels européens, l'Angleterre, la France et l'Allemagne. Or, avec le monopolisme impérialiste et la lutte pour le partage du monde qui aboutira à la Première Guerre mondiale, la révolution devient dans les principaux pays industriels l'objet d'une nostalgie lointaine remise à plus tard. L'Internationale socialiste choisissant partout le chemin pratique des réformes.

Des tentatives de révolution en Allemagne et en Hongrie, là où existaient une classe ouvrière mais aussi une forte petite bourgeoisie, sont écrasées. La « révolution » viendra des pays de la périphérie, des pays comme la Russie et la Chine qui ont une longue existence historique de traditions de despotismes bureaucratiques établies, mais ni véritablement de capitalisme, ni de bourgeoisie, ni de petites bourgeoisies spécifiquement liées au capital, et pas beaucoup d'ouvriers d'industrie, des pays dont la structure sociale est en transformation et en désagrégation par leur intégration au marché mondial et l'importation des capitaux étrangers, des pays qui risquent soit de devenir totalement des colonies, soit de se décomposer comme ce fut le cas de l'Empire ottoman ou de l'Empire autrichien, ou comme c'est le cas aujourd'hui pour l'Union Soviétique cherchant à se libérer de l'étau du despotisme.

Cette logique a été interprétée d'une nouvelle manière, pour fonder « théoriquement » ces révolutions à l'âge de l'impérialisme. Lénine a élaboré l'idée du « maillon le plus faible » dans la chaîne du capitalisme mondial. Il espérait que les révoltes anti-impérialistes des pays colonisés affaibliraient le capitalisme central et entraîneraient des crises et des révolutions dans les pays industriels. Même s'il a essayé d'étudier « le développement du capitalisme en Russie », il ne s'est jamais fait d'illusion sur l'état arriéré et pauvre de l'industrie et

du capital en Russie — mesuré aux normes du capitalisme développé devenu l'étalon mondial. Il pensait que la révolution russe créerait avec le capitalisme d'Etat les conditions de l'accumulation nécessaire à la transformation de la Russie d'un pays agraire en un pays moderne capable de faire un passage au socialisme. Jusqu'à sa mort, il a escompté que les révolutions dans les pays du capitalisme avancé, dont chaque crise était interprétée comme « crise finale », permettrait à la révolution russe de survivre et de devenir ensuite une révolution socialiste. Car, il n'a jamais cru qu'on pouvait parler de socialisme dans un seul pays, et encore un pays arriéré, pour ne rien dire des « révolutions socialistes » qu'on proclamera en son nom, et surtout au nom de Marx, dans les pays pauvres agraires et colonisés.

Puisque le capitalisme s'était transformé en impérialisme pour devenir mondial, on eut tendance à forger un nouveau monstre « théorique » : « nation prolétaire », pour qualifier les pays qu'on appellera plus tard « tiers monde » et pour pouvoir ainsi fonder la nécessité de leur soi-disant « révolution socialiste ». Or, si « nation capitaliste » a un sens — puisque « la nation », dans son long développement prend corps, se forme et se proclame avec la montée de la bourgeoisie, jusqu'à la Révolution française, et que le capitalisme c'est le mode de production dominant dans les nations capitalistes —, « la nation prolétaire » est un parfait non-sens. D'abord parce que les pays de la périphérie du capitalisme ne sont pas des « nations » au sens moderne du terme, et surtout parce que « le mode de production prolétarienne » n'y prédomine pas, les ouvriers de l'industrie y étant une toute petite fraction de la population souvent mieux lotis que les paysans appauvris ou chassés de leurs terres, et que surtout parce qu'une telle absurdité, « le mode de production prolétarienne », n'aurait même pas eu de sens après une révolution socialiste, car si jamais le miracle d'une telle révolution avait pu se produire quelque part, le prolétariat — qui n'existe qu'en rapport au capital — aurait disparu du même coup en n'étant plus la source de la plus-value et du profit du capital. Parler de « nation prolétaire », c'était encore une fois comprendre le prolétariat selon sa signification générale du XIX^e siècle : le déshérité, le spolié, le travailleur, le peuple soumis, etc., un mythe qui n'a rien en commun avec le concept élaboré par Marx. Mais une telle confusion « théorique » était nécessaire pour interpréter les relations des colonies avec les métropoles dans le sens de la légitimation des révolutions et des Etats qu'on voulait bien appeler « socialistes », parce que visant, en principe, les intérêts de la collectivité et de l'Etat, qu'on confondait avec le socialisme de Marx.

La révolution devait transformer la Russie, la Chine, ces sociétés en

crise — et ensuite tous les pays de la périphérie — en Etat national et en société modernisée, car l'Etat national et la modernisation, c'est-à-dire la civilisation industrielle qui a été développée par le capitalisme européen, étaient devenus un impératif catégorique pour l'univers entier, au risque de disparaître devant la logique du capital.

Mais le capitalisme exige des conditions précises pour exister : l'accumulation du capital, une classe de travailleurs libres et salariés, le développement de la science et de la technique, une société diversifiée, un système de droit et de bureaucratie fort complexe. Toutes « richesses » nécessaires, selon Marx, afin que se puisse réaliser leur bouleversement révolutionnaire pour la libération des individus, sans quoi ce serait la rareté, disait-il, et de nouveau « la vieille gadoue », comme ce fut effectivement le cas. On ne peut devenir un pays capitaliste par décision, ni par révolution (la Révolution française a entériné politiquement un système économique déjà fortement développé ; il en sera probablement de même dans le développement de certains des « pays de l'Europe de l'Est », qui sont des pays capitalistes en puissance, sinon politiquement).

Le capital tend toujours à maximaliser son profit. Celui-ci dépendait longtemps, aussi mais non exclusivement, des rapports de dépendance et de pillage, de la soi-disant accumulation primitive, qui existaient entre les pays du centre et les pays de la périphérie. Non seulement on n'aurait pas permis — jusqu'à une époque toute récente — à ces pays dominés de se libérer (qu'on se rappelle les guerres coloniales, ou entre beaucoup d'exemples la chute organisée de la révolution nationaliste de D^r Mossadegh en Iran, tandis que la révolution cubaine, entre autres, qui se voulait à l'origine démocratique et nationale, n'a pu aboutir et survivre qu'en se proclamant « marxiste-léniniste » et en s'intégrant dans le bloc « communiste ») ; encore moins ces pays auraient-ils eu le loisir multi-séculaire et les moyens de se constituer en nations capitalistes indépendantes (leur « socialisme » fut le chemin du pauvre sur la voie de « l'accumulation primitive »). Ils n'auraient pas pu — et n'ont pas réussi à — se libérer de l'emprise du capital international, qui d'ailleurs aujourd'hui est en train de dissoudre même les nations capitalistes anciennes (on cite en général le cas du Japon comme preuve du contraire ; or le Japon ne fut ni colonisé, ni dominé ; c'était le seul pays en dehors de l'Europe occidentale, proprement dite, à avoir connu une société féodale comparable à l'Europe, condition qui lui a permis dès le milieu du XIX^e siècle, avec l'ère Meiji, comme le fera l'Allemagne, de créer un capitalisme par en haut, à partir de choix politiques ; la Corée du Sud sera développée récemment par le Japon, tandis que Taïwan doit son

développement à sa position stratégique et politique face au communisme chinois).

C'est dans ce contexte qu'est née une logique absurde pour répondre à la logique du capital : qui ne peut pas le moins peut le plus. Puisqu'on ne peut pas devenir des pays capitalistes, on « construira le socialisme », il s'agira désormais de « rattraper et dépasser le capitalisme ». Ce qui implique à la fois une reconnaissance de la suprématie du capitalisme et un aveuglement complet sur les moyens et sur les buts à atteindre.

L'échec de la révolution de 1905 en Russie, celle du Sun Yat-Sen en Chine, ne laissèrent d'autres alternatives que ce genre de « révolutions socialistes » (le « socialisme » des pays de l'Est européens est d'importation et résulte de l'occupation armée à la suite de la Deuxième Guerre mondiale, tandis que le Vietnam, la Corée du Nord, Cuba n'auraient jamais pu changer sans l'existence de l'U.R.S.S. et de la Chine communiste). Ce sont ces deux pays, immenses en terre et en population mobilisable, de structures despotiques orientales, avec la majorité exclusivement paysanne de leur population, sans industrie, savoir moderne, sans véritable société civile, système de droit et de démocratie, qui se chargèrent, encerclés par le capitalisme mondial, de « construire le socialisme » et de réaliser, paraît-il, le projet de Marx. Déjà la faucille et le marteau comme symbole des partis communistes aurait déplu profondément à celui-ci, qui n'aimait guère ni « l'idiotie rurale » des paysans, ni « l'idiotie des métiers », dont le marteau peut être le représentant, ni les uns ni les autres n'ont rien à voir avec le prolétariat industriel susceptible de faire la révolution sociale, ni avec la libération des hommes du « travail » que souhaitait Marx.

Ces révolutions socialistes ont ressemblé à ce film soviétique — *Le Premier maître* — qui montre un jeune révolutionnaire arrivant, peu après la guerre civile, sur les hauts plateaux de l'Asie Centrale, dans une société qu'on ne peut même pas appeler féodale, pour créer une école et y introduire le progrès. On le voit avec les enfants assis par terre, dans une étable désaffectée, au milieu des déserts de montagnes, répétant inlassablement et en chœur « So-ci-alisme, So-ci-alisme » pour faire advenir le paradis par incantation. C'est plutôt l'ancien Khan qui fait des siennes et finit par faire détruire « l'école ». Alors le jeune révolutionnaire abat la seule richesse et gloire du village, un arbre, pour édifier une nouvelle école... C'étaient les premiers idéalistes, quand les vrais maîtres arriveront ce sera pour se faire construire des sièges et des datchas.

Puisque le capital s'était exporté, on aurait voulu aussi importer son antipode « le socialisme ». Or, le capital en s'exportant n'avait jamais

donné à l'un des pays de la périphérie la possibilité de devenir par lui-même une nation capitaliste moderne et indépendante. Cela, comme le prétendent toujours les intellectuels des pays colonisés ou dominés, ne fut pas seulement empêché par les colonisateurs, mais ne pouvait pas surtout se réaliser pour des raisons internes, qu'on pourra énumérer encore une fois : absence d'accumulation du capital, de travailleurs libres ne possédant que leur force de travail et détachés de la terre, de science et de technique modernes, de société civile et de droit ; il manquait à ces pays à la fois les structures matérielles, les structures sociales et politiques, et essentiellement les structures mentales pour pouvoir devenir « capitalistes ». Devenir maître et seigneur de la nature, comme ce fut le projet du capital, ne pouvait se faire sans le cartésianisme, le rationalisme et l'empirisme qui ont permis le développement des sciences. Or l'univers matériel des pays de la périphérie était étranger aux conditions nécessaires au développement du capitalisme, leur univers mental était magico-religieux. Tout ceci non seulement n'a pas permis l'existence d'un capitalisme, mais encore plus l'éventualité d'une société socialiste. On ne transplante pas une technologie et la possibilité de son futur développement, ni un modèle social : le résultat c'est Tchernobyl pour la technique, le stalinisme pour le social. Le « marxisme-léninisme », en tant que système de pensée totalitaire fabriqué pour la cause et ayant réponse à tout permettait de passer d'une mentalité religieuse à une autre sans connaître le moment des Lumières et de la critique ; comme le « socialisme » rendait possible, croyait-on, de sauter par-dessus la société capitaliste dans son futur, comme « la dictature du prolétariat » permettait de faire l'économie des droits formels et de la démocratie, qu'on n'avait jamais connus. C'était cela la destinée que des petites bourgeoisies semi-éduquées — et condamnées, de toute manière, dans ces pays au fonctionariat d'Etat — avaient choisi pour le bien de leur pays, mais aussi pour leurs propres biens, leurs accession au pouvoir à la place des monarchies, des oligarchies décadentes, corrompues, soumises et impuissantes.

On décida que le « marxisme » enseignait que les idées sont les reflets du monde matériel ou des rapports économiques, et on en conclut, en bonne logique matérialiste, paraît-il, que le monde matériel devait être le reflet du « marxisme », dont le parti devenait le dépositaire. Le « marxisme » signifiait une idéologie du développement à n'importe quel prix, qui ne développa rien du tout, sauf les horreurs de « l'accumulation primitive ». Là où manquaient le capital, la classe ouvrière, l'industrie, la société civile, le parti se chargeait par la discipline, la pénurie et la terreur de les réaliser d'en haut, tant pis pour la nature, les hommes et la société s'ils étaient

antisocialistes et contre-révolutionnaires. Tandis que, pour Marx, le plein développement, préalable, des forces productives, matérielles et spirituelles, était requis pour cette révolution sociale qui devait libérer les hommes et créer l'association volontaire de toutes les initiatives, le concours libre et spontané de toutes les énergies individuelles, à partir de la base, en vue du bien de tous et de l'accomplissement des individus, voilà qu'on parlait du collectif dans les sociétés où l'individu n'avait pas existé, là où la rareté, le blocus, l'encercllement économique et militaire, et l'impératif de la croissance imposaient à tous un sacrifice collectif dont les modalités et les termes étaient définis par les pouvoirs du parti et de l'Etat, au service de leur bien-être et de leur domination.

Ce que Marx avait critiqué dans les sociétés bourgeoises — non pas le monde matériel de l'industrie et du travail qui devenait ainsi l'utopie de la « révolution socialiste » pour des pays agraires — ; mais le système de droit — que Marx avait dénoncé comme étant abstrait et formel et au service du capital, au lieu de permettre par sa transformation et son accomplissement concrets le plein développement des individus —, le système de droit donc était tout simplement déclaré nocif et inutile, et ceci au nom d'une pensée critique qui avait pris pour cibles ses formes abstraites et inaccomplies où elles s'étaient développées, et qu'on transposa dans un monde où le système de droit n'avait tout simplement jamais existé. Contre « les erreurs » de Trotsky et de Boukharine, Lénine déclarait que « la production est toujours nécessaire, pas la démocratie » (ce que le capital proclama également avec le fascisme et le nazisme, lorsque l'accumulation rencontra des problèmes entre les deux guerres). Probablement Trotsky et Boukharine auraient pu dire la même chose contre Lénine. C'est que, ne pouvant faire autrement, ils avaient tous admis la logique du capital et que cette logique ne saurait et ne peut être brisée que dans les pays capitalistes développés. Mais c'est cette logique qui s'imposa aux pays pauvres, produisant « le léninisme » et « le socialisme », qui s'ensuivit, et dont on connaît l'histoire catastrophique. Léninisme et socialisme qui sont tous deux en décomposition aujourd'hui.

Au nom de l'impératif de la production et du développement des forces productives, pour échapper à la colonisation et à la désintégration, et contre les oligarchies locales qui pillaient leur pays et le livraient au pillage, de petites bourgeoisies de « capacités » et de bureaucrates se chargèrent de créer, d'abord en Russie et ensuite ailleurs, une forme de société que Lénine lui-même appelait « capitalisme d'Etat ». Cette bureaucratie d'Etat pleinement développée, ayant établi sa domination sur toute la société, réduite à son

service, choisira bientôt avec Staline — parce « qu'on ne peut dire au peuple qu'il ne construit pas le socialisme », disait-il —, et avec ses émules à travers le monde, d'appeler cette nouvelle société despotique « socialiste » et bien mieux « communiste » et « marxiste ».

Puisque Marx avait voulu dépasser la société capitaliste développée, en se proclamant « marxiste » non seulement on se légitimait comme progressiste aux yeux de soi-même et de sa propre population, mais on se donnait également le luxe, en parole et pour la galerie, de se placer au-dessus des pays bourgeois les plus avancés, et ainsi de réduire le prolétariat de ces pays en des auxiliaires d'une politique de « communisme » mondial qui servait les nouveaux oligarques au pouvoir dans les Etats et les partis. Des appellations fallacieuses que les pays capitalistes leur concédaient bien volontiers, car ils avaient maintenant, avec ces bureaucraties absurdes, lourdes, sclérosées et inefficaces, un exemple réel, un épouvantail terrifiant, qu'ils pouvaient désigner du nom de socialisme et de Marx ¹.

V

En même temps que la transformation des rapports de production sous l'effet de la concentration du capital, Marx avait pensé la nouvelle forme du développement des forces productives et les métamorphoses du travail qui en résultent : « L'échange de travail vivant contre du travail objectivé, c'est-à-dire la manifestation du travail social sous la forme antagonique du capital et du salariat, est l'ultime développement du *rapport de la valeur* et de la production fondée sur la valeur. La prémisse de ce rapport est que la masse du temps de travail immédiat, la quantité de travail utilisée, représente le facteur décisif de la production de richesses. Or, à mesure que la grande industrie se développe, la création de richesses dépend de moins en moins du temps de travail et de la quantité de travail utilisée, et de plus en plus de la puissance des agents mécaniques qui

1. « La doctrine socialiste dissimule mal la "volonté de nier la vie" : ce sont des déshérités, hommes ou races, qui ont dû inventer pareille théorie. En fait, je souhaiterais qu'il fût démontré par quelques grandes expériences que dans une société socialiste la vie se nie elle-même, tranche ses propres racines. La terre est assez vaste et l'homme a encore assez de ressources pour que je ne me prive pas de souhaiter cette leçon de choses, cette démonstration par l'absurde, dût-elle être conquise et payée au prix d'une énorme dépense de vies humaines. » Friedrich Nietzsche, *Fragments postumes*, Automne 1884 — Automne 1885, p. 319-320, Paris, Gallimard, 1982.

sont mis en mouvement pendant la durée du travail. L'énorme efficacité de ces agents est, à son tour, sans rapport aucun avec le temps de travail immédiat que coûte leur production. Elle dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à la production. (Le développement des sciences — parmi lesquelles celles de la nature ainsi que toutes les autres — est, bien sûr, fonction du développement de la production matérielle.) La richesse réelle se développe maintenant, d'une part, grâce à l'énorme disproportion entre le temps de travail utilisé et son produit et, d'autre part, grâce à la disproportion qualitative entre le travail, réduit à une pure abstraction, et la puissance du procès de production qu'il surveille : c'est ce que nous révèle la grande industrie. Le travail ne se présente pas tellement comme une partie constitutive du procès de production. L'homme se comporte bien plutôt comme un surveillant et un régulateur vis-à-vis du procès de production. (Cela vaut non seulement pour la machinerie, mais encore pour la combinaison des activités humaines et le développement de la circulation entre les individus.) Le travailleur n'insère plus, comme intermédiaire entre le matériau et lui, l'objet naturel transformé en outil ; il insère à présent le procès naturel, qu'il transforme en un procès industriel, comme intermédiaire, entre lui et toute la nature, dont il s'est rendu maître. Mais lui-même trouve place à côté du procès de production, au lieu d'en être l'agent principal. Avec ce bouleversement, ce n'est ni le temps de travail utilisé, ni le travail immédiat effectué par l'homme qui apparaissent comme le fondement principal de la production de richesse ; c'est l'appropriation de sa force productive générale, son intelligence de la nature et sa faculté de la dominer, dès lors qu'il s'est constitué en un corps social ; en un mot, le développement de l'individu social représente le fondement essentiel de la production et de la richesse. *Le vol du temps de travail d'autrui sur lequel repose la richesse actuelle* apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même. Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage. *Le surtravail des grandes masses* a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, tout comme le *non-travail de quelques-uns* a cessé d'être la condition du développement des forces générales du cerveau humain. La production basée sur la valeur d'échange s'effondre de ce fait, et le procès de production matérielle immédiate se voit lui-même dépouillé de sa forme mesquine, misérable et antagonique. C'est alors le libre développe-

ment des individualités. Il ne s'agit plus dès lors de réduire le temps de travail nécessaire en vue de développer le surtravail, mais de réduire en général le travail nécessaire de la société à un minimum. Or, cette réduction suppose que les individus reçoivent une formation artistique, scientifique, etc., grâce au temps libéré et aux moyens créés au bénéfice de tous. »²

VI

Cette nouvelle situation est ce vers quoi tend le capitalisme le plus développé d'aujourd'hui, à l'exclusion encore une fois du projet utopique, que Marx entrevoyait, de la libération par rapport au travail, grâce à ce développement de la technique, qui devrait finir aussi par la réconciliation avec la nature. De cette nouvelle forme de production, il s'ensuit que le prolétariat n'étant plus l'objet de la reproduction sociale, il ne peut pas non plus devenir le sujet de la révolution sociale : le prolétariat se trouve en voie de disparition. Ce qui ne signifie pas que le travail salarié, aliéné et divisé, le règne de la marchandise, du fétichisme, de la réification, de l'exploitation et de la domination soient dépassés. Au contraire, ils sont devenus universels. Le capital a fini par créer un monde à son image, il est devenu mondial : la domination coloniale, même les « révolutions socialistes », qui ont produit, dans les pays où cela n'existait pas, les conditions de l'accumulation, auront été des moments sur le chemin de cette mondialisation, et l'ensemble du procès aura permis l'accumulation suffisante pour la nouvelle technologie « post-industrielle ».

VII

Cette métamorphose technologique, qui a des conséquences sur le plan des armements, a mis à genoux ceux qui avaient espéré « rattraper et dépasser » le capitalisme, et dont la majeure partie de leur production globale était déjà consacrée non pas aux besoins de la population et au fonctionnement de la société, mais au maintien de la technocratie militaire.

La mondialisation du capital n'a plus besoin de s'imposer par la

2. Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, II, p. 220-222, Anthropos, Paris, 1968.

force. Le monde a accepté son projet : la croissance et la circulation des marchandises, des hommes et des idées. On n'a plus besoin de colonie, ni de nation, mais d'espace libre pour la circulation des informations, donc, partout dans le monde, des cadres et un capitalisme local qui permettent cette circulation.

« Les droits de l'homme », au nom desquels la bourgeoisie avait fait sa grande révolution, deviennent partout l'objet des désirs en même temps que la libre circulation des marchandises et le marché où ils avaient pris naissance.

Il faut espérer qu'aucun des pays communistes ne pourra se soustraire à cette pénétration et aux métamorphoses que cela entraîne, et que « le socialisme » tel qu'il a existé historiquement disparaîtra. Il n'y a cependant aucune raison pour admettre l'alternative diabolique entre la sclérose bureaucratique et mortelle et l'impérialisme du marché faisant de la croissance sauvage et du maximum de consommation le critère de la liberté. Encore faut-il que ce paradis du bonheur promis par le marché soit possible au niveau mondial, même si l'on évite de justesse la catastrophe écologique et la destruction de la planète que cela implique. Car le nouveau capitalisme triomphant a tendance à diviser la population du centre, comme celle des périphéries, en « ceux qui gagnent et ceux qui perdent », en riches et en pauvres, tout en faisant miroiter aux yeux des pauvres — la circulation des informations, comme forme de production post-industrielle, oblige — toutes ces richesses dont ils seront définitivement exclus ; ce qui pourrait entraîner de violentes réactions « traditionalistes » dans le tiers monde, et par l'effet du désespoir populaire, cherchant des exutoires, des poussées d'extrême droite à l'Est comme à l'Ouest de l'Europe.

VIII

La mondialisation du capital et l'universalisation du modèle de croissance qu'il propose ne vont donc pas de soi. Avec l'exportation du capital et l'importation du travail bon marché, on a détruit toutes les sociétés traditionnelles, dont la majeure partie de la population est devenue l'objet direct d'exploitation par le capital. Pour une grande part, le tiers monde s'est transformé en poubelle du développement. La démographie galopante, conséquence de la croissance, et l'incapacité de produire la nourriture suffisante, a livré les populations du tiers monde à la sous-alimentation. Pour se trouver des débouchés, le capital utilise de plus en plus le système de crédit ; des crédits sont accordés aux pays sous-développés pour qu'ils achètent des marchan-

disent. En général ces crédits sont détournés par les oligarchies locales. Ensuite toute la production de ces pays ne suffit même pas pour payer les intérêts des dettes, sous lesquelles la plupart de ces pays sont en train d'étouffer.

Le modèle de croissance, dont l'hégémonie s'affirme à travers le monde, avec l'objectif concurrentiel du profit à court terme, a soumis la biosphère à de tels traitements que rien n'exclut désormais la possibilité d'une catastrophe écologique mondiale. On cherche, sans doute, à « protéger l'environnement », mais cette protection ressemble trop, et trop souvent, à la recherche de nouveaux champs d'investissement pour de nouvelles accumulations du capital. Et ainsi le remède n'est pas très loin du mal qu'il serait censé guérir. De sorte que ce que Marx avait écrit à propos du développement de l'agriculture par le machinisme et la grande industrie peut être généralisé au niveau de tout le système de croissance actuelle : « Tout progrès de l'agriculture capitaliste est non seulement un progrès dans l'art de piller le travailleur, mais aussi dans l'art de piller le sol ; tout progrès dans l'accroissement de sa fertilité pour un laps de temps donné est en même temps un progrès de la ruine des sources durables de cette fertilité. Plus un pays (...) part de la grande industrie comme arrière-plan de son développement et plus ce processus de destruction est rapide. Si bien que la production capitaliste ne développe la technique et la combinaison du procès de production sociale qu'en ruinant dans le même temps les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur ³ ».

IX

Ce déchaînement de la technique, dont on cherche vainement à rendre le processus méconnaissable, en remontant aux Grecs et aux origines de la métaphysique occidentale — car au cours du Moyen Age occidental la technique n'était pas plus développée qu'elle ne le fut aux Indes, en Chine ou en Perse — cette métamorphose de la technique, liée au capitalisme, à la science et à la philosophie moderne en rapport avec lui, s'effectue à travers la généralisation de la production pour le marché. Non seulement on ne peut d'un revers de la main ou en fermant les yeux, ni en faisant appel à une quelconque décadence répréhensible qu'ils auraient entraînée, faire en sorte que l'industrie moderne et le marché n'aient jamais existé, mais leur

3. Karl Marx, *Le Capital*, I, p. 556-557, Editions Sociales, Paris, 1983.

existence ne s'identifie pas obligatoirement à un oubli et un mal, ni ne suppose la nécessité de leur pérennité.

Le développement de la technique a créé beaucoup de possibilités, tout en détruisant beaucoup de choses, de même on doit au marché la généralisation et l'effectivité des idées de liberté et d'égalité — car seuls ceux qui sont libres et égaux dans l'acte de l'échange d'équivalent, pour le moins, peuvent-ils accomplir cet échange et convenir d'un contrat.

Mais de même que le développement capitaliste de la technique — et jusqu'ici il n'y en a pas eu d'autre — est devenu un danger pour l'existence des hommes et de la nature, l'universalisation du marché n'a plus rien à voir avec l'échange simple, ce n'est qu'un moment dans la réalisation du capital international qui détermine de fond en comble l'existence tant vantée de « l'individu contemporain », retranché dans sa vie privée, loin de toute vie publique et indifférent au « politique », qui semble s'être évanoui dans le circuit information-marchandise.

X

Pour pallier la grande dépression d'avant-guerre, la crise qui avait été l'effet du capitalisme sauvage des monopoles, on avait eu recours, depuis le New Deal, au capitalisme d'organisation, aux lois anti-trusts, à la sécurité sociale, aux interventions et aux investissements d'Etat. Avec les destructions et les investissements nécessités par la guerre et l'après-guerre, le capitalisme a connu une ère de prospérité et de croissance ininterrompues qui a duré jusqu'au début des années soixante-dix. Afin d'empêcher que les cycles de surproduction ne redeviennent endémiques et pour juguler la récession en stimulant la demande, on a eu recours à des techniques de relance, à l'injection, avec le crédit et les masses monétaires, d'un pouvoir d'achat supplémentaire dans le circuit économique.

Ces masses monétaires, avec les spéculations sur le change, et les systèmes de crédit de plus en plus sophistiqués, se sont libérées de la production. On a parlé justement de la fabrication de « la fausse monnaie ». Que le volume des échanges n'ait plus rien à voir avec des produits réels est apparu avec force dans le récent krach boursier de New York, dont le spectre continue de hanter le monde. Ces « fausses monnaies » en circulation sont au fondement de ce qui a été décrit, du point de vue de la phénoménologie de l'existence sociale, comme inflation des signes, simulacre et simulation, hyper-réalisme et ère du faux.

XI

Cette inflation des signes, qui a été soutenue par l'inflation économique et monétaire tout court, a eu sa propre modalité de développement. Injecter du pouvoir d'achat supplémentaire ne suffit pas à stimuler la demande, il faut fabriquer, créer celle-ci : ce fut « le produit » spécifique des industries de publicité et des circuits d'information-communication, surtout par l'image.

Or l'image a la qualité particulière d'être d'emblée synthétique et d'affirmer une présence, qui l'oppose à la pensée discursive, à l'absence et au temps qu'impliquerait la réflexion. Dans les nouveaux circuits, tout peut se connecter avec n'importe quoi, sans discours ou justification. En même temps sur l'écran chaque image en chasse une autre, à chaque moment il n'y a qu'une image qui accapare l'écran. Ainsi s'effectue une sorte de fausse évidence, d'un pseudo-présent perpétuel, comme la marque même de l'utopie réalisée enfin par le marché des communications, et comme le signe immédiat d'une absence d'histoire.

XII

La dernière en date des crises révolutionnaires en Occident, l'année 68, avait pour cible cette nouvelle situation qu'on désignait comme « société de spectacle ». On pensait qu'avec les nouvelles technologies, il y avait la possibilité d'une libération.

Le capital, qui a eu peur devant cette révolte, sans avoir été réellement menacé, a repris avec la crise économique des années soixante-dix et quatre-vingt son propre chemin d'utilisation et de développement des nouvelles technologies. Cette crise permettait au capital, avec l'impératif de la reprise, de récupérer ce qu'il avait cédé. Le chômage créait l'insécurité et la pauvreté, rendait possible l'arrêt des augmentations de salaires, l'inflation détruisait le pouvoir d'achat, les nouvelles techniques de la production parcellisaient de plus en plus l'existence de la classe ouvrière, qui s'en allait en se transformant, en perdant sa fonction ancienne, en devenant soit du personnel spécialisé de surveillance, soit le personnel de service tout court, dont le travail n'enrichit plus les maîtres.

XIII

Le marché faisait de même avec les intellectuels. Car l'inflation des signes et leur intégration au circuit d'information-communication, la

transformation de tout en information-marchandise n'allait rien laisser au dehors ; tout, qu'il soit de la vie ou de la mort, matériel ou spirituel, a été pénétré par l'argent et fabriqué pour le marché.

Le nouvel impératif pour les intellectuels c'est s'adapter ou disparaître. Ce qui revient au même. Et ceux qui acceptent de se métamorphoser en agent des médias sont chèrement rétribués : ils peuvent écrire leur autobiographie. Quitte au moment nécessaire à s'indigner de la mainmise des médias sur la pensée. Mais là est le signe que le marché et les médias capables de se dénoncer de l'intérieur sont devenus totalitaires. Chacun peut se contredire du jour au lendemain, puisqu'il n'y a que le présent de l'écran qu'on occupe, mais non le temps et la mémoire. Ces nouveaux agents des médias leur sont conformes : pour les uns et les autres, il n'y a plus d'histoire. Si l'on risque d'émettre des doutes, ils ont « prêts à montrer » la suite de cauchemars que furent les derniers soubresauts de l'histoire.

XIV

L'ironie de l'histoire : l'alliance du prolétariat et des intellectuels, voulue par Marx comme condition de la révolution sociale, s'est réalisée, certes, là où il y avait encore des intellectuels et des ouvriers : contre des gouvernements « communistes ».

XV

Mais l'existence même de ces pays communistes, la catastrophe économique alliée à l'horreur — du Goulag soviétique, à la révolution culturelle chinoise, au Cambodgien Pol Pot —, a été l'autre élément qui a fait taire les intellectuels. Au nom de quoi allaient-ils critiquer ce qui est, puisque l'utopie n'avait été que l'autre nom de l'enfer. Des révolutions lointaines, les guerres de libération, pour lesquelles ils avaient pris parti, revenaient après coup les juger. On découvrit qu'il n'est pas possible de parler de l'universel, même pas de ce « concret » qu'entre les deux guerres on lui avait opposé ; et que l'expérience de chacun — dans un monde où précisément l'expérience est devenue impossible — est tout ce qui lui reste ; et puisqu'il n'y a plus d'expérience, celle-ci se réduit aux déballages autobiographiques, seuls admis par le marché des biens culturels, puisque la télévision rapproche et n'admet d'autre catégorie que la familiarité.

Des générations entières avaient lutté et étaient mortes pour réaliser un espoir très ancien : la liberté, la communauté et la justice. Mais au

mépris de ce désir ancien, on déclara ce projet nuisible. Des gens avaient combattu, depuis les années vingt jusqu'à la fin de la guerre, le fascisme sous toutes ses formes et beaucoup y avaient laissé leur vie. On prétendit qu'avoir été communiste ou fasciste s'équivalait. Que les uns aient choisi un idéal de justice et de générosité qui s'est transformé en son contraire en se réalisant, et souvent sans qu'ils y soient pour quelque chose et parfois au prix de leur vie ; que les autres, dès le départ, aient affiché la haine, la domination, la guerre et le racisme, ne semble rien changer à cette équivalence dans la dénonciation de l'erreur et du mal. Puisque l'espoir ne s'est pas réalisé, donc il s'agissait d'un leurre.

C'est que le fascisme était loin, tandis que l'engagement à gauche, le stalinisme ou le maoïsme, avaient caractérisé une bonne partie de la génération précédente et aussi la jeunesse militante de la presque totalité des « intellectuels » d'aujourd'hui. Il est à remarquer que les intellectuels de gauche arrivaient à dénoncer leur propre engagement, ce qui a été extrêmement rare pour ceux qui s'étaient compromis avec les fascismes. Pourtant, ou peut-être pour cela même, l'animosité est beaucoup moins grande à l'égard de ces derniers, parce que le fascisme — comme doctrine proclamée de la domination et de la violence — n'a jamais requis la générosité, l'espoir fou de la paix et du bonheur universel, et donc n'a pas produit de déception. Lorsqu'il s'est agi d'un intellectuel de droite, d'un fasciste ou d'un nazi, on a cherché à minimiser les faits, à dénier tout rapport entre l'engagement politique et les œuvres, à accuser d'autres penseurs ou ceux qui soulevaient des remarques, ou bien de soutenir que non seulement l'engagement en question, mais le nazisme relevait du destin de l'Occident (comme Heidegger l'avait fait indirectement à propos de lui-même). Tous ces procédés ont été utilisés un à un ou ensemble dans la récente affaire Heidegger. Il semble donc que seul l'engagement à gauche, qui fut vécu le plus souvent dans le malheur de la conscience, ait relevé d'erreurs et de crimes, puisque les autres s'étaient proclamés dès l'origine par delà le bien et le mal.

Cette terreur à rebours est remontée peu à peu jusqu'aux racines du mal : la Terreur et la Révolution française et même la pensée universaliste des Lumières. On a fini par opposer « les droits de l'homme » à la Révolution française, comme si sans celle-ci « les droits de l'homme » auraient pu devenir un droit et une exigence universelle. Tant le « néo-libéralisme » refoule ses origines.

La suspicion a atteint toute la pensée et même l'art moderne. On a débusqué partout la complicité avec la terreur. L'avant-garde, que dénonce déjà son appellation militaire, a été reconnue comme l'origine du totalitarisme. Qu'il y ait eu dans l'ensemble très peu

d'artistes modernes militants, que nazis et staliniens aient rejeté l'art moderne comme dégénéré et décadent, ne semble pas faire d'objection. La dénonciation, tout ce qui reste des enragés des années soixante, se passe, aujourd'hui comme hier, de réflexions historiques. Au lieu d'interroger le pourquoi de l'art moderne, l'utopie qui essaya de sauver l'enfer de la modernité — les crises, le déchaînement capitaliste de la technique, la destruction de la nature et du tissu urbain, les totalitarismes —, on décrète la post-histoire, comme si les problèmes avaient été résolus pour avoir été déplacés de l'Europe et des sociétés capitalistes à l'échelle de la planète en danger, bien plus par la croissance et les crises nécessaires à l'accumulation, que par le nucléaire qui n'en est que l'avatar le plus visible et l'une des menaces parmi d'autres.

Grâce à la culpabilisation mais aussi aux hautes rémunérations, mais également par la réduction de chacun au statut d'acheteur et de consommateur privilégié, celui de « l'individu contemporain », dans « la démocratie de masse », et surtout parce que les problèmes ont atteint une telle énormité que personne ne peut envisager la possibilité de leur solution, toute pensée de l'universel, donc du politique, tend à disparaître dans les replis de la vie privée. Or c'est cela même, la pensée du politique, plus précisément de « l'historicité de l'universel », qui avait déterminé la réflexion de la modernité, dont « le temps des engagements » aura été l'un des derniers effets.

XVI

Cette « historicité de l'universel », comme spécificité de la modernité, a surgi, selon Michel Foucault, pour la première fois chez Kant, dans un questionnement sur les Lumières, lié directement au problème de la possibilité de l'existence d'un progrès du genre humain, à propos de l'avènement de la Révolution française. Cette constellation a déterminé aussi la pensée de Hegel, et métamorphosé en une nouvelle figure, la pensée de Marx, marquée par ce que sera 1848 : l'éclatement de l'ancien Tiers État révolutionnaire en deux classes antagonistes, la bourgeoisie et le prolétariat.

La question de l'historicité, de ce qu'est le présent, et de sa tâche, qui avait donné naissance à l'art moderne, redevient la question d'actualité autour de la Première Guerre mondiale, en même temps que les pensées de Kant, de Hegel et de Marx. L'universel, la raison et le progrès, qui avaient été fétichisés, par le néo-kantisme, au ciel du capitalisme libéral, se trouvent en danger et en crise, de même que la crise de cette forme de capitalisme qui, avec le capital monopoliste et

impérialiste, aboutira à la Première et la Deuxième Guerre mondiales. Non seulement ces concepts paraissent abstraits, vides et irréels, comme les formes d'art et de littérature anciennes semblent ne plus correspondre à la réalité du désastre, mais même la figure de l'individu-sujet, qui avec l'universel de la raison a dominé plusieurs siècles de la pensée européenne, perd de sa certitude.

Dans une époque d'indétermination, de crise, de violence, de guerre, lorsque « toute vie se découvre publique », dans l'angoisse et la finitude, la seule question devient celle du présent, du contenu, du concret, de l'action et du sens de tout. La distance entre la pensée, les arts et la vie, qui avait caractérisé l'époque du capitalisme libéral, où les sphères différentes pouvaient continuer une existence autonome, est remise en question par la crise générale de la société, de la pensée et des arts. La pensée et les œuvres réalisent toujours la vérité de leur temps. Différents mouvements artistiques, littéraires ou philosophiques ont tenté un dépassement de la distance entre la vie et les œuvres. La vie entre les deux guerres était de part en part et strictement déterminée par le politique ; donc, philosophes, artistes et écrivains, comme tout un chacun, ont été amenés à prendre parti, à s'engager. Mais puisque « l'universel », ou autrement dit le tout et le sens, sont en question dans les œuvres et la pensée, l'engagement des artistes, des penseurs et des écrivains prend une autre dimension que celui de chacun.

C'est la situation générale commune. A partir de là les pratiques divergent selon la spécificité des problèmes. L'engagement est une nécessité de l'époque. Rien ne détermine à l'avance du côté de quelle force politique on s'engage, ni quelle forme prend cet engagement. En ce qui concerne la décision du moins ; car le sens et la modalité de l'engagement sont, eux, déterminés par la teneur des pensées et des œuvres.

Il y a ceux qui disparaissent en devenant militants, pour certains la pensée et les œuvres sont liées directement à l'action politique et se transforment avec elle. D'autres parviennent à distinguer l'œuvre et la position politique ; certains transportent les problèmes politiques dans le contenu de leur pensée et de leur œuvre, d'autres encore posent les questions politiques à propos de leur propre pratique et métamorphosent la fonction de la pensée et celle des œuvres. Mais il est peu d'œuvres entre les deux guerres ou dans l'immédiat après-guerre, qui n'aient pas été touchées, ne serait-ce qu'indirectement, par le politique.

Cinquante ans plus tard, lorsque ces questions politiques ne sont plus connues, ni ne sont éprouvées dans leur urgence angoissante, lorsque l'avenir est devenu un passé éventé, pour ne pas dire rempli de

cadavres et de décombres, maintenant que les hommes et les événements ont disparu et que peu d'œuvres parviennent à survivre, il apparaît que l'engagement a été le dernier soubresaut de la subjectivité pour exister, pour tenter de donner un sens à des événements qui allaient détruire tout sens et faire de toute vie et de toute œuvre un impossible.

XVII

Dans la critique contre l'abstraction de l'universel, on a oublié que l'universel ne se réduit pas qu'à une abstraction, tandis qu'à force de rechercher le concret et l'historicité, le concret a fini par disparaître dans l'immédiat, et l'historicité dans l'adulation de l'actuel. En sorte qu'on a du mal à parler aujourd'hui de ce qui définissait le politique, comme la fonction de l'intellectuel : « l'historicité de l'universel ».

Parce que l'utopie en se réalisant prend un autre visage, que les révolutions sont faites pour être trahies, l'utopie n'en garde pas moins son aura, ni les révolutions ne restent sans effets, pour renaître plus loin, et de nouveau, de leurs cendres. Le désir de libération qui y tend ne saurait être indéfiniment soumis au règne de ce qui est.

Dans la violence d'un temps de détresse, s'il ne fut pas celui, fasciste, qui ne voulait pas de l'universel — et cela, c'est-à-dire le rejet de l'héritage conjugué des Lumières, de la Révolution française et de la modernité, caractérisera incontestablement une telle forme de pensée —, l'engagement a eu tendance à identifier l'universel et un contenu immédiat, un événement tangible, tandis que même chez Marx le prolétariat était un concept et non une donnée.

Il ne s'agit pas de revenir, contre cette identification de l'universel avec un contenu particulier, à une universalité qui ne saurait qu'être abstraite, ni de vouloir revivifier une éthique, qui même chez Kant ne pouvait pas se passer de Dieu et de l'immortalité. Maintenant que « l'engagement » est devenu une figure historique, il faudrait peut-être chercher, dans une nouvelle constellation, à maintenir ouverte la relation entre les deux termes de « l'historicité » et de « l'universel », que l'engagement avait liés, et que « l'avènement du monde comme obscénité », le règne totalitaire de l'information-marchandise, voudrait effacer définitivement.

TABLE

<i>Préface à la nouvelle édition</i>	9
<i>Préface aux traductions italienne et japonaise : Littérature, philosophie et politique entre les deux guerres</i>	15
<i>Avant-propos</i>	23
1. Déclin de l'Art pour l'Art	25
2. L'angoisse et le fétichisme de la marchandise : naissance de l'existentialisme marxiste — <i>Aden Arabie</i> (1931)	37
3. Misères de la philosophie : théorie et pratique — <i>Les Chiens de garde</i> (1932)	57
4. Critiques à Heidegger : l'Être-pour-la-mort et le travail, l'historicité de l'existentialisme — <i>Antoine Bloyé</i> (1933)	81
5. Crise, parti, prolétariat : pratique léniniste — <i>Présentation d'une ville</i> (1934)	103
6. « L'Être-pour-la-mort » et l'action héroïque : fascisme et communisme — <i>Le Cheval de Troie</i> (1935)	107
7. La victoire sur la mort par le travail comme sens de l'Histoire — <i>Sindobod Toçikiston</i> (1935)	133
8. L'acceptation de la mort : Epicure en absence de révolution — <i>Les Matérialistes de l'Antiquité</i> (1936)	147
9. Tentatives de repli après le Front Populaire — <i>Histoire de Thésée, les Acharniens et autres textes</i> (1935-1938)	165
10. Souvenirs de jeunesse, désillusion et rite de passage : un roman d'éducation — <i>La Conspiration</i> (1938)	177
11. Adhésion et refus	205
12. Le temps des engagements	211
13. La renaissance de Paul Nizan, écrivain enragé (1960-1968)	221
14. Disparition du politique et de l'intellectuel ?	233

**CE LIVRE, LE QUATORZIÈME
DE LA COLLECTION MOBILE MATIÈRE
A ÉTÉ ACHÉVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE SZIKRA À GIROMAGNY
EN NOVEMBRE 1990**

ISBN : 2-7291-0592-1

ISSN : 1147-3789

« Depuis 1914, toute vie est publique (...). Personne n'échappe au monde, la vie privée a cessé d'être possible au même titre que la pensée privée qui mesurait le monde d'un seul homme. Il faut en prendre son parti : ces loisirs ne sont pas près de revenir », écrivait Nizan.

Ces loisirs sont revenus, avec la « pensée » privée et la vie privée, mesurant le monde d'un seul homme, délimitant son horizon. Dans ce « meilleur des mondes », où toute idée du bien public, de l'universel, du politique, rappelle immédiatement la Terreur ou le Goulag, comment peut-on encore comprendre quelque chose à cette existence qui n'était que publique, à cette époque où presque tous, intellectuels ou non, étaient amenés à prendre parti, à ce temps de guerre, de crise économique, de violence, d'émeutes sanglantes, d'affrontement politique à l'échelle d'un continent, à ce temps de détresse, d'espoir aussi...

Les livres de Paul Nizan, qu'il s'agisse de polémique, de philosophie ou de fiction, sont liés à l'expérience immédiate. Ce sont des tentatives d'ordres différents pour porter une expérience historique au niveau de la connaissance.

Envisager son œuvre d'un point de vue strictement littéraire, ce serait perdre sa spécificité et réduire immédiatement Nizan au niveau d'un petit maître de province, tandis que c'est en tant que médiation entre une expérience historique et sa connaissance que ses écrits ont eu et continuent d'avoir une signification et un impact. C'est pourquoi ce livre, attaché à lire la singularité de l'aventure humaine de Nizan dans la métamorphose de ses textes, peut être envisagé en même temps, et indépendamment de lui, comme une histoire des idées entre les deux guerres.

De Youssef Ishaghpour, les Editions de la Différence ont déjà publié : Visconti, le sens et l'image (1984) ; Cinéma contemporain : de ce côté du miroir (1986) ; Aux origines de l'art moderne : Le Manet de Bataille (1989). En même temps que cet essai sur Paul Nizan, paraît Elias Canetti — Métamorphose et identité.

"ARGUMENTS CRITIQUES"

Collection dirigée par Reginaldo Di Piero

Youssef Ishaghpour

Paul NIZAN

Fauché par la guerre au printemps 1940, Paul Nizan est devenu une figure mythique d'intellectuel *engagé* et de *dissident* : celui qui a voulu vivre jusqu'au bout l'alliance de la philosophie et de la politique.

Nizan a vécu la détresse de son temps, la déchéance de la petite-bourgeoisie, la crise de la fonction des intellectuels. Il a adhéré au communisme pendant la troisième période : «classe contre classe» et il a dû s'accommoder à la paix du Front populaire, maîtriser sa *révolte*, d'aventurier, devenir militant stalinien avant de se briser contre le stalinisme.

Ses livres sont l'effet de la politique : dans la théorie d'abord mais aussi dans la *littérature* comme utopie de l'action révolutionnaire et signe de son manque.

D'*Aden Arabie*, chef d'oeuvre de la littérature engagée, à la *Conspiration*, roman de désillusion, Youssef Ishaghpour suit, de texte en texte, les marques changeantes laissées dans l'oeuvre de Nizan par une révolution, ardemment appelée qui n'a pas eu lieu.

Il lit Paul Nizan en son temps et lit ce temps à travers lui.