

COLLECTION « CRITIQUE »

GEORGES BATAILLE

LA PART MAUDITE

précédé de

LA NOTION DE DÉPENSE

Introduction de Jean Piel



LES ÉDITIONS DE MINUIT

OUVRAGES DE GEORGES BATAILLE

L'Anus solaire (Galerie Simon, 1931).
L'Expérience intérieure (Gallimard, 1943).
Le Coupable (Gallimard, 1944).
L'Archangélique (Ed. Messages, 1944).
Sur Nietzsche (Gallimard, 1945).
Dirry (Ed. Fontaine, 1945).
L'Alleluiah (K. Editeur, 1947).
Méthode de méditation (Ed. Fontaine, 1947).
La part maudite, précédé de *La notion de dépense* (Ed. de Minuit, 1949/1967).
L'Abbé C. (Ed. de Minuit, 1950).
Lascaux, ou la Naissance de l'Art (Skira, 1955).
Manet (Skira, 1955).
Le Bleu du Ciel (Pauvert, 1957).
La Littérature et le Mal (Gallimard, 1957).
L'Erotisme (Ed. de Minuit, 1957).
Les Larmes d'Eros (Pauvert, 1961).
L'Impossible : Histoire de rats, suivi de *Dianus* et de *L'Orestie* (Ed. de Minuit, 1947-1962).
Le Petit (Pauvert, 1963).
Le Procès de Gilles de Rais (Pauvert, 1965).
Ma Mère (Pauvert, 1966).
Madame Edwarda (Pauvert, 1966).
Histoire de l'œil (Pauvert, 1967).
Le Mort (Pauvert, 1967).

© 1967 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris
www.leseditionsdeminuit.fr

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire
intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur
ou du Centre français d'exploitation du droit de copie,
20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

ISBN 2-7073-0181-7

L'Exubérance est Beauté, WILLIAM BLAKE.

introduction

Bataille et le monde

Ce n'est pas la moindre contradiction de l'œuvre de Georges Bataille que, vouée à la recherche angoissée d'une expression à la limite de l'impossible, elle prenne souvent l'aspect d'une négation acharnée, alors qu'il ne cessa aussi de dire « oui » au monde sans aucune réserve ni mesure. Il était ouvert au monde pour le meilleur et pour le pire, pour le plus intense comme pour le plus humble¹ et son appétit de l'appréhender sans limite comme sans fausse honte : en témoignent son souci constant de communiquer, de rapprocher sa pensée de celle des autres, « de tous les autres »², l'attention scrupuleuse qu'il manifestait au moindre de ses interlocuteurs ; en témoigne aussi l'effort patient et passionné qu'il ne cessa de déployer, surtout pendant la maturité de sa vie — souvent au prix d'un travail harassant et fastidieux d'information — pour interpréter, à la lumière des intuitions de son expérience tumultueuse, les événements non moins tumultueux qui se déroulaient sous nos yeux : et cela sans négliger aucun des aspects de ces événements, y compris ceux que, par sa formation comme par l'influence de la plupart de ses amis, il eut pu avoir quelque tendance à négliger et qui ressortissent à ce qu'on désigne communément sous le nom d'économie.

Certes, outre qu'il confesse humblement son « igno-

¹ Dans *Le coupable* (2^e édit., revue et corrigée, Gallimard 1961, p. 35), il remarque : « ... s'il y a seulement de l'univers inachevé, chaque partie n'a pas moins de sens que l'ensemble. » Et il ajoute, contestant l'insignifiance des impressions qu'il éprouve dans le train entrant dans la gare Saint-Lazare : « J'aurais honte de chercher dans l'extase une vérité qui, m'élevant au plan de l'univers achevé, retirerait le sens de l'entrée d'un train en gare. »

² *Le coupable*, *ibid.*, préface, p. XIV (note).

rance », il fut longtemps dominé par le sentiment que ce « monde... » n'était pour lui « qu'une tombe », par la sensation d'être « perdu dans un couloir de cave »¹ et par la conviction qu'il ne lui restait plus qu'à laisser « sa pensée lentement... se confondre avec le silence »². Mais même dans ces écrits de la période mystique, qui constituent sans doute la partie la plus aiguë de son œuvre, il ne cesse de se reprendre, de crier : pas encore !, de lancer à la dérobée des regards passionnés vers les autres, vers ce monde, alors en proie aux pires déchirements, qu'il pressentait pouvoir n'être appréhendé dans son ensemble que comme « un désastre » (dont l'homme, « peut-être, est le sommet »)³, mais qu'il n'a jamais renoncé à connaître et à représenter.

En fait, toute une partie de l'œuvre de Bataille, de *La notion de dépense* à *La part maudite*, est consacrée à cet essai de représentation du monde. Ces textes ne sont peut-être pas les plus éclatants qu'il ait écrits, et ils pourront étonner ceux qui ont l'habitude de voir aborder de tels problèmes sous une forme plus ordonnée et plus logiquement discursive. Mais je puis témoigner de la place éminente qu'il leur réservait dans son œuvre, de l'inquiétude qui le hantait, la vieillesse venant, de n'avoir pas réussi à donner à cette ébauche la forme plus poussée qu'il souhaitait et qui eût consacré, avec éclat, l'unité déjà si remarquable de sa pensée au travers des mouvements multiples de sa recherche, de sa volonté têtue, enfin, au cours des dernières années de sa vie, de revoir *La part maudite*, comme de donner à tous ces aspects de son œuvre le véritable couronnement qu'eût pu constituer ce qu'il désignait lui-même comme devant être une sorte d'essai sur l'Histoire universelle.

Il n'échappait certes pas à Bataille que l'approche d'une interprétation du monde extérieur suppose, avant que n'intervienne (comme il le souligne dans la préface de *La part*

¹ *Le coupable*, p. 9.

² *Ibid.*, préface, p. XIV.

³ *Ibid.*, préface, p. XIII.

maudite) ce « renversement hardi » seul susceptible finalement de substituer des vues dynamiques d'ensemble « en accord avec le monde » à « la stagnation des idées isolées », des études préalables « menées selon les règles d'une raison qui ne démord pas », l'accumulation d'une documentation qui ne saurait être recueillie qu'auprès des spécialistes, et aussi sans doute une ambiance collective de curiosité, d'inquiétude et de recherche qui implique la participation assez étroite avec des groupes plus ou moins animés par des préoccupations d'ordre politique ou économique.

Ces conditions ont été remplies pendant au moins deux périodes assez longues de la vie de Georges Bataille. La première se situe entre 1930 et 1935 : elle fut surtout marquée par la collaboration de Bataille à la « Critique sociale », et sa fréquentation presque quotidienne des hommes momentanément groupés autour de cette revue. La seconde suivit la création de « Critique » et aboutit à la parution de *La part maudite*. Entre ces deux périodes, il y eut de longues années de méditation intérieure, à partir de 1939 et de la rédaction des premières lignes du *Coupable*, livre commencé « à la faveur d'un bouleversement qui venait tout mettre en cause », et qui se présenta alors comme une libération d'entreprises et de recherches paraissant désormais sans issue, où il avait l'impression de « s'enliser »¹.

Une telle alternance dans le mouvement de la pensée de Bataille ne doit pas dissimuler le fait que la recherche d'un accord de cette pensée avec le monde, l'ardente aspiration vers « cette extrême liberté de pensée qui égale les notions à la liberté de mouvement du monde », ont occupé une place croissante dans sa vie au fur et à mesure qu'il avançait en âge, et qu'il n'a même jamais cessé de les poursuivre.

La constance de cette préoccupation est mise en évidence si l'on rappelle quelques dates. Bataille allait avoir trente-cinq ans quand il écrivit, pour la revue « *La critique sociale* », *La notion de dépense*, et un peu moins de cinquante-deux

¹ *Le coupable*, p. 32.

quand parut La part maudite, livre qu'il présente dans sa préface comme le fruit de dix-huit années de travail. On pourrait ainsi situer vers 1931 le début de cette réflexion. En fait, il doit remonter plus loin encore et coïncider avec la période de la fin des années 20, où, sans doute à l'instigation d'Alfred Metraux, il prit connaissance de la théorie du « potlach » exposée par Mauss dans son Essai sur le don, forme archaïque de l'échange, paru dans « L'année sociologique » de 1925. Cette découverte semble être à l'extrême origine de l'intérêt qu'il devait porter par la suite non seulement à l'ethnologie mais aussi, et de plus en plus, aux faits économiques, et être intervenue comme une illumination qui allait permettre à Bataille de se représenter le monde comme animé d'une ébullition à l'image de celle qui n'a cessé de dominer sa vie personnelle.

L'essentiel de cette représentation est déjà dans La notion de dépense, texte dense et fulgurant, qui constitue le pivot de la réflexion de Bataille sur le monde, sur l'homme dans le monde.

On y trouve, à la lumière des observations faites par Mauss et d'autres ethnologues sur les institutions économiques primitives, où « l'échange est... traité comme une perte somptuaire des objets cédés, et « se présente ainsi, à la base, comme un processus de dépense sur lequel s'est développé un processus d'acquisition », l'affirmation du « caractère secondaire de la production et de l'acquisition par rapport à la dépense » : l'idée d'un « monde paisible et conforme à ses comptes », qui serait commandé par la nécessité primordiale d'acquiescer, de produire et de conserver, n'est qu'une « illusion commode », alors que le monde où nous vivons est voué à la perte et que la survie même des sociétés n'est possible qu'au prix de dépenses improductives considérables et croissantes. Cette conception, dont Bataille souligne l'accord avec ses expériences personnelles de l'érotisme et de l'angoisse, avec celle du fils avide de gaspiller en proie à

l'avarice et au comportement raisonnable de son père, avec même certaines données de la psychanalyse, éclaire selon lui un grand nombre de phénomènes sociaux, politiques, économiques, esthétiques : le luxe, les jeux, les spectacles, les cultes, l'activité sexuelle détournée de la finalité génitale, les arts, la poésie au sens étroit du terme sont autant de manifestations de la dépense improductive. Elle fournit même une première base d'interprétation de l'histoire des civilisations : « Et s'il est vrai que la production et l'acquisition changeant de forme en se développant introduisent une variable dont la connaissance est fondamentale pour la compréhension des phénomènes historique, elles ne sont cependant que des moyens subordonnés à la dépense ».

Quant à la vie de l'homme, elle n'a de sens qu'en accord avec un tel destin du monde :

« La vie humaine, distincte de l'existence juridique et telle qu'elle a lieu en fait sur un globe isolé dans l'espace céleste du jour à la nuit, d'une contrée à l'autre, la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables. L'immense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue, pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes : du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes. C'est seulement pour une telle insubordination, même misérable, que l'espèce humaine cesse d'être isolée dans la splendeur sans condition des choses matérielles. »

Morceau magistral, où l'on trouve en germe — mais exprimée peut-être avec une force jamais égalée — une conception de l'homme et du monde que l'on verra développée tout au long de l'œuvre ultérieure de Bataille, qu'il s'agisse des essais philosophiques ou de La part maudite.

Mais si cette Notion de dépense se présente comme l'annonciatrice de ce qui va suivre, elle est aussi fortement mar-

quée par les circonstances qui ont présidé à son élaboration, par l'ambiance dans laquelle elle était conçue, par les tendances mêmes de la revue où elle devait paraître. Les collaborateurs de la « Critique sociale » étaient pour la plupart membres du « Cercle Communiste Démocratique », qui groupait, à côté de poètes et d'écrivains pour la plupart issus du surréalisme, des militants de mouvements politiques oppositionnels encore marqués par leur formation théorique marxiste malgré leur rupture avec « le parti », et qui devaient par la suite suivre, les uns et les autres, des voies bien diverses.

La revue, remarquable à plus d'un titre, l'était notamment par la vigueur de son ton, car ces hérétiques hétérogènes avaient en commun d'avoir la dent dure. Est-ce pour se mettre au diapason de cette violence que Bataille force sauvagement la voix dans certains passages de son article, ou bien faut-il voir, dans cette fureur extrême d'expression, de premiers essais des exercices d'éloquence blasphématoire auxquels il allait bientôt se livrer pendant l'épisode de Contre-Attaque ? Toujours est-il qu'il est difficile de trouver, dans l'œuvre de Bataille, des morceaux aussi puissants par leur violence imprécatoire que certains passages de ce texte.

L'importance attribuée à la lutte de classes dans la Notion de dépense n'est pas non plus, sans doute, sans refléter les discussions auxquelles participait Bataille avec ses amis de « La critique sociale » ; mais comment certains de ceux-ci ont-ils accueilli l'interprétation donnée, en fonction de la théorie de la dépense improductive, de cette lutte de classes dans le « déchaînement inouï » de laquelle — tous les modes de dépense traditionnelle s'étant atrophiés dans la société bourgeoise — vient se perdre « le tumulte somptuaire vivant », et qui apparaît ainsi comme « la forme la plus grandiose de la dépense sociale » ? La représentation de la révolution comme la forme suprême du potlach ne pouvait manquer de susciter quelques réserves parmi les responsables de la revue : une note liminaire de la rédaction, imprimée en tête de l'article, soulignait d'ailleurs qu'« à bien des égards, l'auteur y entre en contradiction avec notre orienta-

tion générale de pensée » et annonçait la publication prochaine d'une analyse critique de l'étude qui, à ma connaissance, n'a jamais été faite...

Quoi qu'il en soit, ce sont là des aspects qu'il est permis de considérer comme circonstanciels de La notion de dépense, et dont on pourrait aisément relever les divergences avec certaines positions adoptées plus tard par Bataille ; elles sont fortement caractéristiques de la forme que revêtait alors l'effervescence de son esprit, mais ne sauraient diminuer en rien le fait que ce texte capital est une véritable source d'où jaillit déjà ce dont il fera, une vingtaine d'années plus tard, le livre qu'il a désigné, à plusieurs de ses amis, comme étant le plus important de son œuvre.

La part maudite est le seul livre de Georges Bataille où il ait tenté de construire un exposé systématique de sa vision du monde : philosophie de la nature, philosophie de l'homme, philosophie de l'économie, philosophie de l'histoire.

C'est toujours la notion d'excès qui est à la base de cette construction, mais il s'efforce cette fois d'en rechercher une explication scientifique à partir de données sommaires rassemblées sur les mouvements de l'énergie à la surface du globe. Il s'en faut, certes, que ces données suffisent pour « trouver la clé de tous les problèmes que pose chaque discipline envisageant le mouvement de l'énergie sur la terre », mais s'agissant de l'énergie ainsi considérée comme un phénomène cosmique, une grande hypothèse est lancée : il y a toujours excès, parce que le rayonnement solaire, qui est à la source de toute croissance, est donné sans contrepartie : « Le soleil donne sans jamais recevoir » ; alors il y a nécessairement accumulation d'une énergie qui ne peut qu'être gaspillée dans l'exubérance et l'ébullition.

D'où les modalités de croissance de la vie, qui se heurte sans cesse à des limites. Certes, il y a des découvertes qui permettent des bonds en avant de la croissance, qui ouvrent

à celle-ci de nouveaux espaces. Mais d'autres limites ne tardent pas à réapparaître et la perte redevient inéluctable.

Dans cette histoire de la vie, l'homme joue un rôle éminent, à un double titre. D'une part, la technique humaine ouvre la voie à des possibilités nouvelles tout comme le firent, dans la nature, « la ramure de l'arbre », ou « l'aile de l'oiseau » ; mais, d'autre part, l'homme est, de tous les êtres vivants, « le plus apte à consumer, intensément, luxueusement, l'excédent d'énergie ». Tandis que son industrie multiplie les possibilités de croissance, il dispose aussi d'une « facilité infinie de consommation en pure perte » : on retrouve ainsi en lui le rythme ordinaire de l'usage de l'énergie dans le monde, caractérisé par « l'alternance de l'austérité qui accumule et de la prodigalité » ; de même qu'il y a deux types d'hommes, l'un « peu soucieux de ses œuvres » comme celui dont nous parlent les ethnologues, l'autre « tourné vers la conservation, la répartition juste » que célèbre la morale moderne ; de même encore que les deux aspects peuvent caractériser successivement un même homme, dont le visage change « de la turbulence de la nuit aux affaires sérieuses de la matinée ».

Mais de ces deux fonctions de l'homme, c'est celle de consommation qui lui permet d'être en accord avec le monde : puisque le destin de l'univers est « un accomplissement inutile et infini », celui de l'homme est de poursuivre cet accomplissement. L'homme est un sommet par la dilapidation : opération glorieuse entre toutes, signe de souveraineté.

De même que la morale de Bataille est ainsi proprement un « mise à l'envers » de la morale courante, ses conceptions économiques se présentent comme un renversement de la pensée économique commune. Certes, il reste hanté comme la plupart des spécialistes qui abordaient ces problèmes au lendemain de la seconde guerre mondiale par le souvenir des grandes crises de surproduction de l'avant-guerre, et fortement influencé par les théories qu'elles ont suscitées, des essais de Keynes à l'hypothèse de la « maturité économique » ;

et s'il s'assigne d'abord comme objectif de « rapprocher le problème posé dans les crises du problème général de la nature », quand il insiste longuement sur « l'illusion des possibilités de croissance qu'offre l'accélération du développement industriel », il ne se distingue pas nettement du pessimisme de nombreux économistes d'alors. Mais là où il innove, là où il propose un véritable « changement copernicien » des conceptions économiques de base, c'est quand il aperçoit la différence fondamentale entre l'économie d'un système séparé — où règne un sentiment de rareté, de nécessité, où se posent des problèmes de profit, et où la croissance peut toujours sembler possible et désirable — et celle d'une économie qui est celle de la masse vivante dans son ensemble — où l'énergie est toujours en excès et qui doit sans relâche détruire un surcroît. Montrant que l'étude des phénomènes isolés est toujours une abstraction, il propose un effort de synthèse, qui était jusqu'alors sans précédent, par opposition à l'esprit borné des économistes traditionnels qu'il compare à celui « d'un mécanicien qui change une roue ». Vue profonde, qui a fait son chemin car l'on sait la fortune qu'a connu, depuis que ces lignes furent écrites, le terme même d'économie généralisée.

Tout le problème est de savoir comment, au sein de cette économie générale, est utilisé le surplus. C'est l'usage fait de l'excédent « qui est la cause des changements de structure », c'est-à-dire de toute l'histoire des civilisations, à laquelle sont consacrés les trois quarts des chapitres de La part maudite ; un certain nombre de « données historiques » y sont successivement étudiées, qui mettent en évidence le contraste entre deux types de sociétés : les « sociétés de consommation » comme les Aztèques ou les sociétés primitives à potlach, et les sociétés d'entreprise militaire (comme l'Islam) ou industrielle (comme la société moderne telle qu'elle s'est développée depuis la Réforme), une place à part étant réservée à la solution paradoxale du Thibet, « société d'entreprise religieuse », où le « monachisme » est un mode original de dépense de l'excédent, solution en vase

clos qui, grâce au grand nombre de moines improductifs et sans enfants, « étanche au-dedans sa violence explosive ».

Mais c'est aussi du choix que feront les hommes d'aujourd'hui du mode de dépenser l'inéluctable excédent que dépend leur avenir. Vont-ils continuer à « subir » ce qu'ils pourraient « opérer », c'est-à-dire à laisser le surplus provoquer des explosions de plus en plus catastrophiques au lieu de le « consumer » volontairement, de le détruire consciemment par des voies qu'ils puissent choisir et « agréer » ?

A ce point, la réflexion de Bataille, appliquée à l'époque contemporaine et aux expériences d'usage des richesses qui s'y ébauchent, bien loin de se complaire aux réactions passionnelles et aux fureurs qui animent certains passages de La notion de dépense, est celle d'un homme auquel la maturité a apporté le goût de jugements plus sereins, et même parfois l'ambition — « peut-être folle » ? — d'envisager non certes des solutions durablement positives, tout au moins des moments d'équilibre susceptibles d'apporter aux hommes un répit. Combien est différent le ton du chapitre de La part maudite consacré au luxe et à la misère, des pages où, dans l'article de « La critique sociale », les conditions de la lutte de classe étaient décrites ! L'appréciation formulée sur l'expérience soviétique — c'est-à-dire stalinienne — dans le livre de 1949 contraste avec le silence, apparemment réprobateur, dont elle était entourée dans l'article de 1933 : non seulement le jugement est maintenant formulé qu'« il n'y avait pas à choisir », ce qui justifie en somme le rythme de l'accumulation adopté, correspondant à un stade de l'histoire qui a simplement ouvert, par d'autres voies, un nouvel espace à la croissance tout comme le fit jadis le capitalisme, mais encore la « dissidence communiste elle-même » (celle qui contestait les voies choisies par le pouvoir soviétique) est accusée de partager « la stérilité générale des démocraties », et la « collusion des oppositionnels et des bourgeois » est dénoncée. Quant à la plus puissante société capitaliste, si le fait que tout son comportement antérieur l'engageait dans une impasse est fortement souligné, Bataille

admet qu'elle était peut-être alors elle-même sur la voie d'entrevoir une solution en se débarrassant de l'excédent sous la forme du don pur et simple. Malgré toutes les réserves formulées, ce qui ressemble à un espoir baigne toute une partie des derniers chapitres de La part maudite, celui ouvert par le Plan Marshall, qui ne pouvait manquer d'impressionner fortement le théoricien de la dépense improductive, puisque ce plan, tel qu'il avait du moins été initialement présenté, consistait, en somme « à utiliser une richesse condamnée pour ouvrir ailleurs de nouvelles possibilités de croissance ».

Peut-être y a-t-il là, dans ces pages consacrées au Plan Marshall, comme dans celles où est évoquée l'expérience soviétique, ou encore dans la conception un peu simpliste des perspectives du développement industriel dans le monde, des aspects que l'on pourrait aussi qualifier de circonstanciels de La part maudite. Ils sont certes ici bien différents de ceux que nous avons cru pouvoir déceler dans La notion de dépense — se présentant même parfois en contradiction avec eux — mais parce qu'ils résultent de l'influence, sur un homme extrêmement sensible comme le fut toujours Bataille, d'événements ou de lectures différentes : événements comme l'initiative Marshall, qui offrait une occasion bien tentante de voir se confirmer par les faits la théorie du don, ou comme ceux de la guerre froide, laquelle — on était à la veille de la guerre de Corée — semblait alors donner le maximum de chances à l'U. R. S. S.

Il est certain que Bataille a, par la suite, pris pleinement conscience de ce qu'avaient de contingentes certaines de ces influences, et que c'est une des raisons pour lesquelles — pas la principale mais une des raisons — il souhaitait si vivement reprendre La part maudite et donner de nouveaux développements aux thèmes qui y sont exposés.

Nous ne saurons jamais ce qu'eut été cette nouvelle Part maudite ou l'ouvrage qui l'eut continuée, mais nous savons ce que nous apporte ce livre tel que Bataille nous l'a laissé, en quoi il peut nous aider à répondre à notre interrogation

angoissée en face de l'histoire du monde telle qu'elle se déroule sous nos yeux. Quoi qu'on puisse penser de certains aspects de son appréciation du fait soviétique ou du fait américain à la fin des années 1940, il reste qu'il a vu avec force que l'U. R. S. S. était là comme pour « éveiller » le monde et que l'Amérique, effectivement, sous l'effet de cette menace permanente, semblait alors commencer à s'éveiller à une prise de conscience ; il a eu l'illumination que des « échanges paradoxaux » pourraient s'établir entre ces deux forces et prouver « que les contradictions du monde ne seront pas nécessairement résolues par la guerre » ; il a entrevu, enfin, que le gaspillage croissant des dépenses atomiques et spatiales par les deux plus grandes puissances du monde pourrait apparaître un jour, tel un potlach gigantesque, comme un moyen d'éviter plus ou moins consciemment, « cette dépense catastrophique de l'énergie excédente » qu'est la guerre.

Ainsi, dans La part maudite, Georges Bataille, précurseur de la théorie du don dans la vie économique moderne et de l'« économie généralisée » a été aussi — plus de dix ans avant la lettre — le prophète de la « coexistence pacifique » et des développements inattendus de la compétition spatiale entre les blocs. C'est beaucoup pour un seul livre et c'est un legs pour le moins inattendu de la part d'un homme qui s'était longtemps défendu de prétendre apporter un enseignement.

Jean PIEL.

LA NOTION DE DÉPENSE ¹

¹ Cette étude a été publiée dans *La critique sociale* (n° 7), en janvier 1933.

1. — INSUFFISANCE DU PRINCIPE DE L'UTILITÉ CLASSIQUE.

Chaque fois que le sens d'un débat dépend de la valeur fondamentale du mot *utile*, c'est-à-dire chaque fois qu'une question essentielle touchant la vie des sociétés humaines est abordée, quelles que soient les personnes qui interviennent et quelles que soient les opinions représentées, il est possible d'affirmer que le débat est nécessairement faussé et que la question fondamentale est éludée. Il n'existe en effet aucun moyen correct, étant donné l'ensemble plus ou moins divergent des conceptions actuelles, qui permette de définir ce qui est utile aux hommes. Cette lacune est suffisamment marquée par le fait qu'il est constamment nécessaire de recourir de la façon la plus injustifiable à des principes que l'on cherche à situer au-delà de l'utile et du plaisir : *l'honneur* et le *devoir* sont hypocritement employés dans des combinaisons d'intérêt pécuniaire et, sans parler de Dieu, *l'Esprit* sert à masquer le désarroi intellectuel des quelques personnes qui refusent d'accepter un système fermé.

Cependant, la pratique courante ne s'embarrasse pas de ces difficultés élémentaires et la conscience commune semble au premier abord ne pouvoir opposer que des réserves verbales au principe de l'utilité classique, c'est-à-dire de l'utilité prétendue matérielle. Celle-ci a théoriquement pour but le plaisir — mais seulement sous une forme tempérée, le plaisir violent étant donné comme *pathologique* — et elle se laisse limiter à l'acquisition (pratiquement à la production) et à la conservation des biens d'une part — à la reproduction et à la conservation des vies humaines d'autre part (il s'y ajoute, il est vrai, la lutte contre la douleur dont l'importance suffit à elle seule à marquer le caractère négatif du principe du plai-

sir introduit théoriquement à la base). Dans la série de représentations quantitatives liées à cette conception de l'existence plate et insoutenable, seule la question de la reproduction prête sérieusement à la controverse, du fait qu'une augmentation exagérée du nombre des vivants risque de diminuer la part individuelle. Mais dans l'ensemble, n'importe quel jugement général sur l'activité sociale sous-entend le principe que tout effort particulier doit être réductible, pour être valable, aux nécessités fondamentales de la production et de la conservation. Le plaisir, qu'il s'agisse d'art, de débauche admise ou de jeu, est réduit en définitive, dans les représentations intellectuelles *qui ont cours*, à une concession, c'est-à-dire à un délassement dont le rôle serait subsidiaire. La part la plus appréciable de la vie est donnée comme la condition — parfois même comme la condition regrettable — de l'activité sociale productive.

Il est vrai que l'expérience personnelle, s'il s'agit d'un homme juvénile, capable de gaspiller et de détruire sans raison, dément chaque fois cette conception misérable. Mais alors même qu'il se prodigue et se détruit sans en tenir le moindre compte, le plus lucide ignore pourquoi, ou s' imagine malade ; il est incapable de justifier *utilitairement* sa conduite et l'idée ne lui vient pas qu'une société humaine puisse avoir, comme lui, *intérêt* à des pertes considérables, à des catastrophes qui provoquent, *conformément à des besoins définis*, des dépressions tumultueuses, des crises d'angoisse et, en dernière analyse, un certain état orgiaque.

De la façon la plus accablante, la contradiction entre les conceptions sociales courantes et les besoins réels de la société rappelle ainsi l'étroitesse de jugement qui oppose le père à la satisfaction des besoins du fils qui est à sa charge. Cette étroitesse est telle qu'il est impossible au fils d'exprimer sa volonté. La sollicitude à demi malveillante de son père porte sur le logement, les vêtements, la nourriture, à la rigueur sur quelques distractions anodines. Mais il n'a même pas le droit de parler de ce qui lui donne la fièvre : il est obligé de laisser croire qu'aucune *horreur* n'entre pour lui en

considération. A cet égard, il est triste de dire que *l'humanité consciente est restée mineure* : elle se reconnaît le droit d'acquérir, de conserver ou de consommer rationnellement mais elle exclut en principe la *dépense improductive*.

Il est vrai que cette exclusion est superficielle et qu'elle ne modifie pas plus l'activité pratique que les prohibitions ne limitent le fils, qui s'adonne à des amusements inavouables dès qu'il n'est plus en présence du père. L'humanité peut laisser à plaisir exprimer à son compte des conceptions empreintes de la plate suffisance et de l'aveuglement paternels. Dans la pratique de la vie, elle ne se comporte pas moins de façon à satisfaire des besoins d'une sauvagerie désarmante et elle ne paraît même pas en état de subsister autrement qu'à la limite de l'horreur. Aussi bien, pour peu qu'un homme soit incapable de se plier entièrement à des considérations officielles ou susceptibles de l'être, pour peu qu'il soit enclin à subir l'attraction de qui voue sa vie à la destruction de l'autorité établie, il est difficile de croire que l'image d'un monde paisible et conforme à ses comptes puisse devenir pour lui autre chose qu'une illusion commode.

Les difficultés qui peuvent être rencontrées dans le développement d'une conception qui ne soit pas réglée sur le mode servile des rapports du père avec le fils ne sont donc pas insurmontables. Il est possible d'admettre la nécessité historique d'images vagues et décevantes à l'usage de la majorité qui n'agit pas sans un minimum d'erreur (dont elle se sert comme d'une drogue) et qui, d'ailleurs, en toutes circonstances, refuse de se reconnaître dans le dédale résultant des conséquences humaines. Une simplification extrême représente la seule possibilité, pour les parties incultes ou peu cultivées de la population, d'éviter une diminution de la force agressive. Mais il serait lâche d'accepter comme une limite à la connaissance les conditions de misère, les conditions nécessiteuses dans lesquelles sont formées de telles images simplifiées. Et si une conception moins arbitraire est condamnée à rester en fait ésotérique, si, comme telle, elle se heurte dans les circonstances immédiates à une répulsion

maladive, il faut dire que cette répulsion est précisément la honte d'une génération où ce sont les révoltés qui ont peur du bruit de leurs propres paroles. Il est donc impossible d'en tenir compte.

2. — LE PRINCIPE DE LA PERTE.

L'activité humaine n'est pas entièrement réductible à des processus de production et de conservation et la consommation doit être divisée en deux parts distinctes. La première, réductible, est représentée par l'usage du minimum nécessaire, pour les individus d'une société donnée, à la conservation de la vie et à la continuation de l'activité productive : il s'agit donc simplement de la condition fondamentale de cette dernière. La seconde part est représentée par les dépenses dites improductives : le luxe, les deuils, les guerres, les cultes, les constructions de monuments somptuaires, les jeux, les spectacles, les arts, l'activité sexuelle perverse (c'est-à-dire détournée de la finalité génitale) représentent autant d'activités qui, tout au moins dans les conditions primitives, ont leur fin en elles-mêmes. Or, il est nécessaire de réserver le nom de *dépense* à ces formes improductives, à l'exclusion de tous les modes de consommation qui servent de moyen terme à la production. Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la *perte* qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens.

Ce principe de la perte, c'est-à-dire de la dépense inconditionnelle, si contraire qu'il soit au principe économique de la balance des comptes (la dépense régulièrement compensée par l'acquisition) seul *rationnel* au sens étroit du mot, peut être mis en évidence à l'aide d'un petit nombre d'exemples empruntés à l'expérience courante :

1) Il ne suffit pas que les bijoux soient beaux et éblouissants, ce qui rendrait possible la substitution des faux : le sacrifice d'une fortune à laquelle on a préféré une rivière de diamants est nécessaire à la constitution du caractère fascinant de cette rivière. Ce fait doit être mis en rapport avec la valeur symbolique des bijoux, générale en psychanalyse. Lorsqu'un diamant a dans un rêve une signification excrémentielle, il ne s'agit pas seulement d'association par contraste : dans l'inconscient, les bijoux comme les excréments sont des matières maudites qui coulent d'une blessure, des parties de soi-même destinées à un sacrifice ostensible (ils servent en fait à des cadeaux somptueux chargés d'amour sexuel). Le caractère fonctionnel des bijoux exige leur immense valeur matérielle et explique seul le peu de cas fait des imitations les plus belles, qui sont à peu près inutilisables.

2) Les cultes exigent un gaspillage sanglant d'hommes et d'animaux de *sacrifice*. Le sacrifice n'est autre, au sens étymologique du mot, que la production de choses *sacrées*.

Dès l'abord, il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte : en particulier, le succès du Christianisme doit être expliqué par la valeur du thème de la crucifixion infamante du fils de Dieu qui porte l'angoisse humaine à une représentation de la perte et de la déchéance sans limite.

3) Dans les divers jeux de compétition, la perte se produit, en général, dans des conditions complexes. Des sommes d'argent considérables sont dépensées pour l'entretien des locaux, des animaux, des engins ou des hommes. L'énergie est prodiguée autant que possible de façon à provoquer un sentiment de stupéfaction, en tout cas avec une intensité infiniment plus grande que dans les entreprises de production. Le danger de mort n'est pas évité et constitue au contraire l'objet d'une forte attraction inconsciente. D'autre part, les compétitions sont parfois l'occasion de primes distribuées ostensiblement. Des foules immenses y assistent : leurs passions sont déchaînées le plus souvent sans aucune mesure et la perte de folles sommes d'argent est *engagée*

sous forme de paris. Il est vrai que cette circulation d'argent profite à un petit nombre de parieurs professionnels, mais il n'en reste pas moins que cette circulation peut être considérée comme une *charge* réelle des passions déchaînées par la compétition et qu'elle entraîne chez un grand nombre de parieurs des pertes disproportionnées avec leurs moyens ; ces pertes atteignent même souvent une démente telle que les joueurs n'ont plus d'autre issue que la prison ou la mort. En outre, divers modes de dépense improductive peuvent être liés suivant les circonstances aux grands spectacles de compétition : comme des éléments animés d'un mouvement propre sont attirés dans un tourbillon plus grand. Ainsi aux courses de chevaux sont associés des processus de classification sociale de caractère somptuaire (il suffit de mentionner l'existence des *Jockey Clubs*) et la production ostentatoire des nouveautés luxueuses de la mode. Il faut d'ailleurs faire observer que le complexe de dépense représenté par les courses actuelles est insignifiant comparé aux extravagances des Byzantins liant aux compétitions hippiques l'ensemble de l'activité publique.

4) Au point de vue de la dépense, les productions de l'art doivent être divisées en deux grandes catégories dont la première est constituée par la construction architecturale, la musique et la danse. Cette catégorie comporte des dépenses *réelles*. Toutefois la sculpture et la peinture, sans parler de l'utilisation des lieux à des cérémonies ou à des spectacles, introduisent dans l'architecture même le principe de la seconde catégorie, celui de la dépense *symbolique*. De leur côté la musique et la danse peuvent facilement être chargées de significations extérieures.

Sous leur forme majeure, la littérature et le théâtre, qui constituent la seconde catégorie, provoquent l'angoisse et l'horreur par des représentations symboliques de la perte tragique (déchéance ou mort) ; sous leur forme mineure, ils provoquent le rire par des représentations dont la structure est analogue mais qui excluent certains éléments de séduction. Le terme de poésie, qui s'applique aux formes les moins dé-

gradées, les moins intellectualisées, de l'expression d'un état de perte, peut être considéré comme synonyme de dépense : il signifie, en effet, de la façon la plus précise, création au moyen de la perte. Son sens est donc voisin de celui de *sacrifice*. Il est vrai que le nom de poésie ne peut être appliqué d'une façon appropriée qu'à un résidu extrêmement rare de ce qu'il sert à désigner vulgairement et que, faute de réduction préalable, les pires confusions peuvent s'introduire ; or il est impossible dans un premier exposé rapide de parler des limites infiniment variables entre des formations subsidiaires et l'élément résiduel de la poésie. Il est plus facile d'indiquer que pour les rares êtres humains qui disposent de cet élément, la dépense poétique cesse d'être symbolique dans ses conséquences : ainsi, dans une certaine mesure, la fonction de représentation engage la vie même de celui qui l'assume. Elle le voue aux formes d'activité les plus décevantes, à la misère, au désespoir, à la poursuite d'ombres inconsistantes qui ne peuvent rien donner que le vertige ou la rage. Il est fréquent de ne pouvoir disposer des mots que pour sa propre perte, d'être contraint à choisir entre un sort qui fait d'un homme un réprouvé, aussi profondément séparé de la société que les déjections le sont de la vie apparente, et une renonciation dont le prix est une activité médiocre, subordonnée à des besoins vulgaires et superficiels.

3. — PRODUCTION, ÉCHANGE ET DÉPENSE IMPRODUCTIVE.

Une fois indiquée l'existence de la dépense ainsi qu'une fonction sociale, il faut envisager les rapports de cette fonction avec celles de production et d'acquisition qui lui sont opposées. Ces rapports se présentent immédiatement comme ceux d'une *fin* avec l'*utilité*. Et s'il est vrai que la production et l'acquisition changeant de forme en se développant introduisent une variable dont la connaissance est fondamentale pour la compréhension des processus historiques, elles ne sont cependant que des moyens subordonnés à la dépense. Si effroyable qu'elle soit, la misère humaine n'a jamais eu

une emprise suffisante sur les sociétés pour que le souci de la conservation, qui donne à la production l'apparence d'une fin, l'emporte sur celui de la dépense improductive. Pour maintenir cette prééminence, le pouvoir étant exercé par les classes qui dépendent, la misère a été exclue de toute activité sociale : et les misérables n'ont pas d'autre moyen de rentrer dans le cercle du pouvoir que la destruction révolutionnaire des classes qui l'occupent, c'est-à-dire une dépense sociale sanglante et nullement limitée.

Le caractère secondaire de la production et de l'acquisition par rapport à la dépense apparaît de la façon la plus claire dans les institutions économiques primitives, du fait que l'échange est encore traité comme une perte somptuaire des objets cédés : il se présente ainsi, *à la base*, comme un processus de dépense sur lequel s'est développé un processus d'acquisition. L'économie classique a imaginé que l'échange primitif se produisait sous forme de troc : elle n'avait, en effet, aucune raison de supposer qu'un moyen d'acquisition comme l'échange ait pu avoir comme origine, non le besoin d'acquérir qu'il satisfait aujourd'hui, mais le besoin contraire de la destruction et de la perte. La conception traditionnelle des origines de l'économie n'a été ruinée qu'à une date récente, assez récente même pour qu'un grand nombre d'économistes continue à représenter arbitrairement le troc comme l'ancêtre du commerce.

S'opposant à la notion artificielle de troc, la forme archaïque de l'échange a été identifiée par Mauss sous le nom de *potlatch*¹, emprunté aux Indiens du Nord-Ouest américain qui en ont fourni le type le plus remarquable. Des institutions analogues au *potlatch* indien, ou leurs traces, ont été retrouvées très généralement.

Le *potlatch* des Tlingit, des Haïda, des Tsimshian, des Kwakiutl de la côte nord-ouest a été étudié avec précision dès la fin du XIX^e siècle (mais il n'était pas alors comparé

¹ Sur le *potlatch*, voir surtout MAUSS, « Essai sur le don, forme archaïque de l'échange » dans *Année sociologique*, 1925.

avec les formes d'échange archaïques des autres pays). Les moins avancées de ces peuplades américaines pratiquent le *potlatch* à l'occasion des changements dans la situation des personnes — initiations, mariages, funérailles — et, même sous une forme plus évoluée, il ne peut jamais être disjoint d'une fête, soit qu'il occasionne cette fête, soit qu'il ait lieu à son occasion. Il exclut tout marchandage et, en général, est constitué par un don considérable de richesses offertes ostensiblement dans le but d'humilier, de défier et d'*obliger* un rival. La valeur d'échange du don résulte du fait que le donataire, pour effacer l'humiliation et relever le défi, doit satisfaire à l'obligation, contractée par lui lors de l'acceptation, de répondre ultérieurement par un don plus important, c'est-à-dire de rendre avec usure.

Mais le don n'est pas la seule forme du *potlatch* ; il est également possible de défier des rivaux par des destructions spectaculaires de richesse. C'est par l'intermédiaire de cette dernière forme que le *potlatch* rejoint le sacrifice religieux, les destructions étant théoriquement offertes à des ancêtres mythiques des donataires. A une époque relativement récente, il arrivait qu'un chef Tlingit se présente devant son rival pour égorger quelques-uns de ses esclaves devant lui. Cette destruction était rendue à une échéance donnée par l'égorgement d'un nombre d'esclaves plus grand. Les Tchoukchi de l'extrême Nord-Est sibérien, qui connaissent des institutions analogues au *potlatch*, égorgent des équipages de chiens d'une valeur considérable, afin de suffoquer et d'humilier un autre groupe. Dans le Nord-Ouest américain, les destructions vont jusqu'aux incendies de villages, au bris de flotilles de canots. Des lingots de cuivre blasonnés, sortes de monnaies auxquelles on attribue parfois une valeur fictive telle qu'ils constituent une immense fortune, sont brisés ou jetés à la mer. Le délire propre à la fête s'associe indifféremment aux hécatombes de propriété et aux dons accumulés avec l'intention d'étonner et d'aplatir.

L'usure, qui intervient régulièrement dans ces opérations sous forme de surplus obligatoire lors des *potlatch* de revan-

che, a pu faire dire que le prêt à intérêt devait être substitué au troc dans l'histoire des origines de l'échange. Il faut reconnaître, en effet, que la richesse est multipliée dans les civilisations à *potlatch* d'une façon qui rappelle l'inflation de crédit de la civilisation bancaire : c'est-à-dire qu'il serait impossible de réaliser à la fois toutes les richesses possédées par l'ensemble des donateurs du fait des obligations contractées par l'ensemble des donataires. Mais ce rapprochement porte sur un caractère secondaire du *potlatch*.

C'est la constitution d'une propriété positive de la perte — de laquelle découlent la noblesse, l'honneur, le rang dans la hiérarchie — qui donne à cette institution sa valeur significative. Le don doit être considéré comme une perte et ainsi comme une destruction partielle : le désir de détruire étant reporté en partie sur le donataire. Dans les formes inconscientes, telles que la psychanalyse les décrit, il symbolise l'excrétion qui elle-même est liée à la mort conformément à la connexion fondamentale de l'érotisme anal et du sadisme. Le symbolisme excrémental des cuivres blasonnés, qui constituent sur la côte nord-ouest des objets de don par excellence, est basé sur une mythologie très riche. En Mélanésie, le donateur désigne les magnifiques cadeaux qu'il dépose au pied du chef rival comme ses déchets.

Les conséquences dans l'ordre de l'acquisition ne sont que le résultat non voulu — du moins dans la mesure où les impulsions qui commandent l'opération sont restées primitives — d'un processus dirigé dans un sens contraire « L'idéal, indique Mauss, serait de donner un *potlatch* et qu'il ne fût pas rendu. » Cet idéal est réalisé par certaines destructions auxquelles la coutume ne connaît pas de contrepartie possible. D'autre part, les fruits du *potlatch* étant en quelque sorte engagés à l'avance dans un *potlatch* nouveau, le principe archaïque de la richesse est mis en évidence sans aucune des atténuations qui résultent de l'avarice développée à des stades ultérieurs : la richesse apparaît comme acquisition en tant qu'un pouvoir est acquis par l'homme riche mais elle est entièrement dirigée vers la perte en ce sens que ce pouvoir

est caractérisé comme pouvoir de perdre. C'est seulement par la perte que la gloire et l'honneur lui sont liés.

En tant que jeu, le *potlatch* est le contraire d'un principe de conservation : il met fin à la stabilité des fortunes telle qu'elle existait à l'intérieur de l'économie totémique, où la possession était héréditaire. A l'hérédité, une activité d'échange excessive a substitué une sorte de poker rituel, à forme délirante, comme source de la possession. Mais les joueurs ne peuvent jamais se retirer fortune faite : ils restent à la merci de la provocation. La fortune n'a donc en aucun cas pour fonction de situer celui qui la possède à l'*abri du besoin*. Elle reste au contraire fonctionnellement, et avec elle le possesseur, à la *merci d'un besoin de perte démesurée* qui existe à l'état endémique dans un groupe social.

La production et la consommation non somptuaire qui conditionnent la richesse apparaissent ainsi en tant qu'utilité relative.

4. — LA DÉPENSE FONCTIONNELLE DES CLASSES RICHES.

La notion de *potlatch* proprement dit doit être réservée aux dépenses de type agonistique qui sont faites par défi, qui entraînent des contreparties et plus précisément encore : à des formes qui ne se distinguent pas de l'échange pour les sociétés archaïques.

Il est important de savoir que l'échange à son origine a été *immédiatement* subordonné à une *fin* humaine, toutefois il est évident que son développement lié au progrès des modes de production n'a commencé qu'au stade où cette subordination a cessé d'être immédiate. Le principe même de la fonction de production exige que les produits soient soustraits à la perte, tout au moins provisoirement.

Dans l'économie marchande, les processus d'échange ont un sens acquisitif. Les fortunes ne sont plus situées sur un tapis de jeu et sont devenues relativement stables. C'est seulement dans la mesure où la stabilité est assurée et ne peut

plus être compromise par des pertes même considérables qu'elles sont soumises au régime de la dépense improductive. Les composantes élémentaires du *poilatch* se retrouvent dans ces conditions nouvelles sous des formes qui ne sont plus aussi directement agonistiques¹ : la dépense est encore destinée à acquérir ou à maintenir le rang, mais en principe, elle n'a plus pour but de le faire perdre à un autre.

Quelles que soient ces atténuations, la perte ostentatoire reste universellement liée à la richesse comme sa fonction dernière.

Plus ou moins étroitement, le rang social est lié à la possession d'une fortune, mais c'est encore à la condition que la fortune soit partiellement sacrifiée à des dépenses sociales improductives telles que les fêtes, les spectacles et les jeux. On remarque que dans les sociétés sauvages, où l'exploitation de l'homme par l'homme est encore faible, les produits de l'activité humaine n'affluent pas seulement vers les hommes riches en raison des services de protection ou de direction sociales qu'ils passent pour rendre, mais aussi en raison des dépenses spectaculaires de la collectivité dont ils doivent faire les frais. Dans les sociétés dites civilisées, l'*obligation* fonctionnelle de la richesse n'a disparu qu'à une époque relativement récente. Le déclin du paganisme a entraîné celui des jeux et des cultes dont les riches Romains devaient obligatoirement faire les frais : c'est pourquoi on a pu dire que le Christianisme avait individualisé la propriété, donnant à son possesseur une disposition entière de ses produits et abrogeant sa fonction sociale. Abrogeant du moins cette fonction en tant qu'obligatoire, car à la dépense païenne prescrite par la coutume, le Christianisme a substitué l'aumône libre, soit sous forme de distribution des riches aux pauvres, soit surtout sous forme de donations extrêmement importantes aux églises et plus tard aux monastères : et ces églises et ces monastères ont précisément assumé, au Moyen Âge, la majeure partie de la fonction spectaculaire.

¹ Dans le sens de : comportant rivalité et lutte.

Aujourd'hui, les formes sociales, grandes et libres, de la dépense improductive ont disparu. Toutefois, il ne faut pas en conclure que le principe même de la dépense a cessé d'être situé au terme de l'activité économique.

Une certaine évolution de la richesse, dont les symptômes ont le sens de la maladie et de l'épuisement, aboutit à une honte de soi-même et en même temps à une hypocrisie mesquine. Tout ce qui était généreux, orgiaque, démesuré a disparu : les thèmes de rivalité qui continuent à conditionner l'activité individuelle se développent dans l'obscurité et ressemblent à des éructations honteuses. Les représentants de la bourgeoisie ont adopté une allure effacée : l'étalage de richesses se fait maintenant derrière les murs, conformément à des conventions chargées d'ennui et déprimantes. De plus, les bourgeois de la classe moyenne, les employés et les petits commerçants, en accédant à une fortune médiocre ou infime, ont achevé d'avilir la dépense ostentatoire, qui a subi une sorte de lotissement et dont il ne reste plus qu'une multitude d'efforts vaniteux liés à des rancœurs fastidieuses.

A peu d'exceptions près cependant, de telles simagrées sont devenues la principale raison de vivre, de travailler et de souffrir de quiconque manque du courage de vouer sa société moisie à une destruction révolutionnaire. Autour des banques modernes comme autour des mâts totémiques des Kwakiutl, le même désir d'offusquer anime les individus et les entraîne dans un système de petites parades qui les aveugle les uns contre les autres comme s'ils étaient devant une lumière trop forte. A quelques pas de la banque, les bijoux, les robes, les voitures attendent aux vitrines le jour où ils serviront à établir la splendeur accrue d'un industriel sinistre et de sa vieille épouse, plus sinistre encore. A un degré inférieur, des pendules dorées, des buffets de salle à manger, des fleurs artificielles rendent des services également inavouables à des couples d'épiciers. La jalousie d'être humain à être humain se libère comme chez les sauvages, avec une brutalité équivalente : seules la générosité, la noblesse ont disparu et, avec elles, la contrepartie spectaculaire que les riches rendaient aux misérables.

En tant que classe possédant la richesse, ayant reçu avec la richesse l'obligation de la dépense fonctionnelle, la bourgeoisie moderne se caractérise par le refus de principe qu'elle oppose à cette obligation. Elle s'est distinguée de l'aristocratie en ce qu'elle n'a consenti à *dépenser* que *pour soi*, à l'intérieur d'elle-même, c'est-à-dire en dissimulant ses dépenses, autant que possible, aux yeux des autres classes. Cette forme particulière est due, à l'origine, au développement de sa richesse à l'ombre d'une classe noble plus puissante qu'elle. A ces conceptions humiliantes de dépense restreinte ont répondu les conceptions rationalistes qu'elle a développées à partir du XVII^e siècle et qui n'ont pas d'autre sens qu'une représentation du monde strictement *économique*, au sens vulgaire, au sens bourgeois du mot. La haine de la dépense est la raison d'être et la justification de la bourgeoisie : elle est en même temps le principe de son effroyable hypocrisie. Les bourgeois ont utilisé les prodigalités de la société féodale comme un grief fondamental et, après s'être emparés du pouvoir, ils se sont cru, du fait de leurs habitudes de dissimulation, en état de pratiquer une domination acceptable aux classes pauvres. Et il est juste de reconnaître que le peuple est incapable de les haïr autant que ses anciens maîtres : dans la mesure où, précisément, il est incapable de les aimer, car il leur est impossible de dissimuler, du moins, un visage sordide, si rapace sans noblesse et si affreusement petit que toute vie humaine, à les voir, semble dégradée.

Contre eux, la conscience populaire est réduite à maintenir profondément le principe de la dépense en représentant l'existence bourgeoise comme la honte de l'homme et comme une sinistre annulation.

5. — LA LUTTE DE CLASSES.

En s'efforçant à la stérilité quant à la dépense, conformément à une raison qui tient des *comptes*, la société bourgeoise

n'a réussi qu'à développer la mesquinerie universelle. La vie humaine ne retrouve l'agitation, à la mesure de besoins irréductibles, que dans l'effort de ceux qui poussent à leur extrémité les conséquences des conceptions rationalistes courantes. Ce qui reste des modes de dépense traditionnels a pris le sens d'une atrophie et le tumulte somptuaire vivant s'est perdu dans le déchaînement inouï de la *lutte de classes*.

Les composantes de la *lutte de classes* sont données dans le processus de la dépense à partir de la période archaïque. Dans le *potlatch*, l'homme riche distribue des produits que lui fournissent d'autres hommes misérables. Il cherche à s'élever au-dessus d'un rival riche comme lui, mais le dernier degré d'élévation envisagé n'a pas de but plus nécessaire que de l'éloigner davantage de la nature des hommes misérables. Ainsi la dépense, bien qu'elle soit une fonction sociale, aboutit immédiatement à un acte agonistique de séparation, d'apparence anti-sociale. L'homme riche consomme la perte de l'homme pauvre en créant pour lui une catégorie de déchéance et d'abjection qui ouvre la voie à l'esclavage. Or il est évident que, de l'héritage indéfiniment transmis du monde somptuaire ancien, le monde moderne a reçu en partage cette catégorie, actuellement réservée aux prolétaires. Sans doute la société bourgeoise qui prétend se gouverner suivant des principes rationnels, qui tend d'ailleurs par son propre mouvement à réaliser une certaine homogénéité humaine, n'accepte pas sans protester une division qui semble destructive de l'homme lui-même, mais elle est incapable de pousser la résistance plus loin que la négation théorique. Elle donne aux ouvriers des droits égaux à ceux des maîtres et elle annonce cette *égalité* en inscrivant ostensiblement le mot sur les murs : cependant les maîtres, qui agissent comme s'ils étaient l'expression de la société elle-même, sont préoccupés — plus gravement que par tout autre souci — de marquer qu'ils ne participent en rien à l'abjection des hommes employés par eux. *La fin de l'activité ouvrière est de produire pour vivre, mais celle de l'activité patronale est de produire pour vouer les producteurs ouvriers à une affreuse déchéance :*

car il n'existe aucune disjonction possible entre la qualification recherchée dans les modes de dépense propres du patron, qui tendent à l'élever bien au-dessus de la bassesse humaine, et la bassesse elle-même dont cette qualification est fonction.

Celui qui oppose à cette conception de la dépense sociale agonistique la représentation des nombreux efforts bourgeois tendant à l'amélioration du sort des ouvriers, n'est qu'une expression de la lâcheté des classes supérieures modernes, qui n'ont plus la force de reconnaître leurs destructions. Les dépenses engagées par les capitalistes pour secourir les prolétaires et leur donner l'occasion de s'élever sur l'échelle humaine ne témoignent que d'une impuissance — par épuisement — à pousser jusqu'au bout un processus somptuaire. Une fois réalisée la perte de l'homme pauvre, le plaisir de l'homme riche se trouve peu à peu vidé de son contenu et neutralisé : il fait place à une sorte d'indifférence apathique. Dans ces conditions, afin de maintenir, en dépit des éléments (sadisme, pitié) qui tendent à le troubler, un état neutre que l'apathie même rend relativement agréable, il peut être utile de compenser une partie de la dépense qui engendre l'abjection par une dépense nouvelle tendant à atténuer les résultats de la première. Le sens politique des patrons joint à certains développements partiels de prospérité a permis de donner parfois une ampleur notable à ce processus de compensation. C'est ainsi que dans les pays anglo-saxons, en particulier aux Etats-Unis d'Amérique, le processus primaire ne se produit plus qu'aux dépens d'une partie relativement faible de la population et que, dans une certaine mesure, la classe ouvrière elle-même a été amenée à y participer (surtout lorsque la chose était facilitée par l'existence préalable d'une classe tenue pour abjecte d'un commun accord, comme celle des nègres). Mais ces échappatoires, dont l'importance est d'ailleurs strictement limitée, ne modifient en rien la division fondamentale des classes d'hommes en nobles et ignobles. Le jeu cruel de la vie sociale ne varie pas à travers les divers pays civilisés où la splendeur insultante des riches perd et dégrade la nature humaine de la classe inférieure.

Il faut ajouter que l'atténuation de la brutalité des maîtres — qui ne porte d'ailleurs pas tant sur la destruction elle-même que sur les tendances psychologiques à la destruction — correspond à l'atrophie générale des anciens processus somptuaires qui caractérise l'époque moderne.

La lutte de classes devient au contraire la forme la plus grandiose de la dépense sociale lorsqu'elle est reprise et développée, cette fois au compte des ouvriers, avec une ampleur qui menace l'existence même des maîtres.

6. — LE CHRISTIANISME ET LA RÉVOLUTION.

En dehors de la révolte, il a été possible aux misérables provoqués de refuser toute participation morale à un système d'oppression des hommes les uns par les autres : dans certaines circonstances historiques, ils ont réussi, en particulier au moyen de symboles plus frappants encore que la réalité, à rabaisser la « nature humaine » entière jusqu'à une ignominie si affreuse que le plaisir des riches à mesurer la misère des autres devenait tout à coup trop aigu pour être supporté sans vertige. Il s'est institué ainsi, indépendamment de toutes formes rituelles, un échange de défis exaspérés surtout du côté des pauvres, un *potlatch* où l'ordure réelle et l'immondice morale dévoilée ont rivalisé de grandeur horrible avec tout ce que le monde contient de richesse, de pureté ou d'éclat : et à ce mode de convulsions spasmodiques, une issue exceptionnelle a été ouverte par le désespoir religieux qui en était l'exploitation sans réserve.

Avec le Christianisme, l'alternance d'exaltation et d'angoisse, de supplices et d'orgies, constituant la vie religieuse, est amenée à se conjuguer sur un thème plus tragique, à se confondre avec une structure sociale malade, se déchirant elle-même avec la cruauté la plus sale. Le chant de triomphe des chrétiens magnifie Dieu parce qu'il est entré dans le jeu sanglant de la guerre sociale, parce qu'il a « précipité les puissants du haut de leur grandeur et exalté les misérables ».

Leurs mythes associent l'ignominie sociale, la déchéance cadavérique du supplicié à la splendeur divine. C'est ainsi que le culte assume la fonction totale d'opposition de forces de sens contraires répartie jusque-là entre les riches et les pauvres, dont les uns vouent les autres à la perte. Il se lie étroitement au désespoir terrestre, n'étant lui-même qu'un épiphénomène de la haine sans mesure qui divise les hommes, mais un épiphénomène qui tend à se substituer à l'ensemble des processus divergents qu'il résume. Conformément à la parole prêtée au Christ, disant qu'il était venu pour diviser, non pour régner, la religion ne cherche donc nullement à faire disparaître ce que d'autres considèrent comme la plaie humaine : sous sa forme immédiate, dans la mesure où son mouvement est resté libre, elle se vautre au contraire dans une immondice indispensable à ses tourments extatiques.

Le sens du Christianisme est donné dans le développement des conséquences délirantes de la dépense de classes, dans une orgie agonistique mentale pratiquée aux dépens de la lutte réelle.

Cependant, quelque importance qu'elle ait pris dans l'activité humaine, l'*humiliation* chrétienne n'est qu'un épisode dans la lutte historique des ignobles contre les nobles, des impurs contre les purs. Comme si la société consciente de son déchirement intolérable était devenue pour un temps ivre-morte, afin d'en jouir sadiquement : l'ivresse la plus lourde n'a pas épuisé les conséquences de la misère humaine et, les classes exploitées s'opposant aux classes supérieures avec une lucidité accrue, aucune limite concevable ne peut être assignée à la haine. Seul, dans l'agitation historique, le mot de Révolution domine la confusion accoutumée et porte avec lui des promesses qui répondent aux exigences illimitées des masses : les maîtres, les exploiters, dont la fonction est de créer des formes méprisantes excluant la nature humaine — telle que cette nature existe à la limite de la terre, c'est-à-dire de la boue — une simple loi de réciprocité exige qu'on les espère voués à la peur, le *grand soir* où leurs belles phrases seront couvertes par les cris de mort des émeutes. C'est

là l'espoir sanglant qui se confond chaque jour avec l'existence populaire et qui résume le contenu insubordonné de la lutte de classes.

La lutte de classes n'a qu'un terme possible : la perte de ceux qui ont travaillé à perdre la « nature humaine ».

Mais quelle que soit la forme de développement envisagée, qu'elle soit révolutionnaire ou servile, les convulsions générales constituées, il y a dix-huit siècles par l'extase religieuse des chrétiens, de nos jours par le mouvement ouvrier, doivent être représentées également comme une impulsion décisive *contraignant* la société à utiliser l'exclusion des classes les unes par les autres pour réaliser un mode de dépense aussi tragique et aussi libre qu'il est possible, en même temps pour introduire des formes sacrées si humaines que les formes traditionnelles deviennent comparativement méprisables. C'est le caractère tropique de tels mouvements qui rend compte de la valeur humaine totale de la Révolution ouvrière, susceptible d'attirer à soi avec une force aussi contraignante que celle qui dirige des organismes simples vers le soleil.

7. — L'INSUBORDINATION DES FAITS MATÉRIELS.

La vie humaine, distincte de l'existence juridique et telle qu'elle a lieu en fait sur un globe isolé dans l'espace céleste, du jour à la nuit, d'une contrée à l'autre, la vie humaine ne peut en aucun cas être limitée aux systèmes fermés qui lui sont assignés dans des conceptions raisonnables. L'immense travail d'abandon, d'écoulement et d'orage qui la constitue pourrait être exprimé en disant qu'elle ne commence qu'avec le déficit de ces systèmes : du moins ce qu'elle admet d'ordre et de réserve n'a-t-il de sens qu'à partir du moment où les forces ordonnées et réservées se libèrent et se perdent pour des fins qui ne peuvent être assujetties à rien dont il soit possible de rendre des comptes. C'est seulement par une telle insubordination, même misérable, que l'espèce humaine cesse

d'être isolée dans la splendeur sans condition des choses matérielles.

En fait, de la façon la plus universelle, isolément ou en groupe, les hommes se trouvent constamment engagés dans des processus de dépense. La variation des formes n'entraîne aucune altération des caractères fondamentaux de ces processus dont le principe est la perte. Une certaine excitation, dont la somme est maintenue au cours des alternatives à un étiage sensiblement constant, anime les collectivités et les personnes. Sous leur forme accentuée, les *états d'excitation* qui sont assimilables à des états toxiques, peuvent être définis comme des impulsions illogiques et irrésistibles au rejet des biens matériels ou moraux qu'il aurait été possible d'utiliser rationnellement (conformément au principe de la balance des comptes). Aux pertes ainsi réalisées se trouve liée — aussi bien dans le cas de la « fille perdue » que dans celui de la dépense militaire — la création de valeurs improductives, dont la plus absurde et en même temps celle qui rend le plus avide est la *gloire*. Complétée par la *déchéance*, celle-ci sous des formes tantôt sinistres et tantôt éclatantes, n'a pas cessé de dominer l'existence sociale et il reste impossible de rien entreprendre sans elle alors qu'elle est conditionnée par la pratique aveugle de la perte personnelle ou sociale.

C'est ainsi que le déchet immense de l'activité entraîne les intentions humaines — y compris celles qui sont associées aux opérations économiques — dans le jeu qualificatif de la matière universelle : la matière, en effet, ne peut être définie que par la *différence non logique* qui représente par rapport à l'économie de l'univers ce que le *crime* représente par rapport à la loi. La gloire qui résume ou symbolise (sans l'épuiser) l'objet de la dépense libre, alors qu'elle ne peut jamais exclure le crime, ne peut pas être distinguée de la qualification — du moins si l'on tient compte de la seule qualification qui ait une valeur comparable à celle de la matière de la *qualification insubordonnée*, qui n'est la condition de rien d'autre.

Si l'on représente d'autre part l'intérêt, coïncidant avec celui de la gloire (comme avec celui de la déchéance), que la

collectivité humaine lie nécessairement au changement qualitatif réalisé avec constance par le mouvement de l'histoire, si l'on se représente enfin que ce mouvement est impossible à contenir ou à diriger vers un but limité, il devient possible, toute réserve abandonnée, d'assigner à l'utilité une valeur *relative*. Les hommes assurent leur subsistance ou évitent la souffrance, non parce que ces fonctions engagent par elles-mêmes un résultat suffisant, mais pour accéder à la fonction insubordonnée de la dépense libre.

LA PART MAUDITE

avant-propos

Depuis quelques années, devant parfois répondre à la question : « que préparez-vous ? », j'étais gêné d'avoir à dire : « un ouvrage d'économie politique ». De ma part, cette entreprise déconcertait, du moins ceux qui me connaissent mal (l'intérêt qu'on attribue d'habitude à mes livres est d'ordre littéraire et ce dut être inévitable : on ne peut en effet les classer dans un genre à l'avance défini). Je garde un souvenir ennuyé de l'étonnement superficiel qui résultait de ma réponse : je devais m'expliquer et ce que je pouvais dire en quelques mots n'était ni précis ni intelligible. Je devais ajouter en effet que le livre que j'écrivais (qu'aujourd'hui je publie) n'envisageait pas les faits à la manière des économistes qualifiés, que j'avais un angle de vue d'où un sacrifice humain, la construction d'une église ou le don d'un joyau n'avaient pas moins d'intérêt que la vente du blé. Bref je devais m'efforcer vainement de rendre clair le principe d'une « économie générale », où la « dépense » (la « consommation ») des richesses est, par rapport à la production, l'objet premier. Mon embarras s'aggravait si l'on me demandait le titre du livre. *La Part maudite* : cela pouvait séduire, mais ne renseignait pas. Pourtant j'aurais dû dès lors aller plus loin : affirmer le désir de lever la malédiction que ce titre met en cause. Décidément, mon dessein était trop vaste et l'énoncé d'un vaste dessein en est toujours la trahison. Nul ne peut dire sans être comique qu'il s'apprête à quelque intervention renversante : il doit renverser, voilà tout.

Aujourd'hui le livre est là. Mais un livre n'est rien s'il n'est pas *situé*, si la critique n'a pas marqué la place qui lui revient dans le mouvement commun des pensées. Je me retrouve devant la même difficulté. Le livre est là mais au moment d'en écrire l'avant-propos, je ne puis même pas demander pour lui l'attention des spécialistes d'une science. Ce premier essai aborde en dehors des disciplines particulières un problème qui n'a pas encore été posé comme il doit l'être, à la clé de tous ceux que pose chaque discipline envisageant le mouvement de l'énergie sur la terre, — de la physique du globe à l'économie politique, à travers la sociologie, l'histoire et la biologie. Ni la psychologie, ni généralement la philosophie ne peuvent d'ailleurs être tenues pour indépendantes de cette question première de l'économie. Même ce qui peut être dit de l'art, de la littérature, de la poésie est en rapport au premier chef avec le mouvement que j'étudie : celui de l'énergie excédante, traduit dans l'effervescence de la vie. Il en résulte qu'un tel livre étant de l'intérêt de tous pourrait aussi bien ne l'être de personne.

Il est certes dangereux, prolongeant la recherche glacée des sciences, d'en venir au point où son objet ne laisse plus indifférent, où il est au contraire ce qui embrase. En effet l'ébullition que j'envisage, qui anime le globe, est aussi *mon* ébullition. Ainsi cet objet de ma recherche ne peut-il être distingué du sujet lui-même, mais je dois être plus précis : *du sujet à son point d'ébullition*. C'est ainsi qu'avant même de trouver une difficulté pour recevoir sa place dans le mouvement commun des pensées, mon entreprise se heurtait à l'obstacle le plus intime, qui d'ailleurs donne le sens fondamental du livre.

Dans la mesure où j'envisageais l'objet de mon étude, je ne pouvais me refuser personnellement à l'effervescence où je découvrais l'inévitable fin, la valeur de l'opération froide et calculée. Ma recherche visait l'acquisition d'une connaissance, elle demandait la froideur, le calcul, mais la connaissance acquise était celle d'une erreur impliquée dans la froideur inhérente à tout calcul. En d'autres termes mon

travail tendait d'abord à *accroître* la somme des ressources humaines, mais ses résultats m'enseignaient que l'accumulation n'était qu'un délai, un recul devant l'échéance inévitable, où la richesse accumulée n'a de valeur que dans l'instant. Ecrivant le livre où je disais que l'énergie ne peut être finalement que gaspillée, j'employais moi-même mon énergie, mon temps, au travail : ma recherche répondait d'une manière fondamentale au désir d'accroître la somme des biens acquis à l'humanité. Dirai-je que dans ces conditions je ne pouvais parfois que répondre à la vérité de mon livre et ne pouvais continuer de l'écrire ?

Un livre que personne n'attend, qui ne répond à aucune question formulée, que l'auteur n'aurait pas écrit s'il en avait suivi la leçon à la lettre, voilà finalement la bizarrerie qu'aujourd'hui je propose au lecteur. Ceci incite dès l'abord à la méfiance, et pourtant ! S'il valait mieux ne répondre à aucune attente et offrir justement ce qui rebute, ce qu'on ignore volontairement, faute de force : ce mouvement violent, de brusque surprise, qui bouscule et retire à l'esprit le repos ; une sorte de renversement hardi, la substitution d'une dynamique, en accord avec le monde, à la stagnation des idées isolées, des problèmes têtus d'une angoisse qui ne voulut pas *voir*. Comment sans tourner le dos à l'attente aurais-je pu avoir cette extrême liberté de pensée qui égale les notions à la liberté de mouvement du monde ? Il serait vain de négliger les règles de la rigueur, qui procède avec méthode et lentement, mais comment résoudre l'énigme, comment nous conduire à la mesure de l'univers, si nous nous bornons au sommeil des connaissances convenues ? Si l'on a la patience, le courage aussi de lire mon livre, on y verra des études menées selon les règles d'une raison qui ne démord pas, des solutions à des problèmes politiques procédant d'une sagesse traditionnelle, mais l'on y rencontrera aussi bien cette affirmation : *que l'acte sexuel est dans le temps ce que le tigre est dans l'espace*. Ce rapprochement découle de considérations d'économie de l'énergie qui ne laissent pas de place à la fantaisie poétique, mais il exige une pensée

mise au niveau des jeux de force contraires au calcul commun, fondés sur les lois qui nous régissent. C'est, en somme, dans les perspectives où apparaissent de telles vérités que prennent leur sens des propositions plus générales, selon lesquelles *ce n'est pas la nécessité mais son contraire, le « luxe », qui pose à la matière vivante et à l'homme leurs problèmes fondamentaux.*

Ceci dit, j'inviterai la critique à quelque méfiance. C'est un jeu facile d'opposer à des vues nouvelles des objections irréfutables. C'est que, la plupart du temps, ce qui est nouveau déconcerte et n'est pas exactement compris : les objections portent sur des aspects simplifiés, que l'auteur n'admet pas davantage qu'un soi-disant contradicteur, ou n'admet que dans les limites d'une simplification provisoire. Il est peu de chances dans le cas présent que ces difficultés péremptoires, qui frappent à la première lecture, m'aient échappé en dix-huit ans que ce travail m'a demandé. Mais, pour commencer, je me borne à donner ici un rapide aperçu, où je ne puis envisager même d'aborder la multitude des questions impliquées.

En particulier, j'ai renoncé dans un premier volume à l'analyse détaillée de tous les actes de la vie à partir de l'angle de vue que j'introduis. C'est regrettable en ce que les notions de « dépense productive » et de « dépense improductive » ont une valeur de base dans tous les développements de mon livre. Or la vie réelle, composée de dépenses de toutes sortes, ignore la dépense exclusivement productive, elle ignore même, pratiquement, la pure dépense improductive. Il faut donc substituer à une première classification rudimentaire une description méthodique de tous les aspects de la vie. J'ai voulu donner d'abord un ensemble de faits privilégiés permettant de saisir ma pensée. Mais cette pensée n'aurait pu s'ordonner si elle n'avait envisagé d'autre part la totalité des menus faits, prétendus à tort insignifiants.

J'imagine qu'il serait également vain de tirer des conclusions destructives du fait que les crises économiques, qui ont

nécessairement dans mon ouvrage un sens d'événement décisif, n'y sont représentées que d'une façon sommaire, superficielle. Il fallait choisir à vrai dire : je ne pouvais en même temps donner de ma pensée un aperçu d'ensemble, et me perdre dans un dédale d'interférences, où les arbres sans cesse empêchent de voir la forêt. J'ai voulu éviter de refaire le travail des économistes et je me suis borné à rapprocher le problème posé dans les crises du problème général de la nature. J'ai voulu l'éclairer d'une lumière nouvelle, mais, pour commencer, j'ai renoncé à l'analyse des complexités d'une crise de surproduction, comme j'ai remis de supputer en détail la part de croissance et la part de dilapidation entrant dans la fabrication d'un chapeau ou d'une chaise. J'aimais mieux donner généralement les raisons qui rendent compte du mystère des bouteilles de Keynes, prolongeant les détours épuisants de l'exubérance à travers la manducation, la mort, la reproduction sexuée.

Je me borne aujourd'hui à cette vue sommaire. Ceci ne veut pas dire que j'abandonne : je remets seulement à plus tard des travaux plus étendus¹. Je remets même, pour un temps très court, d'exposer l'analyse de l'angoisse.

C'est pourtant l'analyse décisive qui peut seule assez bien marquer l'opposition de deux méthodes politiques : celle de la peur et de la recherche anxieuse d'une solution, mêlant à la recherche de la liberté les impératifs les plus opposés à la liberté ; celle de la liberté d'esprit, qui découle des ressources globales de la vie, pour laquelle, dans l'instant, tout est résolu, *tout est riche*, qui est à la mesure de l'univers. J'insiste sur le fait qu'à la liberté d'esprit la recherche d'une solution est une exubérance, un superflu : ceci lui donne une force incomparable. Trancher les problèmes politiques devient malaisé pour ceux qui laissent exclusivement l'angoisse les poser. Il est nécessaire que l'angoisse les pose. Mais leur

¹ Ce premier volume aura une suite. Il est publié d'ailleurs dans une collection que je dirige, qui se propose entre autres la publication d'ouvrages d'« économie générale ».

solution demande en un point la levée de cette angoisse. Le sens des propositions politiques auxquelles ce livre conduit, que je formule à la fin du volume, se lie à cette attitude lucide¹.

¹ Je dois remercier ici mon ami Georges Ambrosino, chef de travaux au Laboratoire des Rayons X, sans lequel je n'aurais pu construire cet ouvrage. C'est que la science n'est jamais le fait de l'homme seul ; elle veut l'échange de vues, l'effort commun. Ce livre est aussi pour une part importante l'œuvre d'Ambrosino. Je regrette personnellement que les recherches atomiques auxquelles il est amené à participer l'éloignent, au moins pour un temps, des recherches d'« économie générale ». Je dois exprimer le souhait qu'il reprenne en particulier l'étude qu'il a commencée avec moi des mouvements de l'énergie à la surface du globe.

PREMIÈRE PARTIE
INTRODUCTION THÉORIQUE

I. LE SENS DE L'ECONOMIE GENERALE

1. — LA DÉPENDANCE DE L'ÉCONOMIE PAR RAPPORT AU PARCOURS DE L'ÉNERGIE SUR LE GLOBE TERRESTRE.

S'il faut changer la roue d'une voiture, ouvrir un abcès ou labourer une vigne, il est facile de venir à bout d'une opération bien limitée. Les éléments sur lesquels porte l'action ne sont pas tout à fait isolés du reste du monde, mais il est possible d'agir sur eux comme s'ils l'étaient : l'opération peut être achevée sans qu'un instant l'on ait besoin d'envisager un ensemble, dont la roue, l'abcès ou la vigne sont pourtant des parties solidaires. Les changements réalisés ne modifient pas sensiblement le reste des choses et l'action incessante du dehors n'a pas non plus d'effet appréciable sur la conduite de l'opération. Mais il en va différemment si nous envisageons une activité économique importante, telle la production des voitures aux Etats-Unis. De même à plus forte raison, s'il est question de l'activité économique en général.

Entre la production des voitures et le mouvement *général* de l'économie, l'interdépendance est assez claire, mais l'économie prise dans son ensemble est d'habitude étudiée comme s'il s'agissait d'un système d'opération isolable. La production et la consommation sont liées, mais, envisagées conjointement, il ne semble pas difficile de les étudier comme on pourrait faire d'une opération élémentaire, relativement indépendante de ce qu'elle n'est pas.

Cette méthode est légitime et la science ne procède jamais autrement. Toutefois la science économique ne donne pas de

résultats de même ordre que la physique étudiant un phénomène précis, puis, dans sa coordination, l'ensemble des phénomènes étudiables. Les phénomènes économiques ne sont pas faciles à isoler, et leur coordination générale n'est pas facile à établir. Il est donc possible de poser la question à leur sujet : l'ensemble de l'activité productive ne doit-il pas être envisagé dans les modifications qu'il reçoit de ce qui l'entoure ou qu'il apporte autour de lui ? en d'autres termes, n'y a-t-il pas lieu d'étudier le système de la production et de la consommation humaines à l'intérieur d'un ensemble plus vaste ?

Dans les sciences, de tels problèmes ont d'ordinaire un caractère académique, mais le mouvement de l'économie est si débordant que personne ne s'étonnera si une première question est suivie d'autres, moins abstraites : n'y a-t-il pas dans l'ensemble du développement industriel, des conflits sociaux et des guerres planétaires, dans l'œuvre globale des hommes en un mot, des causes et des effets qui n'apparaîtront qu'à la condition d'étudier *les données générales de l'économie* ? pourrions-nous nous rendre les maîtres d'une œuvre si dangereuse (et que nous ne pourrions abandonner en aucun cas) sans en avoir saisi les conséquences *générales* ? ne devons-nous pas si nous développons incessamment les forces économiques poser les problèmes *généraux* liés au mouvement de l'énergie sur le globe ?

Ces questions permettent d'entrevoir, aussi bien que le sens théorique, la portée pratique des principes qu'elles introduisent.

2. — DE LA NÉCESSITÉ DE PERDRE SANS PROFIT L'EXCÉDENT D'ÉNERGIE QUI NE PEUT SERVIR A LA CROISSANCE DU SYSTÈME.

A première vue, il est facile de reconnaître dans l'économie — *dans la production et l'usage des richesses* —, un aspect particulier de l'activité terrestre, envisagée comme un

phénomène cosmique. Un mouvement se produit à la surface du globe qui résulte du parcours de l'énergie en ce point de l'univers. L'activité économique des hommes approprie ce mouvement, elle est la mise en œuvre à de certaines fins des possibilités qui en résultent. Mais ce mouvement a une figure et des lois en principe ignorées de ceux qui les utilisent et en dépendent. Ainsi la question se pose-t-elle : la détermination générale de l'énergie parcourant le domaine de la vie est-elle altérée par l'activité de l'homme ? ou celle-ci, au contraire, n'est-elle pas faussée dans l'intention qu'elle se donne, par une détermination qu'elle ignore, néglige, et ne peut changer ?

J'énoncerai sans attendre une réponse inéluctable.

La méconnaissance par l'homme des données matérielles de sa vie le fait encore errer gravement. L'humanité exploite des ressources matérielles données, mais si elle en limite l'emploi, comme elle fait, à la résolution (qu'à la hâte elle a dû définir comme un idéal) des difficultés immédiates rencontrées par elle, elle assigne aux forces qu'elle met en œuvre une fin que celles-ci ne peuvent avoir. Au-delà de nos fins immédiates, son œuvre, en effet, poursuit l'accomplissement inutile et infini de l'univers ¹.

Bien entendu l'erreur qui résulte d'une méconnaissance si entière ne touche pas seulement la prétention de l'homme à la lucidité. Il n'est pas facile de réaliser ses propres fins, si l'on doit pour tenter d'y parvenir accomplir un mouvement qui les dépasse. Sans doute ces fins et ce mouvement peuvent n'être pas décidément inconciliables : encore devons-nous pour les concilier ne plus ignorer l'un des termes d'un accord, faute duquel nos œuvres tournent rapidement à la catastrophe.

Je partirai d'un fait élémentaire : l'organisme vivant, dans

¹ De la matérialité de l'univers, qui sans doute, en ses aspects proches ou lointains, n'est jamais qu'un au-delà de la pensée. — *Accomplissement* désigne ce qui *s'accomplit*, non ce qui *est accompli*. — *Infini* s'oppose en même temps à la détermination limitée et à la *fin* assignée.

la situation que déterminent les jeux de l'énergie à la surface du globe, reçoit en principe plus d'énergie qu'il n'est nécessaire au maintien de la vie : l'énergie (la richesse) excédante peut être utilisée à la croissance d'un système (par exemple d'un organisme) ; si le système ne peut plus croître, ou si l'excédent ne peut en entier être absorbé dans sa croissance, *il faut nécessairement le perdre sans profit, le dépenser, volontiers ou non, glorieusement ou sinon de façon catastrophique.*

3. — LA PAUVRETÉ DES ORGANISMES OU DES ENSEMBLES LIMITÉS ET L'EXCÈS DE RICHESSE DE LA NATURE VIVANTE.

Que pour finir on doive dépenser sans compter (sans contrepartie) l'énergie, qui constitue la richesse, qu'une série d'opérations profitables n'ait décidément d'autre effet que le vain gaspillage des profits, c'est ce que refusent des esprits habitués à voir dans le développement des forces productives la fin idéale de l'activité. Affirmer qu'il est nécessaire de dissiper en fumée une part importante de l'énergie produite est aller à rebours des jugements qui fondent une économie raisonnable. Nous connaissons des cas où la richesse doit être détruite (le café jeté dans la mer), mais ces scandales ne peuvent sans déraison être donnés comme exemples à suivre. Ils sont l'aveu d'une impuissance, et nul n'y pourrait trouver l'image et l'essence de la richesse. A vrai dire, la destruction involontaire (telles les immersions de café) a de toutes façons le sens de l'échec ; elle est subie et malheureuse, on ne peut en aucune mesure la donner comme désirable. C'est néanmoins le type de l'opération sans laquelle il n'est pas d'issue. Si l'on envisage à la surface du globe la *totalité* de la richesse productive, les produits ne peuvent en être employés à des fins productives que dans la mesure où l'organisme vivant, qu'est l'humanité économique, peut accroître ses équipements. Ce n'est pas entièrement, ni tou-

jours, ni indéfiniment possible. Un excédent doit être dissipé par le moyen d'opérations déficitaires : la dissipation finale ne saurait manquer d'accomplir le mouvement qui anime l'énergie terrestre.

Le contraire apparaît d'habitude pour la raison que l'économie n'est jamais envisagée *en général*. L'esprit humain en ramène les opérations, dans la science comme dans la vie, à une entité fondée sur le type des systèmes *particuliers* (des organismes ou des entreprises). L'activité économique, envisagée comme un ensemble, est conçue sur le mode de l'opération particulière, dont la fin est limitée. L'esprit généralise en composant l'ensemble des opérations : la science économique se contente de généraliser la situation isolée, elle borne son objet aux opérations faites en vue d'une fin limitée, celle de l'homme économique ; elle ne prend pas en considération un jeu de l'énergie qu'aucune fin particulière ne limite : le jeu de *la matière vivante en général*, prise dans le mouvement de la lumière dont elle est l'effet. A la surface du globe, pour *la matière vivante en général*, l'énergie est toujours en excès, la question est toujours posée en termes de luxe, le choix est limité au mode de dilapidation des richesses. C'est à l'être vivant *particulier*, ou aux ensembles limités d'êtres vivants, que le problème de la nécessité se pose. Mais l'homme n'est pas seulement l'être séparé qui dispute sa part de ressources au monde vivant ou aux autres hommes. Le mouvement général d'exsudation (de dilapidation) de la matière vivante l'anime, et il ne saurait l'arrêter ; même, au sommet, sa souveraineté dans le monde vivant l'identifie à ce mouvement ; elle le voue, de façon privilégiée, à l'opération glorieuse, à la consommation inutile. S'il le nie, comme incessamment l'y engage la conscience d'une *nécessité*, d'une indigence inhérente à l'être séparé (qui incessamment manque de ressources, qui n'est qu'un éternel *nécessiteux*), sa négation ne change rien au mouvement global de l'énergie : celle-ci ne peut s'accumuler sans limitation dans les forces productives ; à la fin, comme un fleuve dans la mer, elle doit nous échapper et se perdre pour nous.

4. — LA GUERRE ENVISAGÉE COMME UNE DÉPENSE CATASTROPHIQUE DE L'ÉNERGIE EXCÉDANTE.

La méconnaissance ne change rien à l'issue dernière. Nous pouvons l'ignorer, l'oublier : le sol où nous vivons n'est quoi qu'il en soit qu'un champ de destructions multipliées. Notre ignorance a seulement cet effet incontestable : elle nous mène à *subir* ce que nous pourrions, si nous savions, *opérer* à notre guise. Elle nous prive du choix d'une exsudation qui pourrait nous agréer. Elle livre surtout les hommes et leurs œuvres à des destructions catastrophiques. Car si nous n'avons pas la force de détruire nous-mêmes l'énergie en surcroît, elle ne peut être utilisée ; et, comme un animal intact qu'on ne peut dresser, c'est elle qui nous détruit, c'est nous-mêmes qui faisons les frais de l'explosion inévitable.

Ces excès de force vive, qui congestionnent localement les économies les plus misérables, sont en effet les plus dangereux facteurs de ruine. Aussi la décongestion fut-elle en tous temps, mais au plus obscur de la conscience, l'objet d'une recherche fiévreuse. Les sociétés anciennes la trouvèrent dans les fêtes ; certaines édifièrent d'admirables monuments, qui n'avaient pas d'utilité ; nous employons l'excédent à multiplier des « services », qui aplanissent la vie¹, et nous sommes portés à en résorber une partie dans l'augmentation des heures de loisir. Mais ces dérivatifs ont toujours été insuffisants : leur existence *en excédent* malgré cela (en de certains points) a voué en tous temps des multitudes d'êtres humains et de grandes quantités de biens utiles aux destructions des guerres. De nos jours, l'importance relative des conflits armés s'est même accrue : elle a pris les proportions désastreuses qu'on sait.

¹ On admet que si l'industrie ne peut avoir un développement indéfini, il n'en est pas de même des « services » constituant ce qu'on nomme le secteur tertiaire de l'économie (le primaire est l'agriculture, le second l'industrie), qui comprennent aussi bien des organisations perfectionnées d'assurances ou de vente que le travail des artistes.

L'évolution récente est la suite d'une croissance en bond de l'activité industrielle. Tout d'abord ce mouvement prolifique freina l'activité guerrière en absorbant l'essentiel de l'excédent : le développement de l'industrie moderne donna la période de paix relative de 1815 à 1914¹. Les forces productives se développant, accroissant les ressources, rendaient possible dans le même temps la multiplication démographique rapide des pays avancés (c'est l'aspect charnel de la prolifération osseuse des usines). Mais la croissance, que les changements techniques rendirent possible, à la longue devint malaisée. Elle devenait elle-même génératrice d'un excédent accru. La première guerre universelle éclata avant que ses limites fussent réellement touchées, même localement. La seconde elle-même ne signifie pas que le système, désormais, ne puisse être développé (extensivement, même de toutes façons intensivement). Mais il mesura les possibilités d'arrêt du développement, et cessa de jouir des facilités d'une croissance à laquelle rien ne s'opposait. On nie parfois que le trop-plein de la production industrielle soit à l'origine des guerres récentes, en particulier de la première. C'est néanmoins ce trop-plein que l'une et l'autre exsudèrent ; c'est son importance qui leur donna leur extraordinaire intensité. En conséquence le principe général de l'excédent d'énergie à dépenser, envisagé (par-delà l'intention trop étroite de l'économie) comme effet d'un mouvement qui la dépasse, en même temps qu'il éclaire tragiquement un ensemble de faits, revêt une portée que personne ne peut nier. Nous pouvons formuler l'espoir d'échapper à une guerre déjà menaçante. Mais il nous faut à cette fin dériver la production excédante, soit dans l'extension rationnelle d'une croissance industrielle malaisée, soit dans des œuvres improductives, dissipatrices d'une énergie qui ne peut être accumulée d'aucune façon. Ceci pose des problèmes nombreux, d'une complexité épuisante². Mais si l'on peut douter d'arriver facilement aux so-

¹ Cf. plus bas, p. 74.

² Il ne saurait être question, dans le cadre d'un premier essai — théorique et historique — de traiter l'ensemble des problèmes posés.

lutions pratiques qu'ils demandent, l'intérêt n'en peut être contesté.

Je préciserai seulement, sans attendre davantage, que l'extension de la croissance exige elle-même le renversement des principes économiques — le renversement de la morale qui les fonde. Passer des perspectives de l'économie *restreinte* à celles de l'économie *générale* réalise en vérité un changement copernicien : la mise à l'envers de la pensée — et de la morale. Dès l'abord, si une partie des richesses, évaluable en gros, est vouée à la perte, ou, sans profit possible, à l'usage improductif, il y a lieu, il est même *inéluçtable* de céder des marchandises sans contrepartie. Désormais, sans parler de dissipation pure et simple, analogue à la construction des Pyramides, la possibilité de poursuivre la croissance est elle-même subordonnée au don : le développement industriel de l'ensemble du monde demande aux Américains de saisir lucidement la nécessité, pour une économie comme la leur, d'avoir une marge d'opérations sans profit. Un immense réseau industriel ne peut être géré comme on change une roue... Il exprime un parcours d'énergie cosmique dont il dépend, qu'il ne peut limiter, et dont il ne pourrait davantage ignorer les lois sans conséquences. Malheur à qui jusqu'au bout voudrait ordonner le mouvement qui l'excède avec l'esprit borné du mécanicien qui change une roue.

II. LOIS DE L'ECONOMIE GENERALE

1. — LA SURABONDANCE DE L'ÉNERGIE BIOCHIMIQUE ET LA CROISSANCE.

Qu'en principe un organisme dispose de ressources d'énergie plus grande qu'il n'est nécessaire aux opérations qui assurent la vie (activités fonctionnelles et, chez l'animal, exercices musculaires indispensables, quête de la nourriture), c'est ce qui ressort de fonctions comme la croissance et la reproduction. Ni la croissance, ni la reproduction ne seraient possibles si la plante ou l'animal ne disposaient normalement d'un excédent. Le principe même de la matière vivante veut que les opérations chimiques de la vie, qui ont demandé une dépense d'énergie, soient bénéficiaires, créatrices d'excédents.

Envisageant, sans développer trop minutieusement l'analyse, un animal domestique, un veau, je laisserai d'abord de côté les différents appoints d'énergie animale ou humaine qui permettent de produire sa nourriture (tout organisme d'ailleurs est tributaire de l'apport des autres : si cet apport est favorable, il en tire l'énergie nécessaire, mais il serait sans lui vite réduit à mourir). L'activité fonctionnelle utilise une partie de l'énergie disponible, mais l'animal dispose d'un excédent qui en assure la croissance. Dans des conditions normales, une partie de cet excédent est perdue en allées et venues, mais si l'éleveur réussit à le maintenir couché, le volume du veau en bénéficie : l'économie se retrouve sous forme de graisse. Si le veau n'est pas tué, le moment vient où la croissance ralentie ne consomme plus la totalité d'un excédent accru : il parvient dès lors à la maturité sexuelle ; ses

forces vives sont principalement vouées à la turbulence du taureau dans le cas d'un mâle, à la grossesse et à la production du lait, dans celui d'une femelle. La reproduction signifie en un sens un passage de la croissance individuelle à celle d'un groupe. Si l'on châtre le mâle, son volume individuel augmente de nouveau pour un temps et l'on tire de lui des sommes de travail considérables.

Il n'y a pas dans la nature d'engraissement artificiel du nouveau-né, ni de castration. J'avais avantage à choisir en exemple un animal domestique, mais d'une façon fondamentale les mouvements de la manière animale sont partout les mêmes. Dans l'ensemble des cas, l'énergie en excès alimente la croissance ou la turbulence des individus. Le veau et la vache, le taureau et le bœuf n'ajoutent à ce grand mouvement qu'une illustration plus riche et plus familière.

Les plantes manifestent le même excès, mais bien plus marqué. Elles sont tout entières croissance et reproduction (l'énergie nécessaire à leur activité fonctionnelle est infime). Mais cette exubérance indéfinie doit être envisagée par rapport aux conditions qui la rendent possible — *et qui la limitent*.

2. — LA LIMITE DE LA CROISSANCE.

Je parlerai rapidement des conditions les plus générales de la vie. J'insisterai seulement sur un fait d'importance décisive : l'énergie solaire est le principe de son développement exubérant. La source et l'essence de notre richesse sont données dans le rayonnement du soleil, qui dispense l'énergie — la richesse — sans contrepartie. Le soleil donne sans jamais recevoir : les hommes en eurent le sentiment bien avant que l'astrophysique ait mesuré cette incessante prodigalité ; ils le voyaient murir les moissons et liaient la splendeur qui lui appartient au geste de qui donne sans recevoir. Il est nécessaire à cette occasion de marquer une double origine des jugements moraux. Jadis la valeur était donnée à

la gloire improductive, tandis qu'on la rapporte de nos jours à la mesure de la production : le pas est donné à l'acquisition de l'énergie sur la dépense. La gloire elle-même est justifiée par les conséquences d'un fait glorieux dans la sphère de l'utilité. Mais obnubilé par le jugement pratique — et par la morale chrétienne —, le sentiment archaïque est encore vivant : il se retrouve en particulier dans la protestation romantique opposée au monde bourgeois ; il ne perd entièrement ses droits que dans les conceptions classiques de l'économie.

Le rayonnement solaire a pour effet la surabondance de l'énergie à la surface du globe. Mais d'abord la matière vivante reçoit cette énergie et l'accumule dans les limites données par l'espace qui lui est accessible. Elle la rayonne ou la dilapide ensuite, mais, avant d'en donner une part appréciable au rayonnement, elle l'utilise au maximum à la croissance. Seule l'impossibilité de continuer la croissance donne le pas à la dilapidation. Le véritable excédent ne commence donc qu'une fois limitée la croissance de l'individu ou du groupe.

La limitation immédiate, pour chaque individu, pour chaque groupe, est donnée par les autres individus, par les autres groupes. Mais la sphère terrestre (exactement la *biosphère*¹, qui répond à l'espace accessible à la vie) est la seule limite réelle. L'*individu* ou le groupe peut être réduit par l'autre individu, par l'autre groupe. Mais le volume global de la nature vivante n'en est pas changé : en définitive, c'est la grandeur de l'espace terrestre qui limite la croissance globale.

3. — LA PRESSION.

En principe, la surface du globe est investie par la vie dans la mesure du possible. La multiplicité des formes de la vie l'approprie dans l'ensemble aux ressources disponibles,

¹ Voir W. VERNADSKY, *La Biosphère*, 1929, où sont esquissées (d'un autre point de vue) quelques-unes des considérations suivantes.

si bien que l'espace en est la limite fondamentale. Certaines régions défavorisées, où les opérations chimiques qui la fondent ne peuvent avoir lieu, sont comme si elles n'étaient pas. Mais, compte tenu d'un rapport constant du volume de la masse vivante avec les données locales, climatiques et géologiques, la vie occupe tout l'espace disponible. Ces données locales déterminent l'intensité de la *pression* exercée en tous sens par la vie. Mais l'on peut parler de pression en ce sens que si, par quelque moyen, l'on accroissait l'espace disponible, cet espace serait aussitôt occupé de la même façon que l'espace voisin. Il en est d'ailleurs ainsi chaque fois que la vie est détruite en un point quelconque du globe, par un incendie de forêt, par un phénomène volcanique ou par la main de l'homme. Le cas le plus lisible est celui d'une allée qu'un jardinier ouvre et maintient nue. Abandonnée, la pression de la vie alentour la recouvre bientôt d'herbes et de buissons où pullule la vie animale.

Si l'on asphalté l'allée, elle est pour un long temps maintenue à l'abri de la pression. Ceci veut dire que le volume de vie possible, à supposer qu'au lieu de l'asphalter on l'abandonne, ne sera pas effectué, que l'énergie d'apport correspondant à ce volume se perd, est dilapidée de quelque façon. Cette pression ne peut être comparée à celle d'une chaudière close. Si l'espace est entièrement investi, s'il n'est nulle part de débouché, rien n'éclate. Mais la pression est là, la vie en quelque sorte étouffe en des limites trop proches, elle aspire de multiples façons à l'impossible croissance, elle libère au profit possible de grandes dilapidations un écoulement constant de ressources excédentes. La limite de la croissance atteinte, la vie sans être en chaudière close, entre du moins en ébullition : sans exploser, son extrême exubérance s'écoule en un mouvement toujours à la limite de l'explosion.

Les conséquences de cette situation entrent difficilement en ligne de compte dans nos calculs. Nous calculons nos intérêts, mais cette situation nous désarme : c'est que le nom même d'intérêt est contradictoire avec le *désir* en jeu dans

ces conditions. Dès que nous voulons agir raisonnablement nous devons envisager l'*utilité* de nos actes : l'utilité implique un avantage, maintien ou accroissement. Or s'il faut répondre à l'exubérance : il est possible sans doute de l'*utiliser* à un accroissement. Mais le problème posé l'exclut. A supposer qu'il n'y ait plus de croissance possible, que faire du bouillonnement d'énergie qui subsiste ? Le *perdre* évidemment n'est pas l'*utiliser*. C'est néanmoins d'une saignée, d'une pure et simple perte qu'il s'agit, *mais elle a lieu de toutes façons* : dès l'abord, l'excédent d'énergie, s'il ne peut servir à la croissance, est perdu. Aussi bien cette inévitable perte ne peut à aucun titre passer pour utile. Il ne s'agit plus que d'une perte agréable, préférable à une autre désagréable : il s'agit d'*agrément* non plus d'utilité. Pourtant ces conséquences sont décisives.

4. — LE PREMIER EFFET DE LA PRESSION : L'EXTENSION.

Il est difficile de définir et de représenter exactement la pression ainsi exercée. Elle est à la fois complexe et insaisissable, mais on en peut décrire les effets. Une image s'impose alors à l'esprit, mais il faut dire en la proposant qu'elle introduit la représentation des conséquences, mais ne donne pas une idée concrète de la cause.

Qu'on imagine une immense foule assemblée dans l'espoir d'assister à une *corrida*, qui aura lieu dans des arènes trop petites. La foule ayant le plus grand désir d'envahir les arènes ne peut néanmoins y entrer entière : une multitude doit attendre dehors. De même les possibilités de la vie ne peuvent être effectuées à l'infini, elles sont limitées par l'espace, comme l'entrée de la foule par le nombre de places des arènes.

Un premier effet de la pression sera d'augmenter le nombre des places de l'arène.

Si le service d'ordre à l'intérieur est bien fait, ce nombre y est limité précisément. Mais il peut y avoir au dehors des

arbres et des lampadaires, du haut desquels la piste est visible. Si aucun règlement ne s'y oppose, il y aura des gens pour grimper à ces arbres, à ces lampadaires. De même la terre ouvre d'abord à la vie l'espace fondamental des eaux et de la surface du sol. Mais rapidement la vie s'empare du domaine des airs. Il importait en premier lieu de multiplier la surface de la substance verte des plantes, qui absorbe l'énergie rayonnante de la lumière. La superposition du feuillage dans les airs étend sensiblement le volume de cette substance : en particulier la structure des arbres développe cette possibilité bien au-dessus du niveau des herbes. De leur côté, les insectes ailés et les oiseaux, à la suite des poussières, envahissent les airs.

5. — LE SECOND EFFET DE LA PRESSION : LA DILAPIDATION OU LE LUXE.

Mais l'insuffisance de la place peut avoir un autre effet : un combat peut s'établir à l'entrée. S'il y a mort d'homme, l'excès du nombre des individus sur le nombre des places diminuera. Cet effet s'exerce dans le sens contraire du premier. Tantôt la pression amène l'ouverture d'un espace nouveau, tantôt l'anéantissement de possibilités en excès sur la place disponible. Ce dernier effet s'exerce dans la nature sous les formes les plus variées.

La plus remarquable est la mort. On le sait, la mort n'est pas nécessaire. Les formes simples de la vie sont immortelles : la naissance d'un organisme reproduit par scissiparité se perd dans la nuit des temps. On ne peut dire en effet qu'il eut des parents. Soit a' et a'' doubles, résultant du dédoublement de a , a n'a pas cessé de vivre à l'apparition d' a' ; a' , c'est encore a (et il en est de même d' a''). Mais supposons à l'origine de la vie (c'est, en vue d'une démonstration, purement théorique) un seul de ces infiniments petits : il n'en aurait pas moins rapidement peuplé la terre de sa race. Après un temps court, en principe, la reproduction serait devenue impossible faute de place et l'énergie qu'elle

utilise se serait dissipée, par exemple en chaleur. C'est d'ailleurs ce qui arrive à l'un de ces micro-organismes, la lentille d'eau, qui couvre un bassin d'une pellicule verte et demeure dès lors en équilibre. Pour la lentille d'eau, la place est donnée dans les limites, très étroitement déterminées, d'un bassin. Mais la stagnation de la lentille d'eau n'est pas concevable à la mesure du globe entier, où manque de toutes façons l'équilibre nécessaire. On peut admettre (théoriquement) qu'une pression partout égale à elle-même aboutirait à un repos, à la substitution générale de la perte de chaleur à la croissance. La pression réelle a d'autres résultats : elle met en concurrence des organismes inégaux, et si nous ne pouvons dire comment les espèces entrèrent dans la danse, nous pouvons dire ce qu'est la danse.

En dehors de l'action extérieure à la vie (phénomènes climatiques ou volcaniques), l'inégalité de la pression dans la matière vivante ouvre constamment à la croissance la place laissée par la mort. Ce n'est pas un espace nouveau, et si l'on envisage la vie dans son ensemble, il n'y a pas réellement croissance mais maintien du volume en général. Autrement dit, la croissance possible est réduite à une compensation des destructions opérées.

J'insiste sur le fait qu'il n'y a pas généralement de croissance, mais seulement sous toutes les formes une luxueuse dilapidation d'énergie ! L'histoire de la vie sur la terre est principalement l'effet d'une folle exubérance : l'événement dominant est le développement du luxe, la production de formes de vie de plus en plus onéreuses.

6. — LES TROIS LUXES DE LA NATURE : LA MANDUCATION, LA MORT ET LA REPRODUCTION SEXUÉE.

La manducation des espèces les unes par les autres est la forme de luxe la plus simple. Les populations bloquées par l'armée allemande ont acquis, grâce à la disette, une connais-

sance vulgarisée de ce caractère onéreux du développement indirect de la matière vivante. Si l'on cultive des pommes de terre ou du blé, le rendement d'une terre en calories consommables est bien plus important que celui des troupeaux en lait et en viande pour une terre équivalente maintenue en prairie. La forme de vie la moins onéreuse est celle d'un micro-organisme vert (absorbant par l'action de la chlorophylle l'énergie du soleil), mais généralement la végétation est moins onéreuse que la vie animale. La végétation occupe rapidement l'espace disponible. Les animaux en font des hécatombes et en étendent les possibilités de cette façon : ils se développent eux-mêmes plus lentement. A cet égard la bête féroce est au sommet : ses déprédations continues de déprédateurs représentent une immense dilapidation d'énergie. William Blake demandait au tigre : « En quels abîmes, en quels cieux lointains le feu de tes yeux s'est-il embrasé ? ». Ce qui le frappait de cette façon était la pression cruelle, à l'extrême du possible, le pouvoir de consommation intense de la vie. Dans l'effervescence générale de la vie, le tigre est un point d'extrême incandescence. Et cette incandescence, en effet, s'est bien embrasée dans la profondeur reculée du ciel, dans la consommation du soleil.

La manducation porte la mort, mais sous une forme accidentelle. *De tous les luxes concevables, la mort, sous sa forme fatale et inexorable, est certainement le plus coûteux.* La fragilité du corps des animaux, sa complication, en expose déjà le sens luxueux, mais cette fragilité et ce luxe culminent dans la mort. De même que, dans l'espace, les troncs et la ramure de l'arbre élèvent à la lumière les étages superposés du feuillage, de même la mort répartit dans le temps le passage des générations. Elle laisse incessamment la place nécessaire à la venue des nouveau-nés et nous maudissons bien à tort *celle sans qui nous ne serions pas.*

En vérité, quand nous maudissons la mort, nous n'avons peur que de nous-mêmes : c'est *notre* volonté dont la rigueur nous fait trembler. Nous nous mentons à nous-mêmes rêvant

d'échapper au mouvement de luxueuse exubérance dont nous ne sommes que la forme aiguë. Ou peut-être ne nous mentionnons-nous d'abord que pour ensuite mieux éprouver la rigueur de cette volonté, la portant à l'extrémité rigoureuse de la conscience.

Le luxe de la mort, à cet égard, est envisagé par nous de la même façon que celui de la sexualité, d'abord comme une négation de nous-mêmes, puis, en un renversement soudain, comme la vérité profonde du mouvement dont la vie est l'exposition.

Dans les conditions présentes, indépendamment de notre conscience, la reproduction sexuée est, avec la manducation et la mort, un des grands détours luxueux qui assurent la consommation intense de l'énergie. Tout d'abord elle accentue ce que la scissiparité annonçait : la division, par laquelle l'être individuel renonce pour lui-même à la croissance et, par la multiplication des individus, la transfère à l'impersonnalité de la vie. C'est que, dès l'abord, la sexualité diffère de la croissance avare : si, envisagée quant à l'espèce, elle apparaît comme une croissance, en principe, elle n'en est pas moins le luxe des individus. Ce caractère est plus accusé dans la reproduction sexuée, où les individus engendrés sont clairement séparés de ceux qui les engendrent — et leur *donnent* la vie comme on *donne* aux *autres*. Mais sans renoncer à revenir ultérieurement, pour le temps de la nutrition, au principe de la croissance, la reproduction des animaux supérieurs n'a pas cessé d'approfondir la faille qui l'écarte dès l'abord de la simple tendance de l'individu, mangeant pour augmenter son volume et ses forces. C'est pour l'animal l'occasion d'une soudaine et frénétique dilapidation des ressources d'énergie, portée en un moment à l'extrême du possible (dans le temps, ce que le tigre est dans l'espace). Cette dilapidation va bien au-delà de ce qui suffirait à la croissance de l'espèce. Elle est dans l'instant, semble-t-il, la plus grande que l'individu ait la force d'effectuer. Elle s'accompagne chez l'homme de toutes les formes possibles de

ruines, elle appelle l'hécatombe des biens — en esprit celle des corps — et rejoint pour finir le luxe et l'excès déraisonnables de la mort.

7. — L'EXTENSION PAR LE TRAVAIL ET LA TECHNIQUE, ET
LE LUXE DE L'HOMME.

L'activité de l'homme à la base est conditionnée par ce mouvement général de la vie. En un sens, *en extension*, elle ouvre à la vie une possibilité étendue, un espace nouveau (comme le firent dans la nature la ramure de l'arbre ou l'aile de l'oiseau). Ce n'est pas au sens propre un espace que la vie n'avait pas encore peuplé qu'ouvrent le travail et les techniques à la reproduction multipliée des hommes. Mais l'activité humaine transformant le monde augmente la masse de matière vivante d'appareils annexes, composés d'une immense quantité de matière inerte, qui accroissent considérablement les ressources d'énergie disponible. L'homme a dès l'abord eu la faculté d'utiliser une partie de l'énergie disponible à l'accroissement, non biologique mais technique, de ses richesses en énergie. Les techniques ont en somme permis d'étendre — de reprendre — le mouvement élémentaire de croissance que la vie effectue dans les limites du possible. Sans doute il s'agit d'un développement qui n'est ni continu ni infini. Tantôt l'arrêt du développement répond à la stagnation des techniques, tantôt l'invention de techniques nouvelles amène un rebondissement. L'accroissement des ressources d'énergie peut lui-même servir de base à une reprise de la croissance biologique (démographique). L'histoire de l'Europe au XIX^e siècle est l'illustration la plus belle (et la mieux connue) de ces vastes proliférations vivantes dont l'outillage est l'ossature : on connaît l'importance du développement des populations, lié tout d'abord à l'essor industriel.

A vrai dire les relations quantitatives de la population et de l'outillage — comme, en général, les conditions du

développement économique dans l'histoire — sont soumises à de si nombreuses interférences qu'il est toujours malaisé d'en déterminer les modalités précises. De toutes façons, je ne puis intégrer des analyses de détail dans l'aperçu qui peut seul montrer dans ses lignes générales le vaste mouvement qui anime la terre. Mais le ralentissement récent de la croissance démographique décèle à lui seul la complexité des effets. C'est que les reprises de développement qui procèdent de l'activité humaine, que des techniques nouvelles rendent possibles ou maintiennent, ont toujours un effet double : elles utilisent, en un premier temps, une part importante de l'énergie excédente, mais par la suite elles produisent un excédent de plus en plus grand. Cet excédent contribue en second lieu à rendre la croissance plus malaisée, car elle ne suffit plus à l'utiliser. En un certain point, l'intérêt de l'extension est neutralisé par l'intérêt contraire, celui du luxe : le premier joue encore, mais d'une façon décevante — incertaine, souvent impuissante. La chute des courbes démographiques est peut-être le premier indice du changement de signe survenu : ce qui importe désormais *en premier lieu* n'est plus de développer les forces productives mais d'en dépenser luxueusement les produits.

A ce point se préparent d'immenses dilapidations : après un siècle de peuplement et de paix industrielle, la limite provisoire du développement étant rencontrée, les deux guerres mondiales ont ordonné les plus grandes orgies de richesse — et d'êtres humains — qu'eût enregistrées l'histoire. Néanmoins ces orgies coïncident avec une sensible élévation du niveau de vie général : la masse de la population bénéficie de services improductifs de plus en plus nombreux, le travail est réduit, le salaire accru dans l'ensemble.

C'est que l'homme sur la planète n'est que d'une façon détournée, subsidiaire, une réponse au problème de la croissance. Sans doute, par le travail et les techniques, il en a rendu l'extension possible, au-delà des limites reçues. Mais de même que l'herbivore est, par rapport à la plante, un luxe, — le carnivore par rapport à l'herbivore, — l'homme

est de tous les êtres vivants le plus apte à consumer intensément, luxueusement, l'excédent d'énergie que la pression de la vie propose à des embrasements conformes à l'origine solaire de son mouvement.

8. — LA PART MAUDITE.

Cette vérité est paradoxale, au point d'être exactement contraire à celle qui apparaît d'ordinaire.

Ce caractère paradoxal est souligné par le fait qu'au point culminant de l'exubérance, le sens en est voilé de toutes façons. Dans les conditions actuelles, tout concourt à obnubiliser le mouvement fondamental qui tend à rendre la richesse à sa fonction, au don, au gaspillage sans contrepartie. D'une part, la guerre mécanisée, procédant à ses ravages, caractérise ce mouvement comme étranger, et hostile, à la volonté humaine. D'autre part l'élévation du niveau de vie n'est nullement représentée comme une exigence de luxe. Le mouvement qui la revendique est même une protestation contre le luxe des grandes fortunes : ainsi cette revendication est-elle faite au nom de la *justice*. Sans évidemment rien avoir contre la justice, il est permis de faire observer qu'ici le mot dissimule la profonde vérité de son contraire, qui est exactement la *liberté*. Sous le masque de la justice, il est vrai que la *liberté* générale revêt l'apparence terne et neutre de l'existence asservie aux nécessités : c'est plutôt une réduction de ses limites *au plus juste*, ce n'est pas le déchaînement dangereux, dont le mot a perdu le sens. C'est une garantie contre le risque de servitude, non une volonté d'assumer les risques sans lesquels il n'est pas de liberté.

Le sentiment d'une *malédiction* est lié à cette double altération du mouvement qu'exige de nous la consommation des richesses. Refus de la guerre sous la forme monstrueuse qu'elle revêt, refus de la dilapidation luxueuse, dont la forme traditionnelle signifie désormais l'injustice. Au moment où le *surcroît* des richesses est le plus grand qui fut jamais, il

achève de prendre à nos yeux le sens qu'il eut toujours en quelque façon de *part maudite*.

9. — OPPOSITION DU POINT DE VUE « GÉNÉRAL » AU POINT DE VUE « PARTICULIER ».

Le fait d'avoir peur, de se détourner d'un mouvement de dilapidation, qui nous anime et même *que nous sommes*, ne peut naturellement surprendre. Les conséquences dès l'abord, en sont angoissantes. C'est la figure du tigre qui expose la vérité de la manducation. La mort est devenue notre horreur, et bien qu'en un sens le fait d'être carnivore et de braver la mort réponde à une exigence de virilité (mais c'est une autre affaire !), la sexualité est liée aux scandales de la mort et de la viande mangée¹.

Mais cette atmosphère de malédiction suppose l'angoisse et l'angoisse, de son côté, signifie l'absence (ou la faiblesse) de la pression exercée par l'exubérance de la vie. L'angoisse a lieu lorsque l'angoissé n'est pas lui-même tendu par le sentiment d'une surabondance. C'est précisément ce qui annonce la signification isolée, individuelle de l'angoisse. Il ne peut y avoir angoisse que d'un point de vue personnel, *particulier*, radicalement contraire au point de vue *général*, fondé sur l'exubérance de la matière vivante en son ensemble. L'angoisse est vide de sens pour celui qui déborde de vie, et pour l'ensemble de la vie qui est un débordement par essence.

Si nous envisageons maintenant la situation historique présente, elle est caractérisée par le fait que les jugements touchant la situation *générale* y procèdent d'un point de vue *particulier*. En principe l'existence *particulière* risque toujours de manquer de ressources et de succomber. A cela s'oppose l'existence *générale* dont les ressources sont en excès

¹ L'association est apparemment impliquée dans l'expression : le péché de la *chair*.

et pour laquelle la mort est un non-sens. A partir du point de vue *particulier*, les problèmes sont *en premier lieu* posés par l'insuffisance des ressources. Ils sont *en premier lieu* posés par leur excès si l'on part du point de vue *général*. Sans doute le problème de la misère subsiste-t-il de toutes façons. Il est d'ailleurs bien entendu que l'*économie générale* doit envisager aussi bien, chaque fois qu'elle est possible *et d'abord*, la croissance à développer. Mais si elle envisage la misère ou la croissance, elle tient compte des limites que l'une et l'autre ne peuvent manquer de rencontrer et du caractère dominant (décisif) des problèmes découlant de l'existence d'excédents.

Si l'on envisage brièvement un exemple, le problème de la misère de l'Inde ne peut tout d'abord être dissocié de la croissance démographique de ce pays, et de sa disproportion avec son développement industriel. Les possibilités de croissance industrielle de l'Inde ne peuvent elles-mêmes être dissociées des excédents de ressources américaines. Un problème typique d'économie générale se dégage de cette situation. D'un côté se fait jour la nécessité d'une exsudation, de l'autre d'une croissance. Le monde actuel se définit par l'inégalité de la pression (quantitative ou qualitative) exercée par la vie humaine.

L'économie générale propose dès lors comme une opération correcte un transfert de richesse américaine à l'Inde sans contrepartie. Elle fait à cette fin entrer en ligne de compte la menace qui résulterait pour l'Amérique de la pression — et des déséquilibres de la pression — exercée dans le monde par les développements de la vie hindoue.

Ces considérations situent nécessairement au sommet le problème de la guerre que seule la considération d'une ébullition fondamentale permet d'envisager clairement. La seule issue est donnée dans l'élévation mondiale du niveau de vie — dans les conditions morales actuelles, seule susceptible d'absorber l'excédent américain, de réduire la pression au-dessous du point dangereux.

Cette conception théorique diffère peu des vues empiriques

qui se sont récemment fait jour à ce sujet, mais elle est plus radicale, et il est intéressant de préciser que ces vues ont répondu à ces conceptions, conçues au préalable : cette confirmation donne plus de force, semble-t-il, aux unes et aux autres.

10. — LES SOLUTIONS DE L'ÉCONOMIE GÉNÉRALE ET LA « CONSCIENCE DE SOI ».

Mais il faut aussitôt l'ajouter : pour aussi bien déterminées que soient les solutions, leur mise en train à l'échelle voulue est si difficile que dès l'abord l'entreprise n'apparaît guère encourageante. La solution théorique existe, même sa nécessité est loin d'échapper entièrement à ceux dont la décision semble dépendre. Néanmoins, et même plus nettement, ce que l'*économie générale* définit d'abord est un caractère explosif de ce monde, porté à l'extrémité de la tension explosive dans le temps présent. Une malédiction pèse évidemment sur la vie humaine, dans la mesure où elle n'a pas la force d'enrayer un mouvement vertigineux.

Il faut, sans hésiter, poser en principe qu'une telle malédiction, il dépend de l'homme, *de l'homme seul*, de la lever. Mais elle ne pourrait l'être si le mouvement qui la fonde n'apparaissait pas clairement *dans la conscience*. Il semble à cet égard assez décevant de n'avoir à proposer, en remède à la catastrophe qui menace, que l'« élévation du niveau de vie ». Ce recours, je l'ai dit, se lie à la volonté de *ne pas voir* dans sa *vérité* l'exigence à laquelle il veut répondre.

Mais si l'on envisage en même temps la faiblesse et la vertu de cette solution, il apparaît aussitôt qu'étant, du fait de sa nature équivoque, la seule à pouvoir être admise assez largement, elle provoque et excite d'autant plus un effort de lucidité de la conscience qu'elle s'en éloigne apparemment. Dans cette voie, la fuite devant la vérité est, par un jeu de contrepartie, la garantie d'une reconnaissance de la vérité. L'esprit de l'homme actuel répugnerait de toutes façons à

des solutions qui n'étant pas négatives seraient emphatiques et arbitraires ; il se lie au contraire à cette rigueur exemplaire de la conscience qui seule risque de placer lentement la vie humaine à la mesure de sa vérité. Certainement l'exposé d'une *économie générale* implique l'intervention dans les affaires publiques. Mais tout d'abord et plus profondément, ce qu'il vise est la conscience, ce qu'il aménage est dès l'abord la *conscience de soi* que l'homme effectuera finalement dans la vision lucide d'un enchaînement de ses formes historiques.

Ainsi l'*économie générale* commence-t-elle par une relation des *données historiques*, donnant leur sens aux *données présentes*.

DEUXIÈME PARTIE
LES DONNÉES HISTORIQUES I
LA SOCIÉTÉ DE CONSUMATION

I. SACRIFICES ET GUERRES DES AZTEQUES

1. — SOCIÉTÉ DE CONSUMATION ET SOCIÉTÉ D'ENTREPRISE.

Je donnerai des descriptions d'ensembles de faits sociaux pour rendre manifeste un mouvement général de l'économie.

Je poserai dès l'abord un principe : par définition, ce mouvement dont l'effet est la prodigalité, est loin d'être égal à lui-même. S'il y a excès des ressources sur les besoins (s'entend des vrais besoins, tels que la société souffrirait s'ils n'étaient pas satisfaits), cet excès n'est pas toujours consumé en pure perte. La société peut croître, l'excédent est alors délibérément réservé à la croissance. La croissance régularise, elle draine un bouillonnement désordonné vers la régularité des œuvres fécondes. Mais la croissance à laquelle s'est lié le développement des connaissances est par nature un état transitoire. Elle ne peut durer infiniment. La science de l'homme doit évidemment corriger les perspectives qui résultent des conditions historiques de son élaboration. Rien n'est plus différent de l'homme asservi aux œuvres de croissance que l'homme relativement libre des sociétés stables. L'aspect de la vie humaine change dès qu'elle cesse d'aller au gré de la fantaisie pour répondre aux nécessités d'entreprises qui assurent la prolifération des œuvres données. De la même façon, le visage d'un homme change s'il passe de la turbulence de la nuit aux affaires sérieuses de la matinée. L'humanité sérieuse de la croissance se civilise, s'adoucit, mais elle tend à confondre la douceur avec le prix de la vie, et sa durée tranquille avec son dynamisme poétique. Dans ces conditions la connaissance claire qu'elle a généralement

des choses ne peut devenir une pleine connaissance de soi. Ce qu'elle prend pour la pleine humanité la trompe : c'est l'humanité au travail, qui vit pour travailler sans jouir librement des fruits du travail. Bien entendu, l'homme relativement désœuvré — du moins, peu soucieux de ses œuvres —, dont parlent l'ethnographie et l'histoire n'est pas non plus un homme achevé. Mais il nous aide à mesurer ce qui nous manque.

2. — LA CONSUMATION DANS LA CONCEPTION DU MONDE DES AZTÈQUES.

Les Aztèques, dont je parlerai en premier lieu, se situent moralement à nos antipodes. Comme la civilisation se mesure aux œuvres, la leur nous semble misérable. Ils se servaient toutefois de l'écriture, ils avaient des connaissances astronomiques ; mais ils n'avaient d'œuvres importantes qu'inutiles : leur science de l'architecture leur servait à édifier des pyramides en haut desquelles ils immolaient des êtres humains.

Leur conception du monde s'oppose de façon diamétrale et singulière à celle qui joue en nous dans nos perspectives d'activité. La consommation n'avait pas une moindre place dans leurs pensées que la production dans les nôtres. Ils n'étaient pas moins soucieux de *sacrifier* que nous ne le sommes de *travailler*.

Le soleil lui-même était à leurs yeux l'expression du sacrifice. C'était un dieu semblable à l'homme. Il était devenu le soleil en se précipitant dans les flammes d'un brasier.

Le franciscain espagnol Bernardino de Sahagun, qui écrivit au milieu du xvi^e siècle, rapporte comme il suit ce que de vieux Aztèques lui contèrent :

« On dit qu'avant que le jour existât, les dieux se réunirent au lieu appelé *Teotiuacan* (...) et qu'ils se dirent les uns aux

autres : « Qui sera chargé d'éclairer le monde ? » à quoi un dieu appelé *Tecuciztecatl* répondit : « C'est moi qui me charge de l'éclairer. » Les dieux parlèrent pour la seconde fois et dirent : « Quel autre encore ? » Ils se regardèrent ensuite les uns les autres en cherchant quel serait celui-là, et aucun d'eux n'osait s'offrir à remplir cet emploi ; tous craignaient et s'en excusaient. L'un d'eux dont on ne tenait pas compte et qui avait des *bubas*, ne parlait pas et écoutait le dire des autres. Ceux-ci lui adressèrent donc la parole en disant : « Que ce soit toi, *petit buboso*. » Il obéit volontiers à ce qu'on lui commandait et répondit : « Je reçois votre ordre comme une grâce ; qu'il en soit ainsi. » Les deux élus commencèrent aussitôt une pénitence de quatre jours. Ils allumèrent ensuite un feu au foyer pratiqué dans un rocher (...). Le dieu nommé *Tecuciztecatl* n'offrait que des choses précieuses, car au lieu de bouquets, il faisait offrande de plumes riches appelées *quetzalli* ; à la place de pelotes de foin il offrait des boules d'or ; des épines faites avec des pierres précieuses au lieu d'épines de maguey, et des épines de corail rouge au lieu d'épines ensanglantées. Au surplus, le copal qui lui servait à l'offrande était des meilleurs. Le *buboso* qui s'appelait *Nanauatzin*, offrait neuf roseaux verts attachés de trois en trois, au lieu de rameaux ordinaires. Il offrait des pelotes de foin et des épines de maguey ensanglantées de son propre sang, et au lieu de copal il faisait offrande des croûtes de ses *bubas*.

On édifia une tour en forme de monticule pour chacun de ces deux dieux. C'est là qu'ils firent pénitence quatre jours et quatre nuits. Les quatre nuits de pénitence étant finies, on jeta tout autour de ce lieu les rameaux, les bouquets et tous les autres objets dont ils avaient fait usage. La nuit suivante, un peu après minuit, lorsque les offices devaient commencer, on apporta les ornements de *Tecuciztecatl* ; ils consistaient en plumages appelés *aztacomitl* et en une jaquette d'étoffe légère. Quant à *Nanauatzin*, le *buboso*, ils lui couvrirent la tête d'une toque de papier appelée *anatzontli*, et lui mirent une étole et un ceinturon également en papier. Minuit étant venu, tous les dieux se rangèrent autour du foyer nommé *Teotexcalli* où le feu brûla quatre jours.

Ils se partagèrent en deux files qui se placèrent séparément aux deux côtés du feu. Les deux élus vinrent prendre place auprès du foyer, la figure tournée vers le feu entre les deux rangées des dieux qui se tenaient debout et qui, s'adressant à *Tecuciztecatl*, lui dirent : « Allons *Tecuciztecatl* ! jette-toi dans le feu. » Celui-ci

essaya de s'y lancer, mais comme le foyer était grand et très ardent, il fut pris de peur en sentant cette grande chaleur et recula. Une seconde fois, il prit son courage à deux mains et voulut se jeter dans le foyer, mais quand il s'en fut rapproché, il s'arrêta et n'osa plus. Il en fit vainement la tentative à quatre reprises différentes. Or, il avait été ordonné que personne ne pourrait s'y essayer plus de quatre fois. Lors donc que les quatre épreuves furent faites, les dieux s'adressèrent à *Nanauatzin* et lui dirent : « Allons, *Nanauatzin*, essaie à ton tour. » A peine lui eut-on dit ces paroles, qu'il rassembla ses forces, ferma les yeux, s'élança et se jeta dans le feu. Il commença aussitôt à crépiter comme le fait un objet qui rôtit. *Tecuciztecatl*, voyant qu'il s'était jeté au foyer et qu'il y brûlait, prit aussitôt son élan et se précipita dans le brasier. On dit qu'un aigle y entra en même temps, s'y brûla et que c'est pour cela que cet oiseau a maintenant les plumes noirâtres ; un tigre l'y suivit sans s'y brûler et s'y flamba seulement : aussi en resta-t-il tâcheté de blanc et de noir »¹.

Un peu après les dieux tombés à genoux virent *Nanauatzin* « devenu le soleil » se lever à l'orient. « Il apparut très rouge, se dandinant d'un côté et de l'autre, et personne ne pouvait fixer sur lui ses regards, parce qu'il les aveuglait, tant il était resplendissant avec les rayons qui s'en échappaient et se répandirent de toutes parts. » A son tour, la lune s'éleva sur l'horizon. Pour avoir hésité, *Tecuciztecatl* eut moins d'éclat. Les dieux durent ensuite mourir, le vent, *Quetzalcoatl*, les tua tous : le vent leur arracha le cœur, et il en anima les astres nouveaux. »

De ce mythe il faut rapprocher la croyance selon laquelle les hommes et non seulement les hommes, les guerres ont été créées « pour qu'il y eut des gens dont on pût avoir le cœur et le sang, pour que le soleil pût manger »². Cette croyance n'a pas moins évidemment que le mythe le sens d'une valeur extrême de la consommation. Chaque année les Mexicains observaient en l'honneur du soleil les quatre

¹ Bernardino de SAHAGUN, *Histoire des Choses de la Nouvelle Espagne*, trad. Jourdanet et Siméon, 1880, l. VII, ch. II.

² *Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, ch. VI.

jours de jeûne observés par les dieux. Ils immolaient ensuite des lépreux comme le *buboso* malade de la peau. Car la pensée n'était en eux que l'exposition des actes.

3. — LES SACRIFICES HUMAINS DE MEXICO.

Nous connaissons d'une façon plus entière et plus vivante que ceux des temps plus anciens les sacrifices humains de Mexico, qui élèvent sans doute un sommet d'horreur dans la chaîne cruelle des rites religieux.

Les prêtres tuaient leurs victimes en haut des pyramides. Ils les étendaient sur un autel de pierre et les frappaient d'un couteau d'obsidienne à la poitrine. Ils arrachaient le cœur encore battant et l'élevaient ainsi vers le soleil. La plupart des victimes étaient des prisonniers de guerre, ce qui justifiait l'idée des guerres nécessaires à la vie du soleil : les guerres avaient le sens de la consommation, non de la conquête, et les Mexicains pensaient que, si elles cessaient, le soleil cesserait d'éclairer.

« Aux environs de la Pâque de résurrection », on procédait à l'immolation d'un homme jeune et d'une beauté irréprochable. Il était choisi entre les captifs un an plus tôt : dès lors il vivait comme un grand seigneur. « Il parcourait la ville portant des fleurs à la main, au milieu des gens qui lui tenaient compagnie. Il saluait gracieusement toutes les personnes qu'il rencontrait, et, de leur côté, celles-ci, qui le prenaient pour l'image de *Texcatlipoca* (l'un des plus grands dieux), se mettaient à genoux devant lui et l'adoraient »¹. De temps à autre on l'apercevait dans le temple en haut de la pyramide *Quautixicalco* : « Il y jouait de la flûte, soit de jour, soit de nuit, quand il lui plaisait de s'y rendre, et,

¹ Sahagun, l. II, ch. v.

après avoir joué, il encensait vers les autres parties du monde, puis retournait à son logis »¹. Il n'était pas de soin qu'on ne prit pour l'élégance et la distinction princière de sa vie. « On lui donnait à boire de l'eau salée, s'il engraissait, pour qu'il gardât ses dimensions fluettes »². Vingt jours avant la fête du sacrifice, on donnait à ce jeune homme quatre jeunes filles bien faites, avec lesquelles il avait des entretiens charnels pendant ces vingt jours. Ces quatre jeunes filles qu'on lui destinait étaient aussi délicatement élevées dans ce but. On leur donnait les noms de quatre déesses (...). Cinq jours avant la fête où la victime devait être sacrifiée, on lui rendait les honneurs d'un dieu. Le roi restait dans son palais tandis que la cour suivait le jeune homme³. On lui faisait des fêtes dans des endroits frais et agréables (...). Le jour de sa mort étant venu, on le conduisait à un oratoire appelé *Tlacochealco* ; mais avant qu'il y arrivât, étant parvenu à un point nommé *Tlapitzanayan*, ses femmes s'écartaient de lui et l'abandonnaient. Quand il arrivait au lieu où l'on devait lui donner la mort, il montait lui-même les degrés du temple, et, à chacun d'eux, il brisait l'une des flûtes qui lui avaient servi à faire de la musique pendant toute l'année⁴. Quand il arrivait au sommet, les satrapes (les prêtres) qui s'étaient préparés à lui donner la mort, s'emparaient de lui, le jetaient sur le billot de pierre et, tandis qu'on le tenait couché sur le dos, bien assuré par les pieds, les mains et la tête, celui qui tenait le couteau d'obsidienne le lui enfonçait d'un coup dans la poitrine, et, après l'avoir retiré, il introduisait la main dans l'ouverture que le couteau venait de faire, et lui arrachait le cœur qu'il offrait immédiatement au soleil »⁵.

On avait des égards pour le corps du jeune homme : on

¹ *Ibid.*, appendice du l. II.

² *Ibid.*, l. II, ch. xxiv.

³ Sahagun, l. II ch. xxiv.

⁴ *Ibid.*, l. II, ch. v.

⁵ *Ibid.*, l. II, ch. xxiv.

le descendait lentement dans la cour du temple. Les victimes communes étaient lancées par les degrés jusqu'en bas. La plus grande violence était ordinaire. On écorchait le mort : un prêtre aussitôt s'habillait de cette peau sanglante. On jetait des hommes dans une fournaise : on les tirait de là avec un crochet pour les placer sur le billot encore vivants. On mangeait le plus souvent les chairs que l'immolation consacrait. Les fêtes se suivaient sans relâche et chaque année le service divin demandait d'innombrables sacrifices : on donne le chiffre de vingt mille. L'un des suppliciés incarnant un dieu, il montait au sacrifice entouré, comme un dieu, d'une assistance qui l'accompagnait dans la mort.

4. — INTIMITÉ DES BOURREAUX ET DES VICTIMES.

Avec ceux qui devaient mourir, les Aztèques observaient une conduite singulière. Ils traitaient humainement ces prisonniers, leur donnant la nourriture et la boisson qu'ils demandaient. D'un guerrier qui ramenait un captif de la guerre, puis l'offrait en sacrifice, on disait qu'il l'avait « tenu pour fils, tandis que celui-ci le tenait pour son père »¹. Les victimes dansaient et chantaient avec ceux qui les menaient mourir. On désirait souvent adoucir leur angoisse. Une femme incarnant la « mère des dieux » était « consolée par les guérisseuses et les accoucheuses qui lui disaient : « Ne vous chagrinez pas, belle amie ; vous passerez cette nuit avec le roi ; réjouissez-vous donc ». On ne lui faisait point comprendre qu'on devait la tuer, parce que sa mort devait être pour elle soudaine et inattendue ». Les condamnés, d'ordinaire, n'ignoraient rien de leur sort et devaient de force veiller la dernière nuit, chantant et dansant. Il arrivait qu'on les enivre ou que, pour chasser l'idée de la mort prochaine, on leur donne une « fille de joie ». Cette dure attente de la mort était inégalement supportée par les victimes. Des esclaves qui devaient mourir pendant l'une des fêtes de no-

¹ Sahagun, l. II, ch. XXI.

vembre, on nous dit qu' « ils se rendaient chez leur maître pour prendre congé d'eux, précédés par un homme qui portait une écuelle pleine d'encre. Ils chantaient à tue-tête, à s'en briser la poitrine, et, en arrivant aux maisons de leurs patrons, ils trempaient leurs mains dans l'écuelle et venaient ensuite les appliquer au seuil des portes et sur les piliers, où restait leur empreinte. Ils allaient faire la même opération dans les maisons de leurs parents. Quelques-uns d'entre eux qui étaient gens de cœur avaient la force de manger ; mais d'autres pensant la mort qu'ils allaient bientôt endurer ne se sentaient pas le courage d'avaier »¹. Une esclave qui représentait la déesse *Ilamatecutli* était tout entière habillée de blanc, parée de plumes blanches et noires, le visage peint, à moitié noir à moitié jaune. « Avant de tuer cette femme, on la faisait danser au son des instruments, joués par les vieillards, se mêlant à la musique des chanteurs. Elle dansait en pleurant, soupirant, opprimée par les angoisses, à la pensée de la mort qui était si proche². » A l'automne, des femmes étaient sacrifiées dans un temple nommé *Coatlan*. « Lorsque les malheureuses en montaient les marches, les unes chantaient, d'autres poussaient des cris, d'autres encore versaient des pleurs³. »

5. — CARACTÈRE RELIGIEUX DES GUERRES.

Ces sacrifices de prisonniers ne peuvent être séparés des conditions qui les rendaient possibles : des guerres et du risque de mort assumé. Les Mexicains ne répandirent le sang qu'à la condition de risquer la mort.

Ils avaient conscience de cet enchaînement de la guerre et du sacrifice. L'accoucheuse tranchait le cordon ombilical du nouveau-né et dès l'instant lui disait :

¹ Sahagun, l. II, ch. xxxiv.

² *Ibid.*, l. II, ch. xxxvi.

³ *Ibid.*, l. II, ch. xxxiii.

« Je coupe ton nombril au milieu de ton corps. Sache bien et comprend que la maison où tu es né n'est pas ta demeure (...). C'est ton berceau, le lieu où tu reposes ta tête (...). Ta vraie patrie est ailleurs ; tu es promis à d'autres lieux. Tu appartiens aux rases campagnes où s'engagent les combats ; c'est pour elles que tu as été envoyé ; ton métier et ta science, c'est la guerre ; ton devoir, c'est de donner à boire au soleil le sang de tes ennemis et de fournir à la terre les corps de tes adversaires pour qu'elle les dévore. Quant à ta patrie, ton héritage et ta félicité, tu les trouveras au ciel dans le palais du soleil (...). Ce sera pour toi un heureux sort de paraître digne de finir ta vie sur les lieux des combats et d'y recevoir la mort fleurie. Ce que je coupe maintenant de ton corps et du milieu de ton ventre est la propriété due à *Tlaltecuiltli* qui est la terre et le soleil. Quand la guerre commencera à bouillonner et que les soldats s'assembleront, nous confierons ce nombril à ceux qui sont de valeureux soldats pour qu'ils l'offrent à ton père et à ta mère, le soleil et la terre. Ils l'inhumeront au milieu du camp, où se livrent les actions de guerre : ce sera la preuve que tu es offert et promis à la terre et au soleil ; ce sera le signe de ta promesse de te livrer au métier de la guerre. Ton nom sera écrit sur les champs de bataille, pour qu'il ne soit jamais oublié, pas plus que ta personne. Cette offrande précieuse qui se cueille sur ton corps est comme une offrande d'une épine de maguey, de roseaux à fumer et de rameaux d'*axcoyatl*. Par elle se confirme ton vœu et ton sacrifice (...) »¹.

Celui qui ramenait un prisonnier n'avait pas moins de part au jeu sacré que le prêtre. Du sang de la victime, un premier bol écoulé de la plaie était offert au soleil par les prêtres. Un second bol était recueilli par le sacrifiant. Celui-ci se rendait devant les images des dieux et mouillait leurs lèvres de sang chaud. Le corps du sacrifié lui revenait : il l'emportait chez lui, en réservait la tête, le reste était mangé dans un banquet, cuit sans sel et sans piment ; mais par les invités, non par le sacrifiant, qui tenait sa victime pour un fils : pour un autre

¹ Sahagun, l. VI, ch. xxxi.

lui-même. A la danse qui terminait la fête, le guerrier en tenait la tête dans la main.

Si le guerrier avait lui-même succombé au lieu de revenir vainqueur, sa mort au champ de bataille aurait eu le même sens que le sacrifice rituel de son prisonnier : elle aurait également rassasié les dieux avides de nourriture.

On disait dans la prière à *Texcatlipoca* pour les soldats :

« En vérité, vous n'avez pas tort de vouloir qu'ils meurent dans les combats : car vous ne les avez pas envoyés dans ce monde pour une autre fin que celle de servir d'aliment au soleil et à la terre, par leur sang et par leur chair »¹.

Rassasié du sang et de la chair, le soleil donnait la gloire à l'âme en son palais : là les morts de la guerre se mêlaient aux prisonniers immolés. Le sens de la mort au combat s'accusait dans la même prière.

« Faites, disait-elle, qu'ils soient hardis et courageux, enlevez de leur cœur toute faiblesse, afin que non seulement ils reçoivent joyeusement la mort, mais la désirent et y trouvent du charme et de la douceur ; qu'ils ne craignent ni les flèches ni les épées et qu'ils les tiennent au contraire pour chose agréable, comme si c'étaient des fleurs et des mets exquis. »

6. — DU PRIMAT DE LA RELIGION AU PRIMAT DE L'EFFICACITÉ MILITAIRE.

La valeur de la guerre dans la société mexicaine ne peut nous tromper : ce n'était pas une société *militaire*. La religion demeurait la clé évidente de ses jeux. S'il faut situer les Aztèques, c'est du côté des sociétés guerrières, où sévissait la pure violence, sans calcul, et les formes ostentatoires du combat. Ils ne connurent pas l'organisation raisonnée de la guerre

¹ Sahagun, l. VI, ch. III.

et de la conquête. Une société vraiment *militaire* est une société d'entreprise, pour laquelle la guerre a le sens d'un développement de puissance, d'une progression ordonnée de l'empire¹. C'est une société relativement douce, elle introduit dans les mœurs les principes raisonnables de l'entreprise, dont la fin est donnée dans l'avenir, et exclut la folie du sacrifice. Rien de plus contraire à l'organisation militaire que ces dilapidations de la richesse représentée par des hécatombes d'esclaves.

Cependant l'extrême importance de l'activité guerrière avait entraîné pour les Aztèques un changement marquant, qui allait dans le sens de la *raison* de l'entreprise (qui introduit avec le souci des résultats et de la force efficace un commencement d'humanité) opposée à la cruelle *violence* de la consommation. La cour, tandis que « le roi restait dans son palais », entourait la victime (à laquelle étaient rendus « les honneurs d'un dieu ») du plus solennel des sacrifices de l'année. Nous ne pouvons nous y tromper, c'était un sacrifice de substitution. Un adoucissement avait rejeté sur autrui la violence intérieure, qui est le principe moral de la consommation. Bien entendu le mouvement de violence qui animait la société aztèque ne fut jamais davantage tourné au dedans qu'au dehors. Mais violences intérieures et extérieures s'y composaient en une économie qui ne réservait rien. Les sacrifices rituels des prisonniers commandaient les sacrifices des guerriers, les victimes sacrifiées représentaient du moins la dépense somptuaire du sacrifiant. La substitution d'un prisonnier au roi est une atténuation évidente, sinon conséquente, de cette ivresse de sacrifice.

7. — LE SACRIFICE OU LA CONSOMMATION.

Cet adoucissement achève de rendre sensible un mouvement auquel répondaient les rites d'immolation. Ce mouve-

¹ Je m'appuie sur les vues de Marcel Granet et de Georges Dumézil.

ment nous apparaît dans sa seule nécessité logique et nous ne pouvons savoir si la suite des faits s'y accordait en détail : la cohérence en est donnée de toutes façons.

Le sacrifice restitue au monde sacré ce que l'usage servile a dégradé, rendu profane. L'usage servile a fait une *chose* (un *objet*) de ce qui, profondément, est de même nature que le *sujet*, qui se trouve avec le sujet dans un rapport de participation intime. Il n'est pas nécessaire que le sacrifice détruise à proprement parler l'animal ou la plante dont l'homme dût faire une *chose* à son usage. Il les faut du moins détruire en tant que choses, *en tant qu'ils sont devenus des choses*. La destruction est le meilleur moyen de nier un rapport utilitaire entre l'homme et l'animal ou la plante. Mais elle va rarement jusqu'à l'holocauste. Il suffit que la consommation des offrandes, ou la *communion*, ait un sens irréductible à l'absorption commune de la nourriture. La victime du sacrifice ne peut être consommée de la même façon qu'un moteur utilise un carburant. Ce que le rite a la vertu de retrouver est la participation intime du sacrifiant à la victime, à laquelle un usage servile avait mis fin. L'esclave assujéti au travail et devenu la propriété d'un autre est une *chose* au même titre qu'un animal de labour. Celui qui emploie le travail de son prisonnier tranche le lien qui l'unit à son semblable. Il n'est pas loin du moment où il le vendra. Mais le propriétaire n'a pas seulement fait une *chose*, une marchandise, de cette propriété : nul ne peut faire une *chose* de l'autre lui-même qu'est l'esclave sans s'éloigner en même temps de ce qu'il est lui-même intimement, sans se donner lui-même les limites de la *chose*.

Ceci ne saurait être envisagé étroitement : il n'y a pas d'opération parfaite et ni l'esclave ni le maître ne sont *parfaitement* réduits à l'ordre des choses. L'esclave est une chose pour le propriétaire ; il accepte cette situation qu'il préfère à la mort ; il perd effectivement pour lui-même une partie de sa valeur intime, car il ne suffit pas d'être ceci ou cela : il faut l'être en même temps pour autrui. De même le propriétaire a cessé pour l'esclave d'être son semblable, il en est profondément séparé : même si ses pairs continuent à voir un homme en lui, s'il est toujours un homme pour autrui, il est désormais dans un monde où un homme peut n'être qu'une *chose*. La même pauvreté s'étend alors sur la vie humaine que sur la campagne s'il fait gris. Le

temps gris, au moment où le soleil étant également tamisé par les nuages, les jeux de lumière s'éteignent, semble « réduire les choses à ce qu'elles sont ». L'erreur est évidente : ce qui est devant moi n'est jamais que l'univers, l'univers n'est pas une *chose* et je ne me trompe nullement si j'en vois la splendeur au soleil. Mais je vois plus distinctement, si le soleil se cache, la grange, le champ, la haie. Je ne vois plus la splendeur de la lumière, qui se jouait sur la grange, mais cette grange ou cette haie comme un écran entre l'univers et moi.

De même, l'esclavage introduit dans le monde l'absence de lumière qu'est la position séparée de chaque *chose*, réduite à l'*usage* qu'elle a. La lumière ou la splendeur donnent l'intimité de la vie, ce qu'elle est profondément, qui est perçu par le sujet comme égal à lui-même et comme la transparence de l'univers.

Mais la réduction de « ce qui est » à l'*ordre des choses* n'est pas limité à l'esclavage. L'esclavage est supprimé, mais nous connaissons nous-mêmes les aspects de la vie sociale où l'homme est ravalé aux *choses*, et nous devons savoir que le ravalement n'attendit pas l'esclavage. L'introduction du *travail* dans le monde substitua dès l'abord à l'intimité, à la profondeur du désir et à ses libres déchaînements, l'enchaînement raisonnable où la vérité de l'instant présent n'importe plus, mais le résultat ultérieur des *opérations*. Le premier travail fonda le monde des *choses*, auquel répond généralement le monde profane des Anciens. Dès la position du monde des choses, l'homme devint lui-même l'une des choses de ce monde, au moins dans le temps où il travaillait. C'est à cette déchéance que l'homme de tous les temps s'efforça d'échapper. Dans ses mythes étranges, dans ses rites cruels, l'homme est dès l'abord à la *recherche d'une intimité perdue*.

La religion est ce long effort et cette quête angoissée : toujours il s'agit d'arracher à l'*ordre réel*, à la pauvreté des *choses*, de rendre à l'*ordre divin* ; l'animal ou la plante dont l'homme *se sert* (comme s'ils n'avaient de valeur que *pour lui*, aucune pour eux-mêmes) est rendu à la vérité du monde intime ; il en reçoit une communication sacrée, qui le rend à son tour à la liberté intérieure.

Le sens de cette profonde liberté est donné dans la destruction, dont l'essence est de consumer *sans profit* ce qui pouvait rester dans l'enchaînement des œuvres utiles. Le

sacrifice détruit ce qu'il consacre. Il n'est pas tenu de détruire comme le feu, seul le lien qui enchaînait l'offrande au monde de l'activité profitable est tranché, mais cette séparation a le sens d'une consommation définitive ; l'offrande consacrée ne peut être rendue à l'ordre *réel*. Ce principe ouvre la voie au déchaînement, il libère la violence en lui réservant le domaine où elle règne sans partage.

Le monde *intime* s'oppose au *réel* comme la démesure à la mesure, la folie à la raison, l'ivresse à la lucidité. Il n'y a mesure que de l'objet, raison que dans l'identité de l'objet avec lui-même, lucidité que dans la connaissance distincte des objets. Le monde du sujet est la nuit : cette nuit mouvante, infiniment suspecte, qui, dans le sommeil de la raison, *engendre des monstres*. Je pose en principe que du « sujet » libre, nullement subordonné à l'ordre « réel » et n'étant occupé que du présent, la folie même donne une idée adoucie. Le sujet quitte son propre domaine et se subordonne aux objets de l'ordre *réel*, dès qu'il est soucieux du temps à venir. C'est que le *sujet* est consommation dans la mesure où il n'est pas astreint au travail. Si je ne me soucie plus de « ce qui sera » mais de « ce qui est », quelle raison ai-je de rien garder en réserve ? Je puis aussitôt, en désordre, faire de la totalité des biens dont je dispose une consommation instantanée. Cette consommation inutile est *ce qui m'agré*, aussitôt levé le souci du lendemain. Et si je consume ainsi sans mesure, je révèle à mes semblables ce que je suis *intimement* : la consommation est la voie par où communiquent des êtres *séparés*¹. Tout transparait, tout est ouvert et tout est infini, entre ceux qui consomment intensément. Mais rien ne compte dès lors, la violence se libère et elle se déchaîne sans limites, dans la mesure où la chaleur s'accroît.

Ce qui assure le retour de la *chose* à l'ordre *intime* est son entrée dans ce foyer de consommation, où la violence

¹ J'insiste sur une donnée fondamentale : la séparation des êtres est limitée à l'ordre réel. C'est seulement si j'en reste à l'ordre des *choses* que la séparation est *réelle*. Elle est en effet *réelle*, mais ce qui est réel est *extérieur*. « Tous les hommes, *intimement*, n'en sont qu'un. »

sans doute est limitée mais ne l'est jamais qu'à grand'peine. C'est toujours la question du sacrifice de faire la part de la ruine, de préserver le reste d'un danger mortel de contagion. Tous ceux qui touchent au sacrifice sont en danger, mais sa forme rituelle, limitée, a régulièrement pour effet d'en garantir ceux qui le donnent.

Le sacrifice est la chaleur, où se retrouve l'intimité de ceux qui composent le système des œuvres communes. La violence en est le principe, mais les œuvres la limitent dans le temps et dans l'espace ; elle se subordonne au souci d'unir et de conserver la chose commune. Les individus se déchaînent, mais un déchaînement qui les fond et les mêle indistinctement à leurs semblables contribue à les enchaîner dans les œuvres du temps profane. Il ne s'agit pas encore de l'*entreprise*, qui absorbe l'excès des forces en vue du développement illimité de la richesse. Les œuvres n'ont en vue que le maintien. Elles ne font que donner à l'avance les limites de la fête (dont leur fécondité assure le retour, et qui est l'origine de leur fécondité). Mais la communauté seule est préservée de la ruine. La *victime* est abandonnée à la violence.

8. — LA VICTIME MAUDITE ET SACRÉE.

La victime est un surplus pris dans la masse de la richesse *utile*. Et elle ne peut en être tirée que pour être consumée sans profit, à jamais détruite en conséquence. Elle est, dès qu'elle est choisie, la *part maudite*, promise à la consommation violente. Mais la malédiction l'arrache à l'*ordre des choses* ; elle rend reconnaissable sa figure, qui rayonne dès lors l'intimité, l'angoisse, la profondeur des êtres vivants.

Rien n'est plus frappant que les soins dont on l'entoure. Etant chose, on ne peut vraiment la retirer de l'ordre réel, qui la lie, que si la destruction lui enlève le caractère de la chose, en supprime à jamais l'utilité. Dès qu'elle est consacrée et pendant le temps qui sépare la consécration de la mort,

elle entre dans l'intimité des sacrifiants et participe à leurs consumations : elle est l'un des leurs et, dans la fête où elle périra, elle chante, danse et jouit avec eux de tous les plaisirs. Il n'est plus en elle de servilité ; elle peut même recevoir des armes et combattre. Elle est perdue dans l'immense confusion de la fête. Et c'est là justement ce qui la perd.

La victime sera seule, en effet, à sortir entièrement de l'ordre réel, en ce qu'elle est seule portée jusqu'au bout par le mouvement de la fête. Le sacrificateur n'est divin qu'avec réticences. L'avenir est en lui lourdement réservé, l'avenir est sa pesanteur de chose. Les authentiques théologiens¹, dont Sahagun a recueilli la tradition, le sentaient bien, qui mettaient au-dessus des autres le sacrifice volontaire de Nanauatzin, qui glorifiaient les guerriers d'être consumés par les dieux et donnaient à la divinité le sens de la consommation. Nous ne pouvons savoir dans quelle mesure les sacrifiés de Mexico acceptaient leur sort. Il se peut qu'en un sens, tels d'entre eux aient « tenu à honneur » d'être offerts aux dieux. Mais leur immolation n'était pas volontaire. Même il est clair que, dès le temps des informateurs de Sahagun, ces orgies de mort étaient tolérées parce qu'elles frappaient des étrangers. Les Mexicains immolaient des enfants que l'on choisissait parmi les leurs. Mais on dut prévoir des peines sévères contre ceux qui s'éloignaient de leur cortège, lorsqu'ils se rendaient aux autels. Le sacrifice est fait d'un mélange d'angoisse et de frénésie. La frénésie est plus puissante que l'angoisse, mais à la condition d'en détourner les effets au dehors, sur un prisonnier étranger. Il suffit que le

¹ Dans le simple sens d'une connaissance du *divin*. On a pensé que les textes auxquels je fais allusion témoignaient d'une influence chrétienne. Cette hypothèse me semble inutile. Le fond des croyances chrétiennes est lui-même tiré de l'expérience religieuse antérieure et le monde que représentent les informateurs de Sahagun a une cohérence dont la nécessité s'impose. A la rigueur la pauvreté volontaire de Nanauatzin pourrait passer pour une christianisation. Mais cette opinion me paraît reposer sur un mépris des Aztèques, dont il faut dire que Sahagun ne semble pas l'avoir partagé.

sacrifiant renonce à la richesse qu'aurait pu être pour lui la victime.

Cette explicable absence de rigueur néanmoins ne change pas le sens du rite. Seul était valable un excès qui passait les bornes, et dont la consommation semblait digne des dieux. Les hommes échappaient à ce prix à leur déchéance, ils levaient à ce prix la pesanteur introduite en eux par l'avarice et le calcul froid de l'ordre réel.

II. LE DON DE RIVALITE (LE « POTLATCH »)

I. — IMPORTANCE GÉNÉRALE DES DONS OSTENTATOIRES DANS LA SOCIÉTÉ MEXICAINE

Les sacrifices humains n'étaient qu'un moment extrême dans le cycle des prodigalités. La passion qui faisait ruisseler le sang des pyramides entraînait généralement le monde aztèque à faire un usage improductif d'une part importante des ressources dont il disposait.

C'était l'une des fonctions du souverain, du « chef des hommes », qui disposait d'immenses richesses, de se livrer au gaspillage ostentatoire. Apparemment, il dut être lui-même, en des temps plus anciens, l'aboutissement du cycle des sacrifices : son immolation consentie, sinon par lui, par le peuple qu'il incarnait, pouvait donner à la marée montante des meurtres la valeur d'une consommation illimitée. Sa puissance à la fin dut le préserver. Mais il était si clairement l'homme de la prodigalité qu'il donnait à défaut de sa vie sa richesse. Il devait *donner* et *jouer*.

« Les rois, dit Sahagun¹, cherchaient l'occasion de se montrer généreux et de sen faire la réputation, c'est pour cela qu'ils faisaient de grands frais pour la guerre ou les *areytos* (danses précédant ou suivant les sacrifices). Ils engageaient au jeu des choses très précieuses et, lorsque quelqu'un du bas peuple, homme ou femme, se hasardait à les saluer et à leur adresser quelques paroles qui excitaient leur contentement, ils lui donnaient des mets et des boissons, ainsi que des étoffes pour se vêtir et se coucher. Si quelqu'un encore leur composait des chants

¹ L. VIII, ch. xxxix.

qui lui fussent agréables, ils lui faisaient des dons en rapport avec son mérite et avec le plaisir qu'il leur avait causé. »

Le souverain n'était que le plus riche mais, chacun selon ses forces, à son image, les riches, les nobles, les « marchands » avaient à répondre à la même attente. Les fêtes étaient un ruissellement non seulement de sang mais généralement de richesse, auquel chacun contribuait dans la mesure de sa puissance — où l'occasion était donnée à chacun de manifester sa puissance. Par la capture (à la guerre) ou par l'achat, les guerriers et les « marchands » procuraient les victimes des sacrifices. Les Mexicains édifiaient des temples de pierre ornés de statues divines. Le service rituel multipliait les offrandes de prix. Les officiants et les victimes étaient richement ornés, les festins rituels entraînaient des dépenses considérables.

Des fêtes publiques étaient données personnellement par les riches, en particulier par les « marchands »¹.

2. — LES RICHES ET LA PRODIGALITÉ RITUELLE.

Sur les « marchands » du Mexique et les coutumes qu'ils suivaient, les chroniqueurs espagnols ont laissé des informations précises : ces coutumes ont dû les surprendre. Ces « marchands » conduisaient des expéditions en pays peu sûr, il leur fallait souvent se battre, ils préparaient souvent les voies d'une guerre, d'où l'honneur attaché à leur état. Mais le risque assumé n'aurait pas suffi à en faire les égaux des nobles. Aux yeux des Espagnols, le négoce avilissait, même s'il entraînait l'aventure. Le jugement des Européens tenait au principe du commerce, exclusivement fondé sur

¹ Sahagun, l. IX, ch. iv.

l'intérêt. Or les grands « marchands » du Mexique ne suivaient pas exactement la règle du profit, leur trafic se faisait sans marchandage et maintenait le caractère glorieux du trafic. Le « marchand » aztèque ne vendait pas mais pratiquait *l'échange par don* : il recevait des richesses en *don* du « chef des hommes » (du souverain, que les Espagnols appelaient le *roi*) ; il faisait *présent* de ces richesses aux seigneurs des pays où ils se rendaient. « En recevant ces dons, les grands seigneurs de cette province s'empressaient de remettre d'autres présents (...) pour qu'ils fussent offerts au roi (...) ». Le souverain donnait des manteaux, des jupons et de précieuses chemises de femmes. Le « marchand » recevait pour lui en don des plumes de riches couleurs et de formes variées, des pierres taillées de toutes sortes, des coquillages, des éventails, des palettes d'écaille pour remuer le cacao, des peaux de bêtes féroces préparées et ornées de dessins. Les objets que les « marchands » rapportaient ainsi de leurs voyages, ils ne les tenaient pas pour de simples marchandises. Lors du retour, ils ne les faisaient pas entrer de jour dans leur maison. « Ils attendaient la nuit et quelque moment favorable ; l'un des jours appelé *ce calli* (une maison) était regardé comme propice parce qu'ils prétendaient que les objets dont ils étaient porteurs, entrant ce jour-là dans la maison, s'y introduisaient comme choses sacrées et, comme tels, y devaient persévérer »¹.

Un objet d'échange dans ces pratiques, n'était pas une chose, il n'était pas réduit à l'inertie, à l'absence de vie du monde profane. Le *don* qu'on en faisait était un signe de gloire et l'objet lui-même avait le rayonnement de la gloire. On manifestait, en donnant, sa richesse et sa chance (sa puissance). Le « marchand » était à tel point l'homme du don que, sitôt rentré d'expédition, son premier soin était d'offrir un banquet auquel il conviait ses confrères, qu'il renvoyait comblés de présents.

¹ Sahagun, l. IX, ch. v.

² Sahagun, l. IX, ch. vi.

Il s'agissait d'un simple festin de retour. Mais si « quelque marchand arrivait à la fortune et se tenait pour riche, il donnait une fête ou un banquet à tous les marchands de haute catégorie et aux seigneurs, parce qu'il aurait considéré comme une bassesse de mourir sans avoir fait quelque splendide dépense qui pût rehausser le lustre de sa personne en faisant montre de la faveur des dieux qui lui avaient tout donné (...) »¹. La fête commençait par l'absorption d'un toxique donnant des visions que les invités se racontaient, l'ivresse une fois dissipée. Pendant deux jours, le maître de maison distribuait de la nourriture, des boissons, des roseaux pour fumer et des fleurs.

Plus rarement, un « marchand » donnait un banquet lors d'une fête appelée *panquetzalitzli*. C'était une sorte de cérémonie sacrée et ruineuse. Le « marchand » qui la célébrait sacrifiait à cette occasion des esclaves. Il devait inviter loin à la ronde et réunir des présents valant une fortune, des manteaux « dont le nombre s'élevaient au chiffre de huit cents ou mille », des ceintures « dont on réunissait quatre cents des plus riches et bien d'autres de qualité ordinaire »². De ces dons, les plus importants allaient aux capitaines et aux dignitaires : les hommes de moindre rang recevaient moins. On dansait des *areytos* sans fin, où entraient les esclaves merveilleusement parés, portant des colliers, des guirlandes de fleurs et des rondaches fleuries. Ils dansaient, fumant et sentant tour à tour leurs roseaux parfumés : on les plaçait ensuite sur une estrade, « pour que les invités pussent bien les voir, et on leur distribuait des mets et des boissons en leur témoignant beaucoup d'égards ». Le moment venu du sacrifice, le « marchand » qui donnait la fête s'habillait comme l'un des esclaves pour se rendre avec eux dans le temple où les prêtres les attendaient. Ces victimes, armées pour le combat, devaient se défendre contre des guerriers qui les attaquaient au passage. Si l'un des agres-

¹ Sahagun, l. IX, ch. x.

² Sahagun, l. IX, ch. vii.

seurs capturait un esclave, le « marchand » devait lui en payer le prix. Le souverain lui-même assistait à la solennité du sacrifice, que suivait la consommation commune des chairs dans la maison du « marchand »¹.

Ces coutumes, en particulier l'échange par don, sont aux antipodes des pratiques commerciales actuelles. Le sens n'est apparait que si nous les rapprochons d'une institution encore actuelle, du *potlatch* des Indiens du Nord-Ouest de l'Amérique.

3. — LE « POTLATCH » DES INDIENS DU NORD-OUEST AMÉRICAIN

L'économie classique imaginait les premiers échanges sous forme de troc. Pourquoi aurait-elle cru qu'à l'origine, un mode d'acquisition comme l'échange n'avait pas répondu au besoin d'acquérir, mais au besoin contraire de perdre ou de gaspiller ? La conception classique est aujourd'hui contestable en un sens.

Les « marchands » du Mexique pratiquaient le système d'échanges paradoxal que j'ai décrit comme un enchaînement régulier de dons : ces coutumes « glorieuses », non le troc, constituent justement le régime archaïque de l'échange. Le *potlatch*, pratiqué, de nos jours encore, par les Indiens de la côte nord-ouest de l'Amérique, en est la forme typique. Les ethnographes emploient maintenant ce nom pour désigner des institutions de principe semblable : ils en retrouvent les traces dans l'ensemble des sociétés. Chez les Tlingit, les Haïda, les Tsimshiam, les Kwakiutl, le *potlatch* a la première place dans la vie sociale. Les moins avancées de ces peuplades font des *potlatch* dans les cérémonies qui marquent le changement d'état des personnes, lors des initiations, des

¹ Sahagun, l. IX, ch. XII et XIV.

mariages, des funérailles. Dans des tribus plus civilisées, un *potlatch* est encore donné au cours d'une fête : on peut choisir une fête pour le donner, mais il peut, à lui seul, être l'occasion d'une fête.

Le *potlatch* est comme le commerce un moyen de circulation des richesses, mais il exclut le marchandage. C'est, le plus souvent, le don solennel de richesses considérables, offertes par un chef à son rival afin d'humilier, de défier, d'obliger. Le donataire doit effacer l'humiliation et relever le défi, il lui faut satisfaire à l'*obligation* contractée en acceptant : il ne pourra répondre, un peu plus tard, que par un nouveau *potlatch*, plus généreux que le premier : il doit rendre avec usure.

Le don n'est pas la seule forme de *potlatch* : un rival est défié par une destruction solennelle de richesses. La destruction est, en principe, offerte à des aïeux mythiques du donataire : elle diffère peu d'un sacrifice. Encore au XIX^e siècle, il arrivait qu'un chef tlingit se présentât à quelque rival pour égorger devant lui des esclaves. A l'échéance donnée, la destruction était rendue par la mise à mort d'un nombre d'esclaves plus grand. Les Tchoukchi du Nord-Est sibérien ont des institutions voisines. Ils égorgent des équipages de chiens d'une grande valeur : il leur faut effrayer, suffoquer le groupe rival. Les Indiens de la côte nord-ouest incendiaient des villages ou mettaient en pièces des canots. Ils ont des lingots de cuivre blasonnés de valeur fictive (suivant leur célébrité, leur ancienneté) : quelquefois, ces lingots valent une fortune. Ils les jettent à la mer ou les brisent¹.

4. — THÉORIE DU « POTLATCH »⁽¹⁾ : LE PARADOXE DU « DON » RÉDUIT À L'« ACQUISITION » D'UN POUVOIR.

Depuis la publication de l'*Essai sur le Don* de Marcel

¹ Ces données sont tirées de l'étude magistrale de Marcel MAUSS, *Essai sur le Don, Forme et Raison de l'Echange dans les Sociétés archaïques*, dans *Année Sociologique*, 1923-1924, p. 30-186.

Mauss, l'institution du *potlatch* a été l'objet d'intérêts de curiosité parfois équivoques. Le *potlatch* laisse apercevoir un lien entre les conduites religieuses et celles de l'économie. On ne pourrait néanmoins trouver dans ces conduites des lois qui leur seraient communes avec celles de l'économie — si par économie l'on entend un ensemble d'activités humaines convenu, non, dans son irréductible mouvement, l'économie générale. Il serait vain, en fait, d'envisager les aspects économiques du *potlatch*, sans avoir auparavant formulé le point de vue défini par l'économie générale¹. Il n'y aurait pas de *potlatch*, si, généralement, le problème dernier touchait l'acquisition et non la dissipation des richesses utiles.

L'examen de cette institution si étrange — et pourtant si familière (nombre de nos conduites sont réductibles aux lois du *potlatch*, elles ont le même sens que le sien) — d'ailleurs, dans l'économie générale, une valeur privilégiée. S'il est en nous, à travers l'espace où nous vivons, un mouvement de l'énergie que nous utilisons, mais qui n'est pas réductible à l'utilité (que nous recherchons par raison), nous pouvons le méconnaître, mais nous pouvons aussi adapter notre activité à l'accomplissement poursuivi en dehors de nous. La résolution du problème ainsi posé demande une action en deux sens contraires : nous devons d'une part dépasser les limites proches où nous nous tenons d'habitude, et de l'autre faire rentrer par quelque moyen notre dépassement dans nos limites. Le problème posé est celui de la

¹ Puis-je indiquer ici que la lecture de l'*Essai sur le Don* est à l'origine des études dont je publie les résultats aujourd'hui. En premier lieu, la considération du *potlatch* m'amena à formuler les lois de l'économie générale. Mais il n'est pas sans intérêt d'indiquer une difficulté singulière, que j'eus bien du mal à résoudre. Les principes généraux que j'introduisais, qui permettent d'interpréter un grand nombre de faits, laissaient dans le *potlatch*, qui dans mon esprit demeurerait leur origine, des éléments irréductibles. Le *potlatch* ne peut être unilatéralement interprété comme une consommation des richesses. C'est récemment que j'ai pu réduire la difficulté, et donner aux principes de l'« économie générale » une base assez ambiguë : c'est qu'une dilapidation d'énergie est toujours le contraire d'une chose, mais qu'elle n'entre en considération qu'entrée dans l'ordre des choses, changée en chose.

dépense de l'excédent. Nous devons d'une part donner, perdre ou détruire. Mais le don serait insensé (en conséquence nous ne nous déciderions jamais à donner) s'il ne prenait le sens d'une acquisition. Il faut donc que *donner* devienne *acquérir un pouvoir*. Le don a la vertu d'un dépassement du sujet qui donne, mais en échange de l'objet donné, le sujet approprie le dépassement : il envisage sa vertu, ce dont il eut la force, comme une richesse, comme un *pouvoir* qui lui appartient désormais. Il s'enrichit d'un mépris de la richesse et ce dont il se révèle avare est l'effet de sa générosité.

Mais il ne pourrait acquérir seul un pouvoir fait d'un abandon du pouvoir : s'il détruisait l'objet dans la solitude, en silence, nulle sorte de *pouvoir* n'en résulterait, il n'y aurait dans le sujet, sans contrepartie, que détachement du pouvoir. Mais s'il détruit l'objet devant un autre, ou s'il le donne, celui qui donne a pris effectivement aux yeux de l'autre le pouvoir de donner ou de détruire. Il est riche désormais d'avoir fait de la richesse l'usage voulu dans l'essence de la richesse : il est riche d'avoir ostensiblement consumé ce qui n'est richesse que consumé. Mais la richesse effectuée dans le *potlatch* — dans la *consommation pour autrui* — n'a d'existence de fait que dans la mesure où l'autre est modifié par la consommation. En un sens, la consommation authentique devrait être solitaire mais elle n'aurait pas l'achèvement que l'action qu'elle a sur l'autre lui confère. Et l'action exercée sur autrui constitue justement le pouvoir du don, que l'on acquiert du fait de *perdre*. La vertu exemplaire du *potlatch* est donnée dans cette possibilité pour l'homme de saisir ce qui lui échappe, de conjuguer les mouvements sans limite de l'univers avec la limite qui lui appartient.

5. — THÉORIE DU « POTLATCH » ⁽²⁾ : LE NON-SENS APPARENT DES DONS.

Mais, dit l'adage, « donner et retenir ne vaut ».

Il est contradictoire en un même temps de vouloir être illimité et limité et le résultat est une comédie : le don ne

signifie rien du point de vue de l'économie générale ; il n'a dilapidation que pour le donateur.

Il s'avère au surplus que celui-ci n'a perdu qu'en apparence. Non seulement il a sur le donataire le pouvoir que le don lui a conféré. Mais ce dernier est tenu de détruire ce pouvoir en rendant le don. La rivalité entraîne même la contrepartie d'un don plus grand : pour avoir sa *revanche*, le donataire ne doit pas seulement se libérer, mais il doit à son tour imposer le « pouvoir du don » à son rival. En un sens, les cadeaux sont rendus *avec usure*. Ainsi le don est-il le contraire de ce qu'il semblait : donner est perdre évidemment, mais la perte apparemment rapporte à celui qui la fait.

A vrai dire, cet aspect de contradiction dérisoire du *potlatch* est trompeur. Le premier donateur *subit* le gain apparent résultant de la différence entre ses cadeaux et ceux qui lui sont rendus. Celui qui rend a seul le sentiment d'acquiescer — un pouvoir — et de vaincre. C'est qu'en vérité, comme je l'ai dit, l'idéal serait qu'un *potlatch* ne pût être rendu. Le bénéfice ne répond nullement au désir du gain. A l'encontre, le recevoir incite — et oblige — à donner davantage, car il est nécessaire à la fin de lever l'obligation qui en résulte.

6. — THÉORIE DU « POTLATCH » ⁽³⁾ : L'ACQUISITION DU « RANG ».

Sans doute le « potlatch » n'est-il pas réductible au désir de perdre, mais ce qu'il apporte au donateur n'est pas l'inévitable surcroît des dons de revanche, c'est le « rang » qu'il confère à celui qui a le dernier mot.

Le prestige, la gloire, le rang ne peuvent être confondus avec la *puissance*. Ou si le prestige est *puissance*, c'est dans la mesure où la puissance échappe elle-même aux considérations de force ou de droit auxquelles on la ramène d'habitude. Il faut même dire que l'identité de la puissance et du

pouvoir de perdre est fondamentale. De nombreux facteurs s'y opposent, interfèrent et l'emportent finalement. Mais à tout prendre ni la force ni le droit ne sont *humainement* la base de la valeur différenciée des individus. D'une façon décisive, et dans des survivances claires, le *rang* varie suivant l'aptitude d'un être individuel au don. Le facteur animal (l'aptitude à vaincre dans un combat) est lui-même subordonné, dans l'ensemble, à la valeur du don. C'est certes le pouvoir de s'approprier une place ou des biens, mais c'est aussi le fait de l'homme qui s'est mis lui-même en jeu tout entier. L'aspect de don du recours à la force animale est d'ailleurs accusé dans les combats pour une cause commune, à laquelle le combattant se donne. La *gloire*, conséquence d'une supériorité, est elle-même autre chose qu'un pouvoir de prendre la place d'autrui ou de s'emparer de ses biens : elle exprime un mouvement de frénésie insensée, de dépense d'énergie sans mesure, que suppose l'ardeur au combat. Le combat est glorieux en ce qu'il est toujours au-delà du calcul à quelque moment. Mais on a mal saisi le sens de la guerre et de la gloire s'il n'est rapporté, pour une part, à l'acquisition du *rang* par une dépense inconsidérée des ressources vitales, dont le *potlatch* est la forme la plus lisible.

7. — THÉORIE DU « POTLATCH » ⁽⁴⁾ : PREMIÈRES LOIS FONDAMENTALES.

Mais s'il est vrai que le *potlatch* demeure inverse d'une rapine, d'un échange profitable ou, généralement, d'une appropriation de biens, l'acquisition n'en est pas moins la fin dernière. Comme le mouvement qu'il ordonne diffère du nôtre, il est à nos yeux plus étrange, partant plus susceptible de révéler ce qui d'habitude nous échappe, et ce qu'il nous apprend est notre ambiguïté fondamentale. On en peut tirer les lois suivantes et, sans doute, l'homme n'est pas définissable une fois pour toutes (en particulier ces lois jouent

différemment, même leurs effets sont neutralisés, à de différentes étapes de l'histoire), néanmoins elles ne cessent jamais, à la base, d'exposer un jeu de forces décisif :

— *un surcroît de ressources dont les sociétés disposent d'une façon constante, en certains points, à certains moments, ne peut être l'objet d'une pleine appropriation (on ne peut en faire un emploi utile, on ne peut l'employer à la croissance des forces productives), mais la dilapidation de ce surcroît devient elle-même objet d'appropriation ;*

— *ce qui dans la dilapidation est approprié est le prestige qu'elle donne au dilapidateur (individu ou groupe), qui est acquis par lui comme un bien et qui détermine son « rang » ;*

— *réciroquement, le « rang » dans la société (ou le « rang » d'une société dans un ensemble) peut être approprié de la même façon qu'un outil ou un champ ; s'il est finalement source de profit, le principe n'en est pas moins déterminé par une dilapidation résolue de ressources qui auraient pu, en théorie, être acquises.*

8. — THÉORIE DU « POTLATCH » ⁽⁵⁾ : L'AMBIGUITÉ ET LA CONTRADICTION.

Si les ressources qu'il détient sont réductibles à des quantités d'énergie, l'homme ne peut les réserver sans cesse aux fins d'une croissance qui ne peut être infinie, qui surtout ne peut être continuelle. Il lui faut gaspiller l'excédent, mais il reste avide d'acquérir alors même qu'il fait le contraire, et il fait du gaspillage même un objet d'acquisition ; les ressources une fois volatilisées, demeure le prestige *acquis* par qui gaspille. Le gaspillage dilapide à cette fin ostensiblement, en vue d'une supériorité qu'il s'attribue par ce moyen sur les autres. Mais il utilise à contresens la négation qu'il fait de l'utilité des ressources qu'il gaspille. Il fait ainsi tomber dans la contradiction non seulement lui-même mais en entier l'existence de l'homme. Celle-ci dès lors entre dans une

ambiguïté où elle demeure : elle place la valeur, le prestige et la vérité de la vie dans la négation de l'emploi servile des biens, mais au même instant fait de cette négation un emploi servile. D'une part, dans la chose utile et saisissable, elle discerne ce qui, lui étant nécessaire, peut lui servir à croître (ou à subsister), mais, si l'étroite nécessité cesse de la lier, cette « chose utile » ne peut en entier répondre à ses vœux. Elle appelle dès lors l'insaisissable, l'emploi inutile de soi-même, de ses biens, *le jeu*, mais elle tente de *saisir* ce qu'elle voulut elle-même *insaisissable*, d'*utiliser* ce dont elle refusa l'*utilité*. Il ne suffit pas à notre main gauche de *savoir* ce que donne la droite : tortueusement, elle tâche à le reprendre.

Le *rang* est tout entier l'effet de cette volonté gauchie. Le *rang* est en un sens l'opposé d'une chose : ce qui le fonde est sacré et l'ordonnance générale des *rangs* reçoit le nom de *hiérarchie*. C'est le parti pris de traiter comme une *chose* — disponible et utilisable — ce dont l'essence est sacrée, ce qui est parfaitement étranger à la sphère profane utilitaire, où la main, sans scrupules, à des fins serviles, lève le marteau et cloue le bois. Mais l'équivoque n'obère pas moins les exigences de l'opération profane qu'elle ne vide de sens et ne change en une apparente comédie la violence du désir.

Ce compromis donné dans notre nature annonce ces enchaînements de leurres et de faux-pas, de pièges, d'exploitations et de rages qui ordonnent à travers les temps l'apparente déraison de l'histoire. L'homme est nécessairement dans un mirage, sa réflexion le mystifie lui-même, tant qu'il s'obstine à saisir l'insaisissable, à employer comme des outils des transports de haine perdue. Le *rang*, où la perte est changée en acquisition, répond à l'activité de l'intelligence, qui réduit les objets de pensée à des *choses*. En effet, la contradiction du *potlatch* ne se révèle pas seulement dans toute l'histoire, mais plus profondément dans les opérations de pensée. C'est que généralement, dans le sacrifice ou le *potlatch*, dans l'action (dans l'histoire) ou la contemplation (la pensée), ce que nous cherchons est toujours cette ombre — que par

définition nous ne saurions saisir — que nous n'appelons que vainement la poésie, la profondeur ou l'intimité de la passion. Nous sommes trompés nécessairement puisque nous voulons *saisir* cette ombre.

Nous ne pourrions accéder à l'objet ultime de la connaissance sans que la connaissance fût dissoute, qui le veut ramener aux choses subordonnées et maniées. Le problème dernier du savoir est le même que celui de la consommation. Nul ne peut à la fois connaître et ne pas être détruit, nul ne peut à la fois consumer la richesse et l'accroître.

9. — THÉORIE DU « POTLATCH » ⁽⁶⁾ : LE LUXE ET LA MISÈRE

Mais si l'exigence de la vie des êtres (ou des groupes) détachés de l'immensité vivante définit un intérêt auquel toute opération est rapportée : le mouvement *général* de la vie n'en est pas moins effectué par-delà l'exigence des individus. L'égoïsme en définitive est trompé. Il semble l'emporter et tracer une limite irrémédiable, mais il est débordé de toutes façons. Sans doute les rivalités des individus entre eux retirent à la multitude le pouvoir d'être immédiatement débordée par l'exubérance globale de l'énergie. Le faible est rançonné, exploité par le fort, qui le paye de mensonges flagrants. Mais cela ne saurait changer les résultats d'ensemble, où l'intérêt individuel est tourné en dérision, et où *le mensonge des riches est changé en vérité*.

C'est qu'en définitive la possibilité de croître, ou d'acquérir, ayant en un point sa limite, l'objet de l'avidité de toute existence isolée, *l'énergie*, est nécessairement libérée : libérée vraiment sous la couverture du mensonge. En définitive, les hommes mentent, s'efforcent de rapporter à l'intérêt cette libération : cette libération les entraîne plus loin. Dès lors, en un sens, ils mentent de toutes façons. L'accumulation individuelle des ressources est en principe vouée à la destruction : les individus qui l'effectuent ne possèdent pas *vraiment*, cette richesse, *ce rang*. Dans des conditions pri-

mitives, la richesse est toujours analogue à ces stocks de munitions, qui expriment avec tant de netteté l'anéantissement, non la possession de la richesse. Mais cette image n'est pas moins juste s'il s'agit d'exprimer la vérité non moins risible du *rang* : c'est une charge explosive. L'homme de haut rang n'est primitivement qu'un individu explosif (explosifs, tous les hommes le sont, mais il l'est de façon privilégiée). Sans doute, il tente d'éviter, du moins de retarder l'explosion. Il se ment dès lors à lui-même en prenant dérisoirement sa richesse et son pouvoir pour ce qu'ils ne sont pas. S'il réussit à en jouir paisiblement, c'est au prix d'une méconnaissance de lui-même, de sa véritable nature. Il ment au même instant à tous les autres, devant lesquels il maintient au contraire l'affirmation d'une vérité (sa nature explosive), à laquelle il tente d'échapper. Bien entendu, il sombrera dans ces mensonges : le *rang* sera réduit à une commodité d'exploitation, à une source éhontée de profits. Cette misère ne saurait interrompre d'aucune façon le mouvement de l'exubérance.

Indifférent aux intentions, aux réticences et aux mensonges, lentement ou soudainement, le mouvement de la richesse exsude et consume les ressources d'énergie. Cela semble souvent étrange, mais non seulement ces ressources suffisent : si elles ne peuvent être en entier consommées productivement, un surcroît reste d'habitude, qui doit être anéanti. A première vue, le *potlatch* effectue mal cette consommation. La destruction des richesses n'en est pas la règle : elles sont communément données, en conséquence la perte dans l'opération est réduite au donateur : l'ensemble des richesses est conservé. Mais ce n'est là qu'une apparence. Si le *potlatch* aboutit rarement à des actes en tous points semblables à ceux du sacrifice, il est néanmoins *la forme complémentaire d'une institution dont le sens est de retirer à la consommation productive*. Le sacrifice, en général, retire de la circulation profane des produits utiles ; les dons du *potlatch*, en principe, mobilisent des objets dès l'abord inutiles. L'industrie de luxe archaïque est la base du *potlatch* :

cette industrie dilapide évidemment les ressources représentées par les quantités de travail humain disponibles. Ce sont, chez les Aztèques, « des manteaux, des jupons, de précieuses chemises de femme ». Ou « des plumes de riches couleurs..., des pierres taillées..., des coquillages, des éventails, des palettes d'écaille..., des peaux de bêtes féroces préparées et ornées de dessins ». Dans le Nord-Ouest américain, les canots et les maisons sont détruits, les chiens ou les esclaves sont égorgés : ce sont des richesses utiles. Essentiellement les dons sont des objets de luxe (ailleurs les dons de nourriture sont voués dès l'abord à la vaine consommation des fêtes).

On pourrait même dire que le *potlatch* est la manifestation spécifique, la forme significative du luxe. Au-delà des formes archaïques, en fait le luxe a gardé la valeur fonctionnelle du *potlatch*, créateur du *rang*. Le luxe détermine encore le *rang* de celui qui l'étale, et il n'est pas de *rang* élevé qui n'exige un appareil. Mais les calculs mesquins de ceux qui jouissent du luxe sont débordés de tous côtés. A travers les malfaçons, ce qui luit dans la richesse prolonge l'éclat du soleil et appelle la passion : ce n'est pas ce qu'imaginent ceux qui l'ont réduit à leur *pauvreté*, c'est le retour de l'immensité vivante à la vérité de l'exubérance. Cette vérité détruit ceux qui l'ont prise pour ce quelle n'est pas : le moins qu'on en puisse dire est que les formes présentes de la richesse décomposent et font une dérision de l'humanité ceux qui s'en croient les détenteurs. A cet égard la société actuelle est une immense contrefaçon, où cette *vérité* de la *richesse* est passée sournoisement dans la *misère*. Le véritable luxe et le profond *potlatch* de notre temps revient au misérable, s'entend à celui qui s'étend sur la terre et méprise. Un luxe authentique exige le mépris achevé des richesses, la sombre indifférence de qui refuse le travail et fait de sa vie, d'une part une splendeur infiniment ruinée, d'autre part une insulte silencieuse au mensonge laborieux des riches. Au-delà d'une exploitation militaire, d'une mystification religieuse et d'un détournement capitaliste, nul ne saurait retrouver désormais le sens de la richesse, ce qu'elle annonce d'explosif, de prodigue et de dé-

bordant, s'il n'était la splendeur des haillons et le sombre défi de l'indifférence. Si l'on veut, finalement, le mensonge voue l'exubérance de la vie à la révolte.

TROISIÈME PARTIE
LES DONNÉES HISTORIQUES II
LA SOCIÉTÉ D'ENTREPRISE MILITAIRE
ET
LA SOCIÉTÉ D'ENTREPRISE RELIGIEUSE

I. LA SOCIÉTÉ CONQUÉRANTE : L'ISLAM

1. — DIFFICULTÉ DE DONNER UN SENS A LA RELIGION MUSULMANE.

L'islam — la religion de Mahomet — est avec le bouddhisme et le christianisme une des trois religions universelles : il groupe une part importante de la population du globe, et, à la condition que le fidèle remplisse dans sa vie des obligations morales précises, il promet la béatitude après la mort. Comme le christianisme, il affirme l'existence d'un Dieu unique, mais ne transige jamais sur sa simplicité : il regarde comme une horreur le dogme de la Trinité. Le musulman ne reconnaît qu'un Dieu, dont Mahomet est l'envoyé, mais il n'a pas d'accès à sa divinité. Mahomet n'est pas comme Jésus, qui participe à la fois de l'homme et de Dieu, un médiateur entre deux mondes. A la transcendance divine de l'islam, il n'est pas d'atténuation : Mahomet n'est qu'un homme, honoré d'une révélation décisive.

En principe, ces positions définissent suffisamment l'islam. Nous y joignons la reconnaissance, au second plan, de la tradition judéo-chrétienne (les musulmans parlent d'Abraham, de Jésus, mais ce dernier lui-même n'est qu'un prophète). Reste l'histoire assez connue des disciples de Mahomet : les conquêtes des premiers califes, la dislocation de l'empire, les invasions successives des Mongoles et des Turcs, puis la décadence des puissances musulmanes de nos jours.

Tout ceci est clair, mais ne l'est à vrai dire qu'en surface. Si nous tentons d'accéder à l'esprit qui décida d'un mouvement immense et qui ordonna, dans les siècles, la vie d'innombrables multitudes, nous ne percevons pas ce qui aurait pu nous toucher personnellement, mais des données for-

melles, dont l'attrait sur le fidèle ne nous est à la rigueur sensible qu'à nous représenter la couleur locale de costumes, de villes dépayssantes et tout un enchaînement d'attitudes et de gestes hiératiques. Mahomet lui-même, dont la vie nous est connue, parle un langage qui n'a pas pour nous le sens clair et irremplaçable de celui du Bouddha ou du Christ. Pour peu que nous soyons éveillés, le Bouddha et le Christ s'adressent à nous, mais Mahomet à d'autres...

C'est si vrai qu'à l'instant où l'indéniable séduction que nous subissons veut s'exprimer en formule, nous ne savons rien dire. Les principes apparaissent alors ce qu'ils sont : étrangers à ce qui nous touche. Nous ne pouvons que recourir à des facilités.

Nous ne saurions douter de la sincérité — ni de la compétence — d'Emile Dermenghem, concluant le volume, si riche, que les *Cahiers du Sud* viennent de consacrer à l'islam par un aperçu des valeurs que l'islam nous apporte¹. Il serait vain d'incriminer autre chose qu'une irréductible difficulté : mais que l'accent soit mis sur la liberté — opposée à la servitude — sur la mansuétude — opposée à la violence —, a de quoi surprendre et indique le désarroi de qui veut formuler une sympathie profonde. Si Dermenghem parle de liberté (p. 373), il exprime la sympathie qu'il éprouve en même temps pour la liberté et pour l'islam, mais les citations qu'il allègue ne peuvent convaincre. « Dieu n'aime pas les oppresseurs », dit le Coran. On admet l'antinomie de l'idée de Dieu et d'une injuste oppression, mais ce n'est pas un trait musulman. On ne peut oublier pour autant le caractère despotique en général de la souveraineté dans l'islam. La liberté n'est-elle pas fondée dans la révolte, et la même chose que l'insoumission ? Or le mot même *islam* signifie soumission. Est musulman *celui qui se soumet*². Il

¹ *Témoignages de l'Islam. Notes sur les valeurs permanentes et actuelles de la civilisation musulmane*, p. 371-387.

² Bien entendu, Emile Dermenghem ne l'ignore pas, qui écrit plus loin (p. 381) : « ... puisque musulman signifie justement résigné, soumis... ». La compétence de Dermenghem, en matière d'islam, ne saurait être récusée,

se soumet à Dieu, à la discipline que Dieu exige, en conséquence à celle qu'exigent ses lieutenants : l'islam est la discipline opposée à la virilité capricieuse, à l'individualisme des Arabes des tribus polythéistes. Rien de plus contraire aux idées qu'indique à nos yeux de mot viril de *liberté*.

Un passage sur la guerre (p. 376-377) n'est pas moins étrange. Dermenghem a sans doute raison de souligner le fait que, pour Mahomet, la grande *guerre sainte* n'est pas celle du musulman contre l'infidèle, mais celle, de renoncement, que sans cesse il lui faut mener contre lui-même. Il a également raison de marquer le caractère modéré par une évidente humanité des premières conquêtes de l'islam. Mais si l'on parle « de la guerre » à propos de musulmans pour les louer, il est bon de ne pas séparer cette modération de leurs principes. A leurs yeux, toute action violente est bonne contre l'infidèle. Dès les premiers temps, à Médine, les disciples de Mahomet vécurent de pillage. « A l'occasion d'une *razzia*, écrit Maurice Gaudefroy-Demombynes, effectuée par des musulmans en violation de la trêve des mois sacrés anté-islamiques, le Coran (II, 212) prescrivit le combat aux musulmans »¹.

Le *Hadith* (tradition écrite et sorte de code de l'islam ancien) organisa systématiquement la conquête. Il exclut les violences et les exactions inutiles. Le régime imposé à ceux des vaincus qui pactisaient avec le vainqueur devait être humain, surtout s'il s'agissait d'hommes de l'écriture (chrétiens, juifs et zoroastriens). Ceux-ci ne furent soumis qu'à l'impôt. De même le *hadith* ordonna que les cultures, les arbres, les travaux d'irrigation fussent respectés². Mais « l'iman de la communauté musulmane doit faire de *jihad* (la guerre sainte) contre les peuples du « territoire de guerre » qui avoisine immédiatement le « territoire d'islam ». Les

il a parfois admirablement parlé du mysticisme musulman, et seul est en cause son embarras lorsqu'il voulut définir les valeurs *permanentes* de l'islam.

¹ *Les Institutions musulmanes*, 3^e éd., 1946, p. 120.

² *Ibid.*, p. 121.

chefs de l'armée doivent s'assurer que ces peuples connaissent les doctrines de l'islam et qu'ils refusent de les suivre ; dès lors il faut les combattre. La guerre sainte est donc en permanence aux frontières de l'islam. Il n'y a point de véritable paix possible entre les musulmans et les infidèles. C'est là une notion théorique et absolue qui ne pouvait pas résister aux faits, et l'on a dû trouver l'expédient juridique, la *hila*, pour l'éviter tout en s'y conformant. La doctrine a admis que les princes musulmans pouvaient conclure des trêves de dix années au plus avec les infidèles, en cas de faiblesse insurmontable de l'Etat musulman et dans l'intérêt de celui-ci. Ils sont libres de les rompre à leur gré, en faisant réparation pour leur serment violé ». Comment ne pas voir en ces préceptes une méthode d'extension — de croissance indéfinie —, la plus parfaite en même temps dans son principe, dans ses effets, et dans la durée de ses effets ?

Quelques autres vues de Dermenghem ne sortent pas non plus d'un à peu près sans visage. Mais ceci de clair apparaît : comment saisir le sens d'une institution qui survit à sa raison d'être ? L'islam est une discipline appliquée à un effort méthodique de conquête. L'entreprise achevée est un cadre vide ; dès lors les richesses morales qu'il maintient sont celles de l'humanité commune, mais les conséquences extérieures en sont plus marquées, moins instables et plus formelles.

2. — LES SOCIÉTÉS DE CONSUMATION DES ARABES AVANT L'HÉGIRE.

S'il nous faut préciser le sens de la discipline du prophète, de l'islam, nous ne pouvons nous en tenir à sa survie, qui garde auprès de nous la beauté de la mort ou des ruines. L'islam oppose au monde arabe où il est né la détermination qui fit un empire d'éléments jusqu'alors épars. Nous connaissons relativement bien les petites communautés arabes, qui ne dépassaient pas les limites de la tribu, qui vivaient

difficilement avant l'Hégire. Elles n'étaient pas toujours nomades, mais des nomades aux sédentaires des bourgades — telle la Mecque ou Yatrib (la future Médine) —, la différence était relativement faible. Elles maintenaient dans de dures règles tribales un individualisme ombrageux, auquel était liée l'importance de la poésie. Les rivalités personnelles, ou tribales, les assauts de bravoure, de galanterie, de prodigalité, d'éloquence, de talent poétique y avaient le plus grand rôle. Le don et le gaspillage ostentatoires y sévissaient et l'on peut sans doute conclure d'une prescription du Coran : « Ne donne pas pour avoir davantage » (LXXIV, 6), à l'existence d'une forme rituelle de *potlatch*. Beaucoup de ces tribus, demeurées polythéistes, avaient des sacrifices sanglants (d'autres étaient chrétiennes, d'autres juives, mais c'était alors la tribu, ce n'était pas l'individu qui avait choisi une religion ; et il est douteux que la façon de vivre en fût très changée). La vengeance du sang, l'obligation pour les parents d'un homme tué de se venger sur les parents du meurtrier, complétait ce tableau de violences dilapidatrices.

A supposer que les régions voisines, douées d'une forte organisation militaire, aient été fermées à une possibilité d'extension, ce mode de vie dispendieux pouvait assurer un équilibre durable (la fréquente mise à mort des nouveau-nés de sexe féminin achevait d'éviter l'excédent numérique). Mais si les voisins s'étaient affaiblis, le maintien d'un mode de vie qui empêche une composition de forces conséquentes n'aurait pas permis d'en profiter. Une réforme préalable des coutumes, la position d'un principe préalable de conquête, d'entreprise et d'unification des forces était nécessaire à une agression contre des Etats même en décadence. Apparemment Mahomet n'eut pas l'intention de répondre aux possibilités qui découlaient de la faiblesse des Etats voisins : son enseignement n'en eut pas moins la même portée que s'il avait eu clairement l'idée de mettre l'occasion à profit.

A proprement parler, ces Arabes pré-islamiques n'avaient pas davantage que les Aztèques atteint le stade de la société d'entreprise militaire. Ces modes de vie répondent au prin-

cipe d'une société de consommation. Mais entre des peuples de même stade, les Aztèques avaient exercé une hégémonie militaire. Les Arabes, dont les voisins étaient l'Iran sassanide et Byzance, étaient réduits à végéter.

3. — L'ISLAM NAISSANT OU LA SOCIÉTÉ RÉDUITE A L'ENTREPRISE MILITAIRE,

« Le piétisme de l'islam primitif (...), écrit H. Holma, mériterait certainement d'être étudié et examiné plus à fond, surtout depuis que Max Weber et Sombart ont démontré de toute évidence l'importance de la conception piétiste dans les origines et dans l'évolution du capitalisme »¹. Cette réflexion de l'écrivain finlandais est d'autant mieux fondée que la piétisme des juifs et des protestants était de son côté animé d'intentions étrangères au capitalisme. Il n'en eut pas moins pour effet la naissance d'une économie où domina l'accumulation du capital (au détriment de la consommation, de règle au Moyen Age)². Quoi qu'il en fût, Mahomet n'aurait pu mieux faire s'il avait délibérément voulu changer en instrument efficace de conquête l'agitation perdue et ruineuse des Arabes de son temps.

L'action du puritanisme musulman est comparable à celle du directeur d'une usine où se serait établi le désordre : il remédie sagement dans l'installation à toutes les failles qui avaient laissé se perdre l'énergie et réduit à rien le rendement. Mahomet oppose le *din*, la foi, la discipline soumise à la *murûwa*, à l'idéal de « virilité » individuelle et glorieuse des tribus anté-islamiques (Richelieu combattant les traditions de l'honneur féodal, le duel, allait par calcul en ce

¹ Mahomet, *Prophète des Arabes*, 1946, p. 72.

² Voir plus bas, p. 143 ss.

même sens). Il interdit la vengeance du sang à l'intérieur de la communauté musulmane, mais l'admet comme l'infidèle. Il condamne le meurtre des enfants, l'usage du vin, et le don de rivalité. Il substitue à ce don de pure gloire l'aumône socialement utile. « Rends à tes proches ce qui leur est dû, dit le Coran (XVII, 28-29, ainsi qu'au pauvre, et au voyageur, et ne gaspille pas comme un prodigue. Car en vérité les prodiges sont les frères des démons. » L'extrême générosité, vertu majeure des tribus, est devenue soudain objet d'aversion et l'orgueil individuel est maudit. Le guerrier dilapidateur, intraitable, sauvage, amoureux et aimé des filles, le héros de la poésie des tribus, cède la place au soldat dévot, formel observateur de la discipline et des rites. La coutume de la prière en commun ne cesse pas d'affirmer au dehors ce changement : on l'a justement comparée à l'exercice militaire, qui unifie et mécanise les cœurs. Le contraste du Coran (et du *hadith*) avec le monde capricieux de la poésie symbolise ce reniement. Ce n'est qu'après l'irrésistible vague de conquête de l'armée dévote que fut reprise la tradition poétique : l'islam vainqueur n'était pas tenu à la même sévérité, la dilapidation généreuse, dont la nostalgie durait, n'avait plus d'inconvénient dès l'instant où l'empire avait affermi sa domination.

L'alternance de l'austérité, qui accumule, et de la prodigalité, qui dissipe, est dans l'usage de l'énergie le rythme ordinaire. Seules l'austérité relative et l'absence de dissipation permettent la croissance des systèmes de force que sont les êtres vivants ou les sociétés. Mais, au moins pour un temps, la croissance a ses limites et il faut dissiper l'excédent qui ne peut être accumulé. Ce qui situe l'islam à part dans ces mouvements est l'ouverture qu'il eut dès l'abord vers une croissance apparemment illimitée de la puissance. Ce n'était nullement une visée, un projet suivis, mais d'elle-même la chance effectuait tout le possible. La chance était portée d'ailleurs par un minimum de nécessité. Il est relativement facile d'assembler des gens en raison d'un enthousiasme qu'on leur inspire. Mais il faut leur donner quelque chose à *faire*.

Assembler, exalter, c'est d'abord dégager une force inappliquée : elle ne peut suivre l'impulsion et prendre essor que si on l'emploie dès qu'on en dispose. Dès l'abord l'islam eut la chance d'avoir à s'opposer violemment au monde où il prit naissance. L'enseignement de Mahomet l'oppose à la tribu dont il blasphémait les traditions. La tribu menaça de l'exclure, ce qui équivalait à la mort. Il dut ainsi nier le lien tribal, et comme une existence sans lien n'était pas alors concevable, instituer entre ses adeptes et lui un lien d'une autre nature. Ce fut le sens de l'Hégire, qui commence à bon droit l'ère musulmane : la fuite de Mahomet de La Mecque à Médine consacra la rupture des liens du sang et la position d'une nouvelle communauté fondée sur une fraternité d'élection, ouverte à qui en adoptait les formes religieuses. Le christianisme date de la naissance individuelle d'un dieu rédempteur : l'islam de la venue au monde d'une communauté, d'un Etat d'un genre nouveau, qui n'avait pour fondement ni le sang ni le lieu. L'islam diffère du christianisme et du bouddhisme en ce qu'il devint, dès l'Hégire, autre chose qu'un enseignement diffusé dans le cadre d'une société déjà formée (communauté sanguine ou locale) : ce fut l'institution d'une société fondée sur le nouvel enseignement.

Ce principe était en un sens parfait. On n'avait que faire d'équivoque ou de compromis : le chef religieux était en même temps le législateur, le juge et le chef d'armée. On ne peut imaginer de communauté plus rigoureusement unie. La volonté était seule à l'origine du lien social (mais elle ne pouvait le rompre), ce qui n'offrait pas seulement l'avantage d'assurer la profonde unité morale, mais d'ouvrir l'islam à l'extension indéfinie.

C'était une admirable machinerie. L'ordre militaire succédait à l'anarchie des peuplades rivales et les ressources individuelles, qui n'étaient plus gaspillées vainement, passaient au service de la communauté armée. Levée la difficulté (la limite de la tribu) qui s'opposait jadis à la croissance, les forces individuelles se réservaient en vue des campagnes militaires. Enfin la conquête, dont les *hadith* firent méthodiquement un

moyen d'extension, investit sans notable destruction les nouvelles ressources dans un système de forces fermé, de plus en plus vaste et croissant de plus en plus vite. Le mouvement rappelle le développement de l'industrie par l'accumulation capitaliste : si un frein est opposé au gaspillage, si le développement n'a plus de limite formelle, l'afflux de l'énergie ordonne la croissance, la croissance multiplie l'accumulation.

Une perfection si rare néanmoins n'est pas sans contrepartie. Si l'on oppose les conquêtes musulmanes au développement des religions chrétiennes ou bouddhistes, on remarque vite l'impuissance relative de l'islam : c'est que la puissance, pour se composer, exige que l'on renonce à son usage. Le développement de l'industrie exige une limite de la consommation : l'équipement compte en premier lieu, on lui subordonne l'intérêt immédiat. Le principe même de l'islam impliqua le même ordre de valeurs : à la recherche d'une puissance plus grande, la vie perd un pouvoir immédiat de disposition. L'islam évitant la faiblesse morale des communautés chrétiennes et bouddhistes (réduites à servir un système politique inchangé), tomba dans une faiblesse plus grande, conséquence d'une parfaite soumission de la vie religieuse à la nécessité militaire. Le pieux musulman ne renonça pas seulement aux dilapidations du monde de la tribu, mais en général à toute dépense de force qui ne fût pas violence extérieure tournée contre l'ennemi infidèle. La violence intérieure qui fonde une vie religieuse et culmine dans le sacrifice ne joua dans l'islam des premiers temps qu'un rôle secondaire. C'est que l'islam n'est pas d'abord consommation, mais, comme le capitalisme, accumulation des forces disponibles. Il est dans son essence première étranger à toute dramatisation, à toute contemplation transie du drame. Rien qui réponde en lui à la mort du Christ en croix, ou à l'ivresse d'anéantissement du Bouddha. Il s'oppose comme le souverain militaire, qui déchaîne sa violence contre l'ennemi, au souverain religieux, qui subit la violence. Le souverain militaire n'est jamais mis à mort et même il tend à mettre fin aux sacrifices, il est là pour diriger la violence au dehors, et préserver d'une consommation inté-

rieure — de la ruine —, la force vive de la communauté. Il est dès l'abord engagé sur la voie des appropriations, des conquêtes, des dépenses calculées, qui ont l'accroissement pour fin. L'islam est en un sens, en son unité, une synthèse des formes religieuses et militaires, mais le roi militaire pouvait laisser, à côté de lui, les formes religieuses intactes : l'islam les subordonne aux militaires, il a réduit les sacrifices, bornant la religion à la morale, à l'aumône, et à l'observation des prières.

4. — L'ISLAM TARDIF OU LE RETOUR A LA STABILITÉ.

Donné dans la fondation et la conquête, le sens de l'islam se perd dans l'empire musulman constitué. Dès qu'en raison de ses victoires l'islam cessa d'être une rigoureuse consécration des forces vives à la croissance, il n'en demeura qu'un cadre vide et rigide. Ce qui lui vint d'ailleurs ne passa que transfiguré dans cette cohésion rigoureuse. Mais si l'on excepte la cohésion, il n'est rien en lui qui ne fût donné avant lui. Il s'ouvrit vite à l'influence des pays conquis dont il hérita les richesses.

Le moins étrange n'est pas qu'une fois les conquêtes assises, le fond de civilisation arabe dont la négation avait été un fondement se retrouva vivace et pour ainsi dire inchangé. Quelque chose de cette *murwa* des tribus, à laquelle Mahomet oppose les rigueurs du Coran, subsiste dans le monde arabe, qui garda une tradition de valeur chevaleresque, où la violence s'unit à la prodigalité, et l'amour à la poésie. Qui plus est, ce que nous tenons nous-mêmes de l'islam ne participe pas de l'apport de Mahomet, mais précisément de cette valeur condamnée. Il est curieux de reconnaître une influence arabe dans notre « religion » chevaleresque, si différente de l'institution de la chevalerie que les chansons de gestes révèlent, celle-ci, très étrangère au monde musulman. L'expres-

sion même, *chevaleresque*, prit au temps des Croisades un sens nouveau, poétique, et lié à la valeur de la passion. Au XII^e siècle, en Occident, l'interprétation banale du rituel de l'armement était musulman. Et la naissance, dans le sud de la France, de la poésie de la passion prolonge en apparence une tradition remontant, par l'Andalousie, à ces concours de poésie des tribus qui provoquaient la réaction austère du prophète¹.

¹ Henri PÉRÈS consacre à la question de l'influence andalouse un remarquable article du cahier *L'Islam et l'Occident : la Poésie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la Poésie des Troubadours*, p. 107-130. La question, selon l'auteur, ne peut être absolument tranchée, mais les rapports sont bien marqués. Ils ne concernent pas seulement le contenu, les thèmes fondamentaux mais la forme de la poésie. La coïncidence de la grande époque de la poésie arabe d'Andalousie (XI^e siècle) et de la naissance de la poésie courtoise de langue d'oc (fin du XI^e siècle) est frappante. D'autre part, les relations entre le monde musulman espagnol et le monde chrétien du nord de l'Espagne ou de la France peuvent être établies avec précision.

II. LA SOCIÉTÉ DES ARMÉE : LE LAMAÏSME

1. — LES SOCIÉTÉS PAISIBLES.

L'islam diffère par des traits en un sens exagérés des banales sociétés d'entreprise militaire. On y voit portées à l'extrême des tendances moins accusées dans les entreprises impériales de l'Antiquité classique ou de la Chine. On n'y trouve pas, il est vrai, la naissance connexe d'une morale : l'islam adopta une morale donnée avant lui. Mais sa rupture tranchée avec la société dont il sortit donne à la figure qu'il a composée une netteté que n'ont pas les empires plus anciens. La subordination de la conquête à la morale en précise même et en abrège le sens.

Il est paradoxal, peut-être, de l'avoir, de préférence à Rome ou à la Chine, plus classiques, choisi pour illustrer un type de civilisation. De même il est étrange d'alléguer, à la place de l'Eglise chrétienne, le lamaïsme, pour décrire une société désarmée. Mais l'opposition est plus marquée, le jeu des éléments est plus intelligible à donner des exemples extrêmes.

Dans une humanité de toutes parts prête à faire éclater la guerre, le Tibet paradoxalement est une enclave de civilisation paisible, aussi bien qu'à l'attaque inapte à la défensive. La pauvreté, l'immensité, le relief, le froid sont ici les seuls défenseurs d'un pays sans force militaire. La population, peu différente de race des Huns et des Mongols (autrefois d'ailleurs les Tibétains envahissaient la Chine, exigeaient des empereurs un tribut), apparaît au début du xx^e siècle inca-

pable de lutter militairement, incapable d'opposer à deux invasions successives, anglaise (1904), chinoise (1909), mieux qu'une résistance d'un jour. Une insurmontable infériorité d'armement rendait, il est vrai, la défaite de l'envahisseur improbable. Pourtant d'autres armées mal équipées s'opposèrent ailleurs utilement même à des forces blindées. Et le Tibet a l'avantage d'une position pour ainsi dire inaccessible. Il s'agit en vérité d'une détermination décidée. Les Népalais, dont la race, la situation géographique et la civilisation matérielle sont peu différentes, ont au contraire une grande capacité militaire (ils envahirent même à plusieurs reprises le Tibet).

Il est facile à première vue de donner une raison de ce caractère paisible : le bouddhisme en est l'origine, qui interdit à ses fidèles de tuer. Le Népal guerrier est dominé politiquement par l'aristocratie militaire, hindouiste, des Gourkhas. Mais les Tibétains bouddhistes sont très pieux : leur souverain est un haut dignitaire du clergé. L'explication néanmoins n'est pas si claire : malgré tout, devant l'invasion, une réaction tout à fait molle est bizarre. D'autres religions condamnent la guerre : et les peuples qui les professent, évidemment ne s'en tuent pas plus mal. On aimerait regarder les choses de près : l'ouvrage posthume d'un agent britannique, sir Charles Bell, consacré aussi bien à l'histoire du Tibet, sous son règne, qu'à la vie personnelle du treizième Dalaï-Lama (1876-1934), permet de suivre assez bien le mécanisme *matériel du système*¹.

2. — LE TIBET MODERNE ET SON ANNALISTE ANGLAIS.

Ce livre de Charles Bell est mieux qu'une biographie ou un travail d'histoire : ce n'est pas une œuvre composée. C'est un

¹ *Portrait of the Dalai-Lama*, Londres, 1946, in-8°.

document de première main, la chronique désordonnée d'un témoin mêlé aux événements, racontant à mesure ce qui lui arrive. Brièvement, l'auteur expose ce qu'il n'a pas directement connu, mais il s'étend plus loin sur les menus faits de sa propre vie : qu'il séjourne au Tibet ou se trouve dans l'Inde en contact avec le Dalaï-Lama, il ne nous fait plus grâce d'un iota. L'ouvrage est peut-être mal fait, mais il est plus vivant, et donne davantage qu'une étude en règle ; c'est un fouillis, mais il importe peu : nous n'avons pas sur la civilisation du Tibet de document moins systématique ni plus complet. Charles Bell est le premier blanc qui ait eu avec un Dalaï-Lama des relations suivies, fondées sur une sorte d'amitié. Ce très honnête agent diplomatique semble avoir eu à cœur en même temps que ceux de son propre pays les intérêts du Tibet, dont la langue lui était familière. Même le gouvernement de l'Inde, peu soucieux de se lier, semble n'avoir recouru à ses services qu'avec un peu d'hésitation. Dans l'esprit de Charles Bell, les Anglais auraient dû aider les Tibétains à maintenir leur indépendance, à s'affranchir décidément du joug chinois. Les Anglais s'engagèrent à la fin dans cette politique, qui devait faire du Tibet une zone d'influence, mais prudemment : ils voyaient l'avantage d'un Etat-tampon, ils désiraient vivement un Tibet autonome et fort, mais il ne fallait pas payer d'embarras graves un rempart contre des embarras éventuels. Ils voulaient éviter le voisinage des Chinois, mais non s'ils devaient pour autant soutenir indirectement des hostilités contre eux.

Une période d'amitié anglo-tibétaine, assez chaude aux environs de 1920, a du moins permis à l'auteur de séjourner à loisir et d'agir politiquement dans un pays qui était demeuré fermé aux blancs pendant plus d'un siècle. Et sans doute on n'ignorait pas, jusqu'à Bell, les institutions du Tibet, mais on n'en pouvait saisir du dedans la vie et les vicissitudes. Nous n'entrons dans un système que si nous en percevons les oscillations, si nous découvrons à l'épreuve une interaction des éléments. Charles Bell en un an de séjour à Lhassa s'efforça d'engager le gouvernement du Tibet dans une politique mili-

taire. Le Tibet ne pouvait-il avoir une armée à la mesure de ses moyens ? Les difficultés qu'il rencontra permettent précisément de suivre un paradoxe économique. Les diverses possibilités de la société humaine et les conditions générales d'un équilibre en ressortent plus nettement.

3. — LE POUVOIR PUREMENT RELIGIEUX DU DALAI-LAMA.

L'objet particulier du dernier livre de Charles Bell (mort en 1940) est la biographie du treizième Dalai-Lama. Ce propos l'a naturellement entraîné à rappeler les origines connues d'une institution qui n'a d'analogue à la rigueur que la papauté. Je résumerai ces données historiques. Le bouddhisme fut introduit au Tibet en 640. Le Tibet était alors gouverné par des rois, et, dans les premiers temps, le développement de cette religion n'affaiblit nullement ce pays, qui fut au VIII^e siècle une des principales puissances militaires de l'Asie. Mais le monachisme bouddhiste s'y étendit et l'influence des monastères à la longue menaça de l'intérieur celle des rois. Un réformateur, Tsong-Ka-Pa, fonda au XI^e siècle une secte plus sévère, où les moines observèrent strictement le célibat. La secte réformée des « bonnets jaunes » s'opposa à celle relâchée des « bonnets rouges ». On prêta aux plus grands dignitaires des « bonnets jaunes » un caractère de sainteté, de divinité même, qui, se retrouvant dans leurs successeurs, leur donnait la puissance spirituelle et la souveraineté religieuse. L'un d'entre eux, grand lama du « Tas de riz », monastère voisin de Lhassa, s'appuya sur un chef mongol qui battit un dernier roi « bonnet rouge ». De cette façon le Tibet passa sous l'autorité du « Dalai-Lama », titre mongol donné à cette occasion à la cinquième incarnation de ce personnage surhumain.

Ce Dalai-Lama n'était pas sûrement le plus important des dieux incarnés du Tibet. Les récits à demi légendaires qui concernent les origines donnent en un sens une dignité supérieure au « Panchen » de Ta-shi Lun-po (monastère situé à

l'ouest de Lhassa). A la vérité l'autorité spirituelle du Dalaï Lama s'accrut du fait de son autorité temporelle. Le Panchen a lui-même, en dehors d'un immense prestige religieux, le gouvernement séculier d'une province ; il a sa politique particulière, à titre de vassal indocile. Il en est de même, à de moindres degrés, d'autres grands lamas, puisqu'un monastère important est un fief dans un royaume peu centralisé et comme un Etat dans l'Etat. Mais la souveraineté du Dalaï Lama prit consistance en ce qu'elle cessa d'être liée à la fonction qui la fonda. De notre temps, le chef du gouvernement du Tibet est si peu le grand lama du « Tas de riz » que ce monastère, parfois révolté, put mener une politique pro-chinoise et contrarier la politique pro-anglaise de Lhassa.

Ce caractère indécis des institutions locales se retrouve dans les relations du Tibet avec la Chine. L'autorité du Dalaï-Lama, qu'aucune puissance militaire ne fonde, n'a jamais dominé que fragilement des jeux de forces auxquelles elle ne peut opposer d'obstacle réel. Une souveraineté est précaire qui ne dispose pas à la fois de l'envoûtement religieux du peuple et de l'obéissance à demi mercenaire, à demi affective d'une armée. Aussi bien le Tibet théocratique est-il si peu de temps tombé sous la suzeraineté de la Chine. L'origine de cette vassalité n'est pas claire. Les Tibétains contestent la version chinoise, les Chinois, celles des Tibétains. Le Tibet fut souvent, dès l'antiquité, soumis à la Chine, mais non comme un fief à un suzerain (du fait d'un droit fondé sur une tradition reconnue des deux parties) : il s'agissait de force et la force renversait vite ce que la force avait établi. La Chine intervint dès le XVII^e siècle au Tibet, autant qu'elle pu elle contrôla le choix des Dalaï-Lama ; un amban, haut commissaire appuyé d'une garnison, avait la réalité du pouvoir séculier. En général, la garnison semble avoir été faible, le Tibet n'était pas un protectorat (nulle colonisation, l'administration demeurait purement tibétaine). Mais la Chine avait la haute main et du fait de ses agents la souveraineté du Dalaï-Lama était fictive : si elle était divine, elle était dans la même mesure impuissante.

Il était d'autant plus aisé d'annuler le pouvoir du Dalaï-Lama qu'un mode de succession bizarre abandonnait périodiquement, durant de longs interrègnes, le pays à des régents. Aux yeux des Tibétains, le Dalaï-Lama n'est pas mortel : ou plutôt il ne meurt qu'en apparence et se réincarne aussitôt. Il était regardé dès l'origine comme l'incarnation d'un être mythique, Chen-re-zi, dans le panthéon des bouddhistes protecteur et dieu du Tibet. La réincarnation générale des êtres humains après leur mort (en d'autres créatures animales ou humaines) pour les bouddhistes est l'objet d'une croyance fondamentale. Ainsi lors du décès d'un Dalaï-Lama, toujours attribuée au *désir* de mourir, faut-il se mettre en quête d'un enfant mâle, dans le corps duquel il n'a pas tardé à naître. Un oracle officiel désigne la contrée, des enquêtes sont menées sur les enfants mis au monde en un délai qui réponde à la mort du défunt. Le signe décisif est la reconnaissance d'objets qui servirent à la précédente incarnation : l'enfant doit les choisir entre d'autres similaires. Le jeune Dalaï-Lama, découvert à l'âge de quatre ans, est alors introduit puis intronisé, mais il n'exerce pas le pouvoir avant sa dix-neuvième année. Ainsi, compte tenu d'un délai de réincarnation, une régence de vingt ans sépare nécessairement deux règnes. Encore est-elle souvent prolongée. Il suffit que le jeune souverain meure assez tôt. En fait, les quatre Dalaï-Lama antérieurs au treizième sont morts avant ou peu après la prise du pouvoir. A quoi les intérêts des ambans chinois passent pour n'avoir pas été étrangers. Un régent est plus docile et d'ailleurs a lui-même quelque intérêt à recourir aux facilités du poison.

4. — L'IMPUISSANCE ET LA RÉVOLTE DU TREIZIÈME DALAI-LAMA.

Par exception, le treizième Dalaï-Lama survécut. Peut-être en raison d'un déclin, sensible par ailleurs, de l'influence chinoise. Déjà l'amban s'était abstenu lors du choix de l'enfant. Ce nouveau dieu était né en 1876, il fut, en 1895, investi de

pleins pouvoirs, à la fois religieux et séculiers. Le Tibet n'était pas alors mieux armé qu'auparavant, mais il est généralement défendu par une extrême difficulté de ses accès. Le pouvoir de fait du Dalai-Lama est toujours possible au premier relâchement de l'attention des Chinois, mais il est alors tout à fait précaire. Le jeune souverain l'apprit vite, malgré l'ignorance où le tint d'abord l'éloignement de tout et une éducation d'idole, de moine perdu dans la méditation. Il commit une première faute : une lettre du vice-roi de l'Inde demandait l'ouverture aux Hindous de marchés tibétains : le Dalai-Lama la renvoya sans l'avoir ouverte. L'affaire en elle-même avait peu d'intérêt, mais les Anglais ne pouvaient souffrir à côté d'eux un pays qui leur soit fermé, qui risquât de s'ouvrir à l'influence russe, et même, on en parlait, d'être cédée à la Russie par les Chinois. Le gouvernement de l'Inde envoya une mission politique, chargée d'établir des relations satisfaisantes avec Lhassa. Les Tibétains s'opposèrent à l'entrée des envoyés dans leur territoire. Ainsi la mission devint-elle militaire : à la tête d'un détachement, le colonel Longhusband brisa la résistance et marcha sur Lhassa. Les Chinois ne bougèrent pas, le Dalai-Lama s'enfuit mais il remit auparavant le sceau gouvernemental à un religieux d'une sainteté et d'une science reconnues. Les Anglais n'imposèrent en quittant Lhassa d'autres conditions que l'ouverture de trois villes tibétaines au commerce, la reconnaissance de leur protectorat sur une province frontière, le Sikkim ; enfin nulle autre puissance étrangère ne devait intervenir au Tibet. Ce traité définissait une zone d'influence anglaise, mais il reconnaissait d'autre part, implicitement, la souveraineté du Tibet : il ignorait la suzeraineté chinoise. Les Chinois proclamèrent par affiches, en quelques villes du Tibet, la déposition du Dalai-Lama, mais la population couvrit ces papiers d'ordures. Le Dalai-Lama séjourna quatre années en Chine, passant de la Mongolie au Chan-si, puis à Pékin : les relations du Bouddha vivant au Fils du Ciel demeuraient tout ce temps indécises (les Chinois parurent oublier la déposition) et tendues. Assez brusquement, le Dalai-Lama reprit le chemin du Tibet. Mais

il avait, le jour où il parvint à Lhassa, une armée chinoise aux talons, chargée de mettre à mort ses ministres et de l'enfermer lui-même dans un temple. Il reprit le chemin de l'exil, cette fois vers le sud. En plein hiver, à travers des tourmentes de neige, à cheval, harassé, il parvint, suivi des siens, à un poste-frontière où il demanda la protection de deux télégraphistes anglais qu'il fit éveiller dans la nuit. Il démontrait ainsi que le pouvoir religieux le mieux établi est à la merci d'un pouvoir réel, fondé sur la force armée. Il ne pouvait, lui, fonder que sur la fatigue, à la rigueur sur la prudence des pays voisins. Les Anglais accueillirent volontiers ce fugitif, qui n'avait pu gouverner lui-même, mais sans lequel l'autorité était vaine. De son côté le Dalaï-Lama, qu'une expérience amère avait instruit, vit le parti qu'il pouvait tirer d'un antagonisme entre l'Inde anglaise et la Chine. Mais il le surestima. L'antagonisme entre eux des voisins et l'autorité souveraine sont utiles à l'autonomie d'un Etat mais ils ne peuvent l'assurer seuls. Les Anglais sollicités répondirent mal à l'attente anxieuse de l'exilé. Ils refusèrent leur appui, se bornant amicalement à former le vœu de voir un jour le Tibet fort, et libéré du joug chinois. Seules les difficultés intérieures de la Chine (la chute de l'Empire en 1911) à la fin renversèrent la situation. Les Tibétains chassèrent de Lhassa une garnison dont les chefs n'avaient plus d'autorité. L'amban et le commandant des forces chinoises se rendirent. Le Dalaï-Lama rentra dans la capitale et revint au pouvoir après un exil de sept ans : il sut très habilement s'y maintenir jusqu'à sa mort (1934).

Ceci distingua ce treizième Dalaï-Lama qu'ayant survécu, il acquit l'expérience du pouvoir. Mais dans les conditions les plus contraires. Aucune tradition n'était là qui le pût guider. Ses maîtres lui avaient donné les connaissances d'un moine, il n'avait guère appris que l'ensorcelante et paisible méditation lamaïque, qu'ordonnent des spéculations minutieuses, une mythologie et une métaphysique profondes. Les études poursuivies dans les lamasseries tibétaines sont des plus savantes et les moines excellent à des controverses difficiles. Mais d'une

telle éducation, on peut attendre qu'elle endorme plutôt qu'elle n'éveille un sentiment des nécessités politiques. Surtout en cette partie du monde inaccessible et volontairement fermée au dehors. Surtout en un temps où les seuls étrangers admis au Tibet étaient des Chinois, n'ayant ni le désir ni la possibilité d'informer.

Le treizième Dalai-Lama fit lentement, mais avec une application et une sagacité soutenues, la découverte du monde. Il mit ses années d'exil à profit, ne négligeant jamais l'occasion d'acquérir des connaissances utiles à la conduite du gouvernement. Il connut, lors d'un passage à Calcutta, où le viceroy le reçut, les ressources des civilisations avancées. Il cessa dès lors d'ignorer le reste d'un monde où il devait jouer sa partie. Le Tibet en sa personne prit conscience de jeux de forces extérieures, qui ne pouvaient être impunément ignorés ou niés. Plus précisément, cette force religieuse et divine qu'il était, reconnut ses limites : et que, sans force militaire, elle ne pouvait rien. Son pouvoir était si clairement limité à la souveraineté intérieure, à l'empire des cérémonies sacrées et des méditations silencieuses, qu'assez naïvement il offrit aux Anglais la charge de la souveraineté extérieure et la décision touchant les relations du Tibet avec le dehors ; ils devaient seulement, à l'intérieur, continuer d'être absents. (Le Bouthan avait alors accepté et reçu ces conditions, mais ce petit pays du nord de l'Inde est un Etat dont les affaires sont peu conséquentes.) Les Anglais n'examinèrent pas la proposition : ils ne voulaient au Tibet d'autre influence que la leur, mais ils voulaient des droits limitant ceux des autres, et non une charge. A peu près sans secours et sans force, le Dalai-Lama devait ainsi faire face au reste du monde et cette tâche lui pesait.

Or « nul ne peut servir deux maîtres ». Le Tibet, en son temps, avait choisi les moines : il avait négligé ses rois. Tout le prestige était allé à des lamas, qu'entouraient des légendes et des rites divins. Ce système avait entraîné l'abandon de la force militaire. Ou plutôt le pouvoir militaire était mort : le fait qu'un lama balançait le prestige d'un roi avait retiré à ce

dernier le pouvoir de résister à la pression du dehors. Il avait cessé d'avoir à cette fin la force d'attraction nécessaire à la réunion d'une armée suffisante. Mais le souverain qui, dans ces conditions, lui avait succédé n'avait pu le faire qu'en apparence : il n'avait pas hérité ce pouvoir militaire qu'il avait détruit. Le monde des prières l'avait emporté sur celui des armes, mais il avait détruit sans acquérir la force. Il avait dû, pour vaincre, recourir à l'étranger. Et il restait à la merci des forces du dehors, puisque au dedans il avait détruit ce qui résistait.

Ces relâchements accidentels, vite suivis de retour, de la pression du dehors, qui avaient permis au treizième Dalaï-Lama de durer, n'avaient pu à la fin lui donner que la preuve de son dénuement. Etant ce qu'il était, il n'avait pas en vérité le pouvoir de l'être. Il était dans son essence en vérité de disparaître le jour où la possibilité du pouvoir lui était donnée. Ce n'était peut-être pas au neuvième, dixième, onzième et douzième Dalaï-Lama, tués à leur majorité, que le destin avait été contraire. Et la chance apparente du treizième en était peut-être le malheur. Le treizième, néanmoins, la reçut scrupuleusement ; il reçut scrupuleusement cette charge d'un *pouvoir qui ne pouvait* être exercé, qui était par essence ouvert au dehors et qui, du dehors, ne pouvait attendre que la mort. Il résolut alors de renoncer à son essence.

5. — LA RÉVOLTE DES MOINES CONTRE UNE TENTATIVE D'ORGANISATION MILITAIRE.

A la faveur d'un répit (fatigue, puis révolution de la Chine) qui lui avait permis de durer puis de surmonter, le Dalaï-Lama en vint à l'idée de rendre au Tibet la puissance dont le lamaïsme le privait. Il fut dans cette tâche assisté des conseils de son biographe anglais. Charles Bell, en effet, comme agent politique du gouvernement de l'Inde, à la fin engagea l'Angleterre dans une politique amicale. L'aide militaire directe demeurerait refusée ; même on n'envisageait pas de livraisons

d'armement, mais, durant une mission officielle d'un an, Charles Bell, « en son nom personnel », soutint le Dalai-Lama dans un effort d'organisation militaire. Il s'agissait, progressivement — en vingt ans — de porter l'armée de six mille à dix-sept mille hommes ! Une taxe sur les propriétés laïques et monastiques assurerait les frais de l'opération. L'autorité du Dalai-Lama obligeait les notables à céder. Mais s'il est facile *personnellement* de renoncer, s'il est possible encore d'entraîner des ministres et des dignitaires, on ne peut, brusquement, priver une société de son essence.

Non seulement la masse des moines, mais le peuple était touché. L'accroissement de l'armée, même léger, diminuait l'importance des moines. Or il n'est dans ce pays de paroles, de rites, de fête, de conscience, en un mot de vie humaine qui ne dépende d'eux. Le reste tourne autour. Quelqu'un, par impossible, se détournerait-il, il tirerait encore des moines son sens et la possibilité d'une expression. Devant le peuple, la venue d'un élément nouveau, qui ne se borne plus à survivre, *qui s'accroisse*, ne pouvait être justifié par d'autre voix que la leur. A ce point le sens d'une action ou d'une possibilité était donné par et pour les moines que les rares tenants de l'armée la représentaient comme l'unique moyen de maintenir la religion. Les Chinois en 1909 avaient brûlé les monastères, tué les religieux, détruit les livres saints. Mais le Tibet, par essence, était la même chose que les monastères. De quoi, répondait-on, servait-il de lutter pour maintenir un principe si lutter relevait d'abord de l'abandon du principe ? Un lama important de Lhassa l'expliquait à Charles Bell : « Il est inutile, disait-il, d'augmenter l'armée du Tibet : en effet, *les livres* le disent, le Tibet sera de temps à autre envahi par les étrangers, mais ils ne resteront jamais longtemps. » Même le souci que les moines avaient de maintenir leur position, qui les opposait à l'entretien d'une armée (qui aurait combattu l'étranger) les porta à lutter sur un autre plan. L'hiver de 1920-1921 fut lourd de menaces d'émeutes et de guerre civile. Une nuit, des placards incitant le peuple à tuer Bell furent placés en divers lieux passants de Lhassa. Le 22 février com-

mençait la fête de la Grande Prière, qui attire à Lhasa un concours de cinquante à soixante mille moines. Une partie de cette foule parcourut la ville en criant : « Venez avec nous et battez-vous. Nous sommes prêts à donner notre vie. » La fête se déroula dans la tension. Les tenants de l'armée et Bell lui-même assistèrent à des cérémonies féeriques, se mêlèrent dans la rue à la populace, faisant bonne figure à l'orage, à la merci d'une excitation qui aurait soudainement pris corps. Une épuration assez légère, exceptionnelle à vrai dire, s'ensuivit et la rébellion fit long feu. La politique militaire du Dalai-Lama était prudente : un bon sens élémentaire la fondait et l'hostilité générale ne pouvait rien lui opposer d'avouable. La cause des moines allait dans le sens de la trahison, non seulement du Tibet, mais du monachisme lui-même. Elle se heurtait à la fermeté d'un gouvernement fort intérieurement, elle était perdue d'avance. Et ce n'est pas son échec qui étonne mais qu'un premier mouvement de foule l'ait maintenu si ardemment. Le paradoxe est tel qu'il en faut chercher de profondes raisons.

6. — LA CONSUMATION PAR LES LAMAS DE LA TOTALITÉ DE L'EXCÉDENT.

J'écarterai d'abord l'explication superficielle. Charles Bell insiste sur le fait que la religion bouddhiste interdit la violence et condamne la guerre. Mais d'autres religions ont ces principes et l'on sait ce que valent, dans l'application, les commandements d'une Eglise. Une conduite sociale ne peut résulter d'une règle morale : elle exprime la structure d'une société, un jeu des forces matérielles qui l'anime. Ce qui d'évidence commanda ce mouvement d'hostilité n'était pas un scrupule moral, mais bien, lourdement, l'intérêt des moines. Cet élément est d'ailleurs loin d'échapper à Charles Bell, qui apporte là-dessus de précieux renseignements. L'on savait avant lui l'importance du lamaïsme : un religieux pour trois adultes mâles, des monastères qui comptent en un même

temps sept à huit mille moines, un total de deux cent cinquante à cinq cent mille religieux sur trois à quatre millions d'habitants. Mais la signification matérielle du monachisme est précisée par Charles Bell en données budgétaires.

Selon lui, le revenu total, en 1917, du gouvernement de Lhassa était approximativement (la valeur des prestations de denrées et de services ajoutée à celle de la monnaie) de 720 000 £ par an. Là-dessus, le budget de l'armée était de 150 000 £. Celui de l'administration de 400 000. Du restant, une partie appréciable était vouée par le Dalai-Lama aux dépenses religieuses du gouvernement. Mais en dehors de ces dépenses gouvernementales, Bell estime que le revenu dépensé annuellement par le clergé (revenu des propriétés des monastères, dons et paiements de service religieux) dépassait largement le million de livres. *Ainsi le budget total de l'Eglise serait-il en principe deux fois plus lourd que celui de l'Etat, huit fois plus que celui de l'armée.*

Ces chiffres fondés sur une évaluation personnelle n'ont pas de caractère officiel. Mais ils n'en éclairent pas moins la raison de l'opposition rencontrée par la politique militaire. Si une nation voue ses forces vives, à peu près sans réserve, à l'organisation monastique, elle ne peut avoir en même temps une armée. Ailleurs sans doute un partage est possible entre la vie religieuse et militaire. Mais ce que des données budgétaires achèvent de montrer est justement la consécration exclusive. La création d'une armée peut rationnellement s'imposer, elle n'en est pas moins contraire au sentiment qui fonde la vie ; elle n'en porte pas moins atteinte à l'essence, elle n'en introduit pas moins le malaise. Revenir sur une décision aussi entière serait renoncer à soi-même et comme se noyer afin d'éviter la pluie. Reste à dire comment s'imposa au début ce sentiment, reste à montrer la raison profonde qui voulut autrefois qu'un pays entier devînt ce monastère, qu'au sein d'un monde réel ce pays, qui s'y intégrait, à la fin s'y rendit absent.

7. — L'EXPLICATION ÉCONOMIQUE DU LAMAISME.

L'on n'atteindrait pas dans ce cas la véritable cause si l'on n'apercevait d'abord la loi générale de l'économie : toujours dans l'ensemble une société produit plus qu'il n'est nécessaire à sa subsistance, elle dispose d'un excédent. C'est précisément l'usage qu'elle en fait qui la détermine : le surplus est la cause de l'agitation, des changements de structure et de toute l'histoire. Mais il a plus d'une issue, dont la plus commune est la croissance. Et la croissance elle-même a plusieurs formes dont chacune, à la longue, se heurte à quelque limite. Contrariée, la croissance démographique se fait militaire, elle est contrainte à la conquête : la limite militaire atteinte, le surplus a les formes somptuaires de la religion pour issue, les jeux et les spectacles qui en dérivent, ou le luxe personnel.

Sans cesse, l'histoire enregistre l'arrêt, puis la reprise de la croissance. Il est des états d'équilibre, où la vie somptuaire accrue et l'activité belliqueuse réduite donnent à l'excédent son issue la plus humaine. Mais cet état lui-même dissout la société peu à peu et la rend au déséquilibre. Quelque nouveau mouvement de croissance apparaît dès lors comme la seule solution tolérable. Dans ces conditions de malaise, une société, dès qu'elle le peut, s'engage dans une entreprise susceptible d'accroître ses forces. Elle est prête alors à refondre ses lois morales ; elle dispose du surplus à de nouvelles fins, qui excluent soudainement les autres issues. L'islam condamna toutes les formes de vie prodigue au profit de l'activité guerrière. En un temps où ses voisins jouissaient d'un état d'équilibre, il disposa d'une forme militaire croissante à laquelle rien ne résista. Une critique renouvelée de toutes les formes de luxe — protestante d'abord, ensuite révolutionnaire — coïncida avec une possibilité de développement industriel, impliquée dans les progrès techniques. La part la plus importante du surplus fut réservée, dans les temps modernes, à l'accumulation capitaliste. L'islam assez vite trouva

LA PART MAUDITE

ses limites ; le développement de l'industrie commence à les pressentir à son tour. L'islam revint sans peine ¹ à la forme d'équilibre du monde qu'il avait conquis ; l'économie industrielle au contraire est engagée dans une excitation désordonnée : elle apparaît condamnée à croître et déjà la possibilité de croître lui manque.

La position, dans ce tableau, du Tibet est, en un sens, inverse de celles de l'islam ou du monde moderne. De temps immémorial, des immenses plateaux d'Asie centrale, les vagues d'invasions successives avaient déferlé vers les régions de vie plus facile, à l'est, à l'ouest et au sud. Mais après le ^{xv}^e siècle ce trop-plein des plateaux barbares se heurta à la résistance efficace des canons ². La civilisation urbaine du Tibet représentait déjà dans l'Asie centrale une ébauche d'issue donnée au surplus dans un autre sens. Sans doute les hordes des conquérants mongols utilisèrent en leur temps toutes les possibilités d'invasion (de croissance dans l'espace) alors disponibles. Le Tibet se donna une autre solution, que les Mongols eux-mêmes devaient au ^{xvi}^e siècle adopter à leur tour. Les populations des plateaux pauvres étaient périodiquement condamnées à tomber sur les régions riches : *sinon elles devaient cesser de croître* ; elles devaient renoncer à l'exutoire qu'est l'activité guerrière du barbare et trouver un nouvel emploi du trop-plein de leur énergie. Le monachisme est un mode de dépense de l'excédent que le Tibet ne dut pas inventer, mais ailleurs il entraînait en ligne à côté d'autres issues. La solution extrême consista, dans l'Asie centrale, à donner au monastère *la totalité* de l'excédent. Il est bon aujourd'hui de saisir clairement ce principe : une population qui ne peut d'aucune façon développer le

¹ Toutefois, pendant longtemps, les pays musulmans qui arrivaient à l'équilibre, et jouissaient d'une civilisation urbaine, furent la proie d'autres musulmans encore nomades. Ceux-ci ne s'urbanisaient qu'après avoir renversé l'empire des premiers conquérants.

² Voir R. GROUSSET, *Bilan de l'Histoire*, Plon, 1946, in-8° : A la source des invasions, p. 273-299.

système d'énergie qu'elle est, qui ne peut en accroître le volume (à l'aide de nouvelles techniques ou de guerres), doit dépenser en pure perte *la totalité* d'un surplus qu'elle ne peut manquer de produire. A cette nécessité répondit le paradoxe du lamaïsme, qui atteignit une forme parfaite après l'invention de l'arme à feu. C'est la solution radicale d'un pays qui n'a plus de diversion et finalement se trouve en vase clos. Pas même l'issue qu'est la nécessité de se défendre, de disposer à cette fin de vies humaines, de richesses : trop pauvre, un pays ne tente pas vraiment. On l'envahit sans l'occuper et *les livres* dont un moine parlait à Bell ne pouvaient mentir, assurant que le Tibet serait de temps à autre envahi, mais que personne n'y resterait. Ainsi, au sein d'un monde plus riche et bien armé, le pays pauvre en son vase clos doit donner au problème de l'excédent une solution qui en étanche *au dedans* sa violence explosive : une construction interne si parfaite, si exempte de contre-coup, si contraire à l'accumulation, que l'on ne puisse envisager le moindre accroissement du système. Le célibat de la masse des moines introduisait même une menace de dépopulation. (C'était le souci que confiait à Bell le commandant en chef de l'armée). Le revenu des monastères assurait la consommation des richesses, maintenant en vie une masse de consommateurs stériles. L'équilibre aussitôt serait compromis si cette masse n'était à l'avance improductive et sans enfants. Le travail des laïcs suffit à les nourrir et les ressources sont telles qu'on ne pourrait guère l'augmenter. La vie de la plupart des moines est dure (il n'irait pas sans inconvénient que l'on ait avantage à ne rien faire). Mais le parasitisme des lamas résout si bien la situation que le niveau de vie du travailleur tibétain, selon Charles Bell, est supérieur à celui de l'hindou ou du chinois. Les auteurs s'accordent d'ailleurs pour noter le caractère gai des Tibétains, qui chantent au travail, sont faciles à vivre, de mœurs légères, riant (pourtant le froid de l'hiver est terrible et les maisons sans vitres sont sans feu). La piété des moines est une autre affaire : elle importe en second lieu, mais le système serait inimaginable

sans elle. Et l'on ne peut douter que l'illumination lamaïque ne réalise moralement l'essence de la consommation, qui est d'ouvrir, de donner, de perdre, et qui écarte les calculs.

Le système tibétain s'étendit à la fin du xvi^e siècle à la Mongolie : cette conversion des Mongols, changement d'économie plus encore que de religion, fut le dénouement singulier de l'histoire de l'Asie centrale. Ce dernier acte du drame, fermée l'issue séculaire des invasions, précise le sens du lamaïsme : ce monachisme totalitaire répond au besoin d'arrêter la croissance d'un système clos. L'Islam réserva l'excédent entier à la guerre, le monde moderne à l'outillage industriel. De même le lamaïsme à la vie contemplative, au libre jeu de l'homme sensible dans le monde. Si des différents côtés la mise est faite en entier sur un seul tableau, le lamaïsme est l'opposé des autres systèmes : il se dérobe seul à l'activité, qui toujours a pour fin d'acquérir et d'accroître. Il cesse, il est vrai forcé, d'assujettir la vie à d'autres fins que cette vie même : directement et sans attendre, la vie est pour elle-même la fin. Dans les rites du Tibet, les formes militaires, évocation du temps des rois, sont encore incarnées en de brillantes figures de danses, mais comme des formes dépassées, dont la déchéance est l'objet d'une représentation rituelle. Les lamas célèbrent ainsi la victoire remportée sur un monde dont la violence est grossièrement déchaînée vers le dehors. Leur triomphe en est le déchaînement au-dedans. Mais elle n'est pas pour autant moins violente. Au Tibet, plus nettement encore qu'en Chine, la profession militaire est méprisée. Même après les réformes du treizième Dalaï-Lama, une famille de nobles se plaignait d'avoir eu un fils nommé d'autorité officier. Bell eut beau représenter qu'il n'était pas en Angleterre de carrière plus honorée, les parents le prièrent d'user de son influence auprès du Dalaï-Lama, et d'appuyer une demande de radiation. Certes le monachisme est en même temps que dépense pure une renonciation à la dépense, en un sens c'est la solution parfaite obtenue à la condition de tourner le dos parfaitement à la solution. Mais l'on ne saurait prêter trop d'intérêts à cette

issue hardie, dont l'histoire récente accentue la valeur paradoxale. Elle donne une indication claire sur les conditions générales de l'équilibre économique : elle place l'activité humaine devant ses limites, elle décrit au-delà de l'activité militaire ou productive un monde qu'aucune nécessité ne subordonne.

QUATRIÈME PARTIE
LES DONNÉES HISTORIQUES III
LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE

I. LES ORIGINES DU CAPITALISME ET LA REFORME

1. — LA MORALE PROTESTANTE ET L'ESPRIT DU CAPITALISME.

Max Weber a montré, non seulement par l'analyse mais au moyen de statistiques, le rôle privilégié des protestants dans l'organisation capitaliste¹. On voit même aujourd'hui, dans une région donnée, les protestants se diriger vers les affaires, les catholiques plus volontiers vers les professions libérales. Il existe une affinité, semble-t-il, de l'état d'esprit d'un industriel, acharné au travail et rigoureux calculateur du profit, avec la sévérité prosaïque de la religion réformée. Dans cette orientation, le plus grand rôle n'a pas été joué par les doctrines de Luther. Mais la zone d'influence du calvinisme (Hollande, Grande-Bretagne, Etats-Unis) répond dans l'ensemble aux régions de développement industriel précoce. Luther formula une révolte naïve, à demi paysanne. Calvin exprima les aspirations de la classe moyenne des villes commerçantes : il eut les réactions d'un juriste, auquel les affaires étaient familières.

Les thèses de Weber, vite célèbres, ont été l'objet de critiques nombreuses. R. H. Tawney² admet qu'elles exagéraient l'opposition du calvinisme aux diverses doctrines éco-

¹ Ses célèbres études sur « la morale protestante et l'esprit du capitalisme », *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, publiées tout d'abord dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XX et XXI, 1904 et 1905, forment le tome I de la *Religionssoziologie* (Tübingue, 1921, 3 vol. in-8°).

² *Religion and the Rise of Capitalism*, 2^e éd., New York, 1947, in-8°.

nomiques de son temps : elles auraient négligé les changements de l'enseignement initial à la théorie tardive. Selon Tawney, jusqu'à la seconde moitié du xvii^e siècle, l'accord des puritains et du capitalisme n'était pas chose accomplie : ç'aurait d'ailleurs été moins la cause que l'effet des données économiques. Mais, comme il le reconnaît volontiers, ces réserves ne vont pas forcément contre la pensée de Weber. Et Tawney sur ce point s'attache davantage, non sans quelque étroitesse, aux doctrines formulées en matière d'économie qu'au fait des réactions fondamentales.

C'est de toutes façons le mérite de Weber d'avoir analysé rigoureusement la connexion d'une crise religieuse et du renversement économique dont le monde moderne est né. D'autres, dont Engels¹, pressentirent ces liens avant lui, mais ils n'en précisèrent pas la nature. Et si plus tard il y eut mise au point — ainsi dans l'ouvrage de Tawney — Weber avait mis l'accent sur l'essentiel : les résultats mieux articulés que l'on atteignit, depuis lors, à sa suite, ont peut-être une importance de second plan.

2. — L'ÉCONOMIE DANS LA DOCTRINE ET DANS LA PRATIQUE DU MOYEN AGE.

A deux mondes religieux différents ont répondu des types d'économie opposés : les liens de l'économie précapitaliste au catholicisme romain ne sont pas moins forts que ceux de l'économie moderne au protestantisme. Mais Weber insistait sur le fait : l'économie moderne est essentiellement l'industrie capitaliste, au développement de laquelle l'Eglise catholique et l'état d'esprit qu'elle maintint offraient peu de facilité ; tandis que, dans le monde protestant, le calvinisme donnait au contraire un point de départ favorable. Il est d'ailleurs plus facile de marquer l'opposition des deux sphères économiques si, tout d'abord, suivant une voie qui s'éloigne

¹ Voir *op. cit.*, p. xxvii, n° 11.

moins de celle de Weber que de celle de Tawney, nous insistons sur le problème du mode d'emploi des ressources disponibles. Ce qui distingue l'économie médiévale de l'économie capitaliste, c'est que, pour une part très importante, la première, statique, faisait des richesses excédantes une consommation improductive, alors que la seconde accumule et détermine une croissance dynamique de l'appareil de production.

Tawney fait une analyse approfondie de la pensée chrétienne du Moyen Age en matière d'économie. L'essentiel en était donné dans un principe de subordination de l'activité productive aux lois de la morale chrétienne. La société, dans la pensée du Moyen Age, était un corps composé comme tout organisme vivant de parties non homogènes, c'est-à-dire d'une hiérarchie de fonctions : clergé, aristocratie militaire et travail formaient un corps uni, où les parties constituantes du dernier terme étaient assujetties aux deux autres (comme le sont à la tête le tronc et les membres). Les producteurs devaient subvenir aux besoins des nobles et des prêtres ; en échange, ils recevaient des premiers la protection, des seconds, une participation à la vie divine, et la règle morale à laquelle leur activité devait être rigoureusement subordonnée. L'idée d'un monde économique dégagé du service des clercs et des nobles, ayant, comme une partie de la nature, l'autonomie et des lois propres, est étrangère à la pensée du Moyen Age. Le vendeur doit céder la marchandise au *juste prix*. Le juste prix se définit par la possibilité d'assurer la subsistance des fournisseurs. (C'est en un sens la valeur-travail du marxisme et Tawney voit en Marx « le dernier des scholastiques ».) L'argent prêté ne peut être l'objet d'un loyer et l'interdiction de l'usure est formelle en droit canon. Les docteurs n'ont réservé qu'avec prudence et tardivement la différence entre les prêts dont une entreprise est la fin, qui donnent au créancier un droit moral au bénéfice, et ceux qui servent à la consommation de l'emprunteur, pour lesquels il n'est pas d'intérêt justifiable. Le riche a des réserves : que le pauvre vienne à manquer, le riche qui

l'empêche de mourir de faim, sans être lui-même gêné, pourrait-il au remboursement exiger davantage qu'il n'avance ? Ce serait faire payer le temps, qu'au contraire de l'espace on disait être la chose de Dieu et non des hommes. Mais le temps est donné dans la nature : si toujours en quelque lieu, l'argent permet de financer des entreprises profitables, une loi naturelle accorde aux facteurs « argent + temps » la valeur additionnelle de l'intérêt (d'une part de profit possible). Ainsi la pensée morale est-elle la négation des lois naturelles : l'intervention de l'Eglise s'opposait à un libre développement des forces productives. La production, selon la morale chrétienne, est un service dont les modalités (les obligations, les charges et les prérogatives) sont déterminées par les fins (par les clercs, en somme, qui en sont les juges), non par un mouvement naturel. C'est une conception rationnelle et morale — mais statique — de l'ordre économique : elle est ce qu'une cosmogonie divine, téléologique, est à l'idée d'évolution déterminée par un jeu de forces. Le monde au Moyen Age parut bien, en effet, donné une fois pour toutes.

Mais les jugements formels ne sont pas seuls. Et la nature de l'économie médiévale pourrait n'être pas donnée pleinement dans les écrits des théologiens et des juristes. Elle pourrait n'être pas définie non plus dans la pratique réelle, si éloignée que celle-ci fût de la rigueur de la théorie. Un élément discriminant tient peut-être au sens qu'une société donne à la richesse. Ce sens est différent des vues de l'esprit communément exprimées par ceux qui l'ont eu et sans doute serait-il également vain de le chercher dans l'opposition des faits aux règles théoriques. Il tient de mouvements forts et clairement apparents qui, même informulés, peuvent déterminer la nature d'un système économique.

Les richesses changent de sens suivant l'avantage que nous attendons de leur possession. C'est pour Jean la possibilité du mariage, pour Robert l'oisiveté, pour Edmond un changement de rang social. Mais il est, dans un temps donné, des constantes. L'avantage qui l'emporte, à l'époque capitaliste, est la possibilité d'investir. Ce n'est pas un point de vue par-

ticulier : Jean, Robert, Edmond placent leur épargne avec des intentions différentes et l'intention de Jean est la même que celle de Jacques, qui achète une terre. Mais une part essentielle des ressources disponibles est réservée à l'accroissement des forces productives. Ce n'est en particulier la fin dernière d'aucun individu, mais collectivement la société d'une époque déterminée a choisi : elle donne le pas dans l'usage des ressources disponibles à l'extension des entreprises et de l'outillage : si l'on veut, elle préfère à leur usage immédiat *l'accroissement des richesses*.

Mais avant la Réforme, il n'en allait pas encore ainsi. La possibilité d'une croissance n'était pas donnée. Un développement est appelé par une ouverture de territoires inexploités, par des changements techniques, par l'apparition de produits nouveaux, d'où procèdent de nouveaux besoins. Mais une société peut aussi bien être amenée à la consommation de tous ses produits. Dès lors il lui faut, de quelque façon, détruire l'excédent des ressources dont elle dispose. L'oisiveté en est le plus simple moyen. L'oisif ne détruit pas moins pleinement que le feu les produits nécessaires à sa subsistance. Mais l'ouvrier qui travaille à la construction d'une pyramide détruit aussi vainement ces produits : de l'angle de vue du profit la pyramide est un monument d'erreur ; autant creuser un trou immense, puis le remplir et tasser la terre. Nous obtenons le même effet si nous absorbons des aliments, tel l'alcool, dont la consommation ne nous permet pas de travailler davantage — ou même nous enlève, pour un temps, la force de produire. L'oisiveté, la pyramide ou l'alcool ont sur l'activité productive, l'atelier, ou le pain l'avantage de consommer sans contrepartie — sans profit — les ressources qu'ils utilisent : simplement ils nous *agrément*, ils répondent au *choix* sans *nécessité* que nous en faisons. Dans une société dont les forces productives ne s'accroissent pas — ou s'accroissent peu — cet agrément, sous sa forme collective, détermine la valeur de la richesse et de cette façon la nature de l'économie. Les principes et les règles morales auxquelles la production est soumise étroitement

(mais parfois de façon tout extérieure) ont moins de sens que cet agrément qui décide de l'usage des produits (de ce qui du moins reste disponible au-delà des subsistances). Ce ne sont pas les théories des docteurs qui définissaient la société économique mais le besoin qu'elle eut, par agrément, de cathédrales et d'abbayes, de prêtres et de religieux oisifs. En d'autres termes, la possibilité d'*œuvres* pies, *agréables à Dieu* (l'agrément dans la société médiévale ne peut être nominale-ment celui de l'homme) déterminait généralement le mode de consommation des ressources disponibles.

Cette détermination religieuse de l'économie n'est pas surprenante : et même elle définit la religion. La religion est l'agrément qu'une société donne à l'usage des richesses excédantes : à l'usage ou mieux à la destruction, du moins de sa valeur utile. C'est ce qui donne aux religions leur riche aspect matériel, qui cesse seulement d'être *voyant* lorsqu'une vie spirituelle émaciée retire au travail un temps qui aurait pu être employé à produire. Le seul point est l'absence d'utilité, la *gratuité* de ces déterminations collectives. Elles *servent* en un sens, il est vrai, dans la mesure où des hommes prêtent à ces activités gratuites des conséquences dans l'ordre d'une efficacité surnaturelle. Mais justement elles ne servent sur ce plan qu'à la condition d'être gratuites, d'être d'abord des consommations inutiles de richesses.

Les activités religieuses — les sacrifices, les fêtes, les aménagements luxueux — résorbent l'énergie excédante d'une société, mais l'on attribue d'habitude une efficacité seconde à ce dont le sens premier fut de rompre l'enchaînement des actions efficaces. Il en résulte un grand malaise — un sentiment d'erreur, de duperie — qui emplit la sphère religieuse. Un sacrifice en vue d'un résultat grossier, comme la fécondité des champs, est éprouvé comme une platitude à la mesure du *divin*, du *sacré*, que la religion met en jeu. Le *salut* dans le christianisme libère en principe la fin de la vie religieuse du domaine de l'activité productive. Mais si le salut du fidèle est la récompense de ses mérites, s'il peut l'atteindre par ses œuvres, il n'a fait qu'introduire plus intimement dans

le domaine de la religion l'enchaînement qui rend misérable à ses yeux le travail utile. Ainsi, ces *œuvres* par lesquelles un chrétien tente de faire son salut peuvent à leur tour être tenues pour des profanations. Même le simple fait de choisir le salut comme fin semble contraire à la vérité de la grâce. La grâce seule effectue un accord avec la divinité, qui ne peut, comme les *choses*, être assujettie à l'enchaînement causal. Le don que la divinité fait d'elle-même à l'âme fidèle ne peut être payé par rien.

3. — LA POSITION MORALE DE LUTHER.

La pratique médiévale de la charité, les communautés religieuses et les moines mendiants, les festivités et les pèlerinages n'indignaient peut-être pas tant Luther en raison des abus : ce que Luther rejetait d'abord était l'idée de mérites acquis par ces moyens ¹. Il condamnait un régime économique dispendieux du fait d'une contradiction entre un principe d'hostilité de l'Évangile à la richesse et au luxe : mais il contestait moins le luxe en lui-même que la possibilité de gagner le ciel en faisant de la richesse individuelle un usage dispendieux. Il concentra apparemment sa pensée sur un point, où un monde divin apparaissait pur de compromis, rigoureusement étranger aux enchaînements de ce monde-ci. Par l'achat d'indulgences, à l'extrême, le fidèle romain avait le pouvoir d'employer ses ressources à l'achat d'un temps de paradis (en fait ces ressources concouraient à l'opulence et à l'oisiveté cléricales). A quoi s'opposait radicalement la conception luthérienne, où il n'était plus de moyen pour enlever la richesse à l'utilité et la rendre au monde glorieux (sinon le péché). Le disciple de Luther ne pouvait rien *opérer* ici-bas qui ne soit vain — ou coupable — tandis que l'adepte de Rome était convié à faire de l'Eglise le rayonnement terrestre de Dieu. Mais faisant rayonner la divinité dans les œuvres

¹ Voir *op. cit.*, p. 99.

de ce monde, Rome la réduisait à de misérables mesures. Le seul recours, aux yeux d'un Luther, apparut dans une séparation décisive de Dieu et de tout ce qui n'était pas la profonde vie intérieure de la foi, de tout ce que nous pouvons *faire et réellement effectuer*.

La richesse en conséquence fut privée de sens, en dehors de la valeur productive. L'oisiveté contemplative, le don aux pauvres, l'éclat des cérémonies et des églises cessèrent d'avoir le moindre prix ou passèrent pour un signe du démon. La doctrine de Luther est la négation achevée d'un système de consommation intense des ressources. Une immense armée de clercs séculiers et réguliers dilapidait les richesses excédantes de l'Europe, provoquant les nobles et les marchands à des dilapidations rivales : c'est le scandale qui dressa Luther, mais il n'y sut opposer qu'une négation plus entière du monde. L'Eglise faisant d'un gaspillage géant le moyen d'ouvrir aux hommes les portes du ciel donnait un pénible sentiment : elle avait moins réussi à rendre céleste la terre que le ciel terre à terre. Elle avait tourné le dos en même temps à chacune de ses possibilités. Mais elle avait maintenu l'économie dans une stabilité relative. Il est singulier que l'Eglise romaine, dans l'image qu'une ville médiévale a laissé du monde qu'elle créa, ait figuré d'une façon heureuse l'effet d'un usage immédiat des richesses. Cela s'est joué dans un écheveau de contradictions, mais la lumière en est parvenue jusqu'à nous : à travers le monde de la pure utilité qui lui succéda, où la richesse perdit sa valeur immédiate, et signifia principalement la possibilité d'accroître les forces productives, elle rayonne encore à nos yeux.

4. — LE CALVINISME.

La réaction de Luther demeura strictement négative. Quelle que fût pour lui l'impuissance de l'homme à répondre à Dieu dans son activité terrestre, celle-ci n'en devait pas moins être assujettie à la loi morale. Luther maintenait contre l'usure la malédiction traditionnelle de l'Eglise et n'avait

généralement pour le négoce que l'aversion inhérente à la conception archaïque de l'économie. Mais Calvin abandonna la condamnation de principe du prêt à intérêt et reconnut généralement la moralité du commerce. « Pourquoi, disait-il, les affaires ne rapporteraient-elles pas davantage que la propriété d'un domaine ? D'où vient le profit du marchand, sinon de sa propre diligence et de son industrie ? »¹. Pour cette raison, Weber donne au calvinisme une valeur décisive dans la formation de l'esprit capitaliste. Ce fut dès l'abord la religion de la bourgeoisie d'affaires de Genève ou des Pays-Bas. Calvin eut le sens des conditions et de l'importance du développement économique, il parlait en juriste et en homme pratique. Tawney, à la suite de Weber, met en relief ce que signifia pour le monde bourgeois, dont elle fut l'expression, la diffusion de sa pensée : selon Tawney², il fut à la bourgeoisie de son temps ce que Marx fut de nos jours au prolétariat : il apportait l'organisation et la doctrine.

Sur un plan fondamental, la doctrine a le même sens que celle de Luther. Calvin ne rejette pas moins que Luther le mérite et les œuvres, mais ses principes, un peu différemment articulés, ont aussi plus de conséquences. A ses yeux, la fin n'est pas « le salut personnel, mais la glorification de Dieu, qui ne doit pas seulement être cherchée par la prière, mais par l'action — la sanctification du monde par la lutte et par le travail. Car avec toute sa condamnation du mérite personnel, Calvin est expressément pratique. Les bonnes œuvres ne sont pas un moyen d'atteindre le salut, mais elles sont indispensables, étant la preuve du salut réellement atteint³. Privées de la valeur que l'Eglise leur avait donnée, les œuvres, en un sens, sont réintroduites, mais ce sont des œuvres différentes. La négation des pratiques de vaine dépense de la richesse n'est pas moins achevée que dans la doctrine de Luther, en ce que la valeur, retirée à l'oisiveté contemplative,

¹ Cité par TAWNEY, *op. cit.*, p. 105.

² *Ibid.*, p. 112.

³ *Ibid.*, p. 109.

LA PART MAUDITE

au luxe ostentatoire et à des formes de charité qui entretenaient la misère improductive, était donnée aux vertus que l'utilité fonde : le chrétien réformé devait être modeste, épargnant, travailleur (il devait apporter le plus grand zèle à sa profession commerciale, industrielle...) ; il devait même réprimer la mendicité, contraire à des principes dont l'activité productive est la norme ¹.

Le calvinisme, en un sens, portait à sa conséquence extrême le renversement des valeurs opéré par Luther. Calvin ne se bornait pas à nier ces formes humaines de beauté divine auxquelles l'Eglise avait prétendu. Limitant la possibilité de l'homme aux œuvres utiles, ce qu'il lui donnait comme moyen de glorifier Dieu était la négation de sa propre gloire. La véritable sainteté des œuvres calvinistes résidait dans l'abandon de la sainteté — dans la renonciation à toute vie qui aurait en ce monde un halo de splendeur. La sanctification de Dieu se liait ainsi à la désacralisation de la vie humaine. C'était une solution sage, car, la vanité des œuvres une fois définie, subsiste un homme avec le pouvoir, ou plutôt la nécessité d'agir, auquel il ne suffit pas de dire que les œuvres sont vaines. L'attachement à la profession, à la tâche qu'assigne à l'individu la complexité sociale, n'était rien de très nouveau, mais n'avait pas pris jusque-là le sens profond et la valeur achevée que le calvinisme lui donna. La décision de dégager la gloire divine des compromis où l'Eglise l'avait placée ne pouvait avoir de conséquence plus entière que la consécration de l'homme à des activités sans gloire.

¹ Tout ce que Tawney dit de la répression de la mendicité et du vagabondage (voir p. 265) est très frappant. Il est rare d'apercevoir mieux l'action de l'intérêt économique sur l'idéologie. La brutalité de la société, décidée à supprimer la misère *improductive*, aboutit aux formes les plus dures de la morale autoritaire. Il n'est pas jusqu'à l'évêque Berkeley qui n'ait suggéré l'idée d'« arrêter les mendiants endurcis et d'en faire des esclaves, propriété du public, pendant un certain nombre d'années » (*op. cit.*, p. 270).

5. — L'EFFET LOINTAIN DE LA RÉFORME : L'AUTONOMIE DU MONDE DE LA PRODUCTION.

Si l'on envisage à la suite de Weber cette position par rapport à l'esprit du capitalisme, on n'imagine rien de plus propice à l'essor industriel. Condamnation d'un côté de l'oisiveté et du luxe, de l'autre affirmation de la valeur des entreprises. L'usage immédiat d'une richesse infinie qu'est l'univers étant strictement réservé à Dieu, l'homme était, lui, voué sans réserve au travail, à la consécration des richesses — du temps, des subsistances et des ressources de toute nature — au développement de l'appareil de production.

Tawney insiste néanmoins sur le fait que le capitalisme exige un élément de plus : c'est une libre croissance des forces économiques impersonnelles, c'est la libération du mouvement naturel de l'économie, dont l'élan général dépend de la recherche individuelle du profit. Le capitalisme n'est pas seulement une accumulation des richesses en vue d'entreprises commerciales, financières ou industrielles, mais l'individualisme général, la liberté des entreprises. Le capitalisme n'aurait pu coexister avec les vieilles législations économiques, dont le principe moral était la subordination de l'entreprise à la société, qui imposait le contrôle des prix, luttait contre les manœuvres et soumettait à de graves restrictions la pratique du prêt à intérêt. Tawney¹ observe que, dans les pays où le calvinisme domina (ce fut le cas à Genève, avec Calvin et Théodore de Bèze ou, en Ecosse, avec John Knox), il tendit à une dictature collectiviste. Mais s'il n'était qu'« une minorité vivant sur la défensive, sous les yeux soupçonneux d'un gouvernement hostile », il glissait à l'extrême individualisme. En fait, c'est seulement en Angleterre, dans la seconde moitié du XVII^e siècle, que des puritains lièrent à la tradition calviniste le principe de la libre poursuite du profit. C'est seule-

¹ *Op. cit.*, p. 113.

ment à cette date tardive que l'on posa l'indépendance des lois économiques, et que l'on en vint à l'abdication de la souveraineté morale du monde religieux dans le domaine de la production. Mais on risque d'exagérer l'importance de cette évolution tardive. Donnée dans la position première, elle devait résoudre une difficulté fondamentale. Ce qui, du point de vue de l'économie, se jouait de décisif dans la Réforme touchait moins l'énoncé des principes que l'inclination des esprits : celle-ci ne pouvait se produire efficacement qu'à une condition, d'être d'abord dissimulée. Le changement n'a de sens que s'il est le fait d'hommes d'autorité morale inattaquable, parlant au nom d'instances supérieures à l'intérêt terre à terre. Ce qu'il fallait, c'était moins donner la pleine liberté aux impulsions naturelles des marchands que les lier à quelque position morale dominante. Il s'agissait d'abord de détruire l'autorité qui fondait l'économie médiévale. Cela n'aurait pu se faire en énonçant directement le principe de l'intérêt capitaliste. Ce qui rend compte du moment tardif où se dégagèrent les conséquences des doctrines de la Réforme est le caractère *a priori* peu défendable du capitalisme. Il est remarquable que l'esprit et la morale du capitalisme n'aient presque jamais été exprimés à l'état pur. C'est exceptionnellement qu'on peut dire comme le fit Weber à propos de ces principes, énoncés au milieu du XVIII^e siècle par l'Américain Benjamin Franklin, qu'ils expriment l'esprit du capitalisme avec une pureté presque classique. Mais les citant, je montrerai justement qu'il eut été impossible de leur donner cours sans préambule — sans leur donner d'abord le masque d'une divinité inaccessible.

« Rappelle-toi, écrit Franklin, que le temps est de l'argent ; celui qui pourrait en un jour gagner dix shillings et qui, pendant la moitié du jour, se promène ou paresse dans sa chambre, quand il n'aurait dépensé que six pence pour son plaisir, doit compter qu'en outre il a dépensé ou plutôt jeté cinq shillings à l'eau. Rappelle-toi que la puissance génitale et la fécondité appartiennent à l'argent. L'argent engendre l'argent et les rejetons peuvent engendrer à leur tour et ainsi de suite. Cinq shillings se

changent en six puis en sept shillings trois pence et ainsi de suite jusqu'à devenir une livre sterling. L'argent produit d'autant plus qu'il y en a davantage, de telle sorte que le profit croît de plus en plus vite. Celui qui tue une truie anéantit sa descendance jusqu'au millier. Celui qui tue une pièce de cinq shillings assassine tout ce qu'elle aurait pu produire : des colonnes entières de livres sterlings. »

Rien n'est plus cyniquement contraire à l'esprit du sacrifice religieux, qui continuait, avant la Réforme, à justifier une immense consommation improductive et l'oisiveté de tous ceux qui avaient le libre choix de leur vie. Bien entendu, le principe de Franklin continue — mais rarement formulé — à conduire l'économie (il la conduit sans doute à l'impasse). Mais à l'époque de Luther, on n'aurait pu l'énoncer pour l'opposer ouvertement à celui de l'Eglise.

Si l'on envisage maintenant le mouvement d'esprit dont la lente avancée, à travers les méandres des doctrines va du voyage scandalisé de Luther à Rome à la pénible nudité de Franklin, il en faut retenir une direction privilégiée. L'impression n'en ressort pas d'un mouvement décidé qui détermine, et s'il est une constance dans la direction, elle apparaît donnée du dehors, dans l'exigence des forces productives. L'esprit, dans ses tâtonnements, tâche à répondre à cette exigence, même son hésitation l'y aide, mais l'exigence objective seule mène une démarche hésitante au but. Ceci va un peu contre l'esprit de Max Weber, qui, peut-être à tort, passe pour avoir ramené à la religion le pouvoir de déterminer. Mais la révolution de la Réforme eut certainement, comme le vit Weber, un sens profond : celui du passage à une nouvelle forme d'économie. Si l'on revient sur le sentiment des grands réformateurs, on peut même dire qu'en donnant ses conséquences extrêmes à une exigence de pureté religieuse, il détruisit le monde sacré, le monde de la consommation improductive, et livra la terre aux hommes de la production, aux bourgeois. Cela ne supprime rien de leur sens premier : elles ont dans la sphère de la religion la valeur

LA PART MAUDITE

d'une extrémité (déjà d'une extrémité impossible). Dans l'ordre économique elles n'ont représenté qu'une amorce ; on ne saurait nier néanmoins qu'elles amorçaient la venue au monde de la bourgeoisie, dont l'accomplissement est l'humanité économique.

II. LE MONDE BOURGEOIS

1. — LA CONTRADICTION FONDAMENTALE DE LA RECHERCHE DE L'INTIMITÉ DANS LES ŒUVRES.

A l'origine de la société industrielle, fondée sur le primat et l'autonomie de la marchandise — de la *chose* — nous trouvons une volonté contraire de placer l'essentiel — *ce qui effraie et ravit dans le tremblement* — en dehors du monde de l'activité, du monde des *choses*. De quelque façon qu'on l'enseigne, ceci ne va pas à l'encontre du fait qu'une société capitaliste en général réduit l'humain à la *chose* (à la marchandise). La religion et l'économie sont en un même mouvement délivrés de ce qui les obérait l'une et l'autre, la première du calcul profane, la seconde de limites données du dehors. Mais cette opposition fondamentale (cette contradiction imprévue) n'a pas seulement l'intérêt superficiel qu'on pourrait lui prêter d'abord. Le problème que le calvinisme a résolu le plus hardiment n'est pas limité à l'intérêt que présente toujours l'étude historique du fait religieux. C'est encore en effet le problème qui nous domine. La religion en général répondit au désir que l'homme eut toujours de se trouver lui-même, de recouvrer une intimité toujours étrangement égarée. Mais le quiproquo de toute religion est de ne rendre à l'homme qu'une réponse contradictoire : une forme *extérieure d'intimité*. Ainsi les solutions successives ne font-elles qu'approfondir le problème : jamais l'intimité n'est vraiment dégagée d'éléments extérieurs, sans lesquels elle ne pourrait être *signifiée*. Où nous croyons saisir le graal,

LA PART MAUDITE

nous n'avons saisi que la *chose*, ce qui nous reste dans les mains n'est qu'un chaudron...

La recherche actuelle des hommes ne s'éloigne de celles de Galaad ou de Calvin ni par son objet ni par la déception qui suit la trouvaille. Mais le monde moderne s'y prend d'une autre façon : il ne cherche rien d'illusoire et prétend assurer une conquête essentielle en résolvant directement les problèmes posés par les *choses*. Peut-être a-t-il absolument raison souvent, la parfaite séparation semble nécessaire. Si nous sommes en quête d'un bien, les *choses* seules étant du ressort de l'activité, et la recherche nous engageant toujours à l'activité, nous ne pouvons nous proposer de rechercher que des *choses*. La critique protestante de l'Eglise romaine (en fait de la recherche de l'activité par les œuvres) n'est pas le fait d'un scrupule étrange ; et sa conséquence dernière (indirecte) qui engage l'humanité à *faire* exclusivement, sans viser plus loin, ce qui peut être fait dans l'ordre des *choses*, est bien la seule résolution correcte. Si l'homme doit à la fin se retrouver, il se cherche vainement en suivant les voies qui l'ont fait s'éloigner de lui-même. Tout ce qu'il pouvait attendre en les suivant était d'aménager, en conséquence de servir, ces *choses* qui pourtant ne sont telles que pour le servir.

Il est donc raisonnable de penser que l'homme ne pourrait retrouver sa vérité sans avoir résolu le problème de l'économie ; mais il peut, de cette condition *nécessaire*, dire et croire qu'elle est *suffisante*, affirmer qu'il sera libre aussitôt qu'il aura répondu aux exigences données dans les *choses*, qui sont nécessaires, dans les aménagements physiques sans lesquels ses besoins ne pourraient être satisfaits.

Une difficulté, néanmoins, l'arrêtera : il ne pourra pas mieux que dans des voies plus critiquables saisir ce dont il est dessaisi, en rien ce qu'il saisira ne différera de ce que saisirent ceux qui l'ont précédé dans sa quête : comme toujours il ne saisira que des *choses* et prendra l'ombre qu'elles sont pour la proie qu'il chassait.

Je maintiens que la thèse selon laquelle la résolution du problème matériel est *suffisante* est d'abord la plus recevable

ble¹. Mais la résolution des problèmes de la vie, dont la clé est donnée en ce point : — qu'il s'agit pour un homme de ne pas être seulement *une chose*, mais *d'être souverainement* —, fût-elle la conséquence immanquable d'une réponse satisfaisante aux exigences matérielles, demeure radicalement distincte de cette réponse, avec laquelle elle est quelquefois confondue.

Pour cette raison je puis dire du calvinisme ayant le capitalisme pour conséquence qu'il annonce un problème fondamental : *comment l'homme pourrait-il se trouver — ou se retrouver — puisque l'action, à laquelle l'engage de quelque façon la recherche est justement ce qui l'éloigne de lui-même ?*

Les différentes positions, dans les temps modernes, d'un problème déconcertant aident à prendre conscience, en même temps de ce qui est en jeu, à présent, dans l'histoire, et de l'accomplissement qui nous est proposé.

2. — LA SIMILITUDE DE LA RÉFORME ET DU MARXISME.

Envisageant la démarche des réformateurs et ses conséquences, serait-il paradoxal de conclure : « elle mit fin à la stabilité relative et à l'équilibre d'un monde où l'homme était moins éloigné de lui-même que nous ne le sommes à présent » ? Il serait facile en effet de nous surprendre personnellement, cherchant une figure de l'humanité qui ne la trahisse pas, fuyant ces terrains vagues, ces faubourgs, ces usines, dont l'aspect exprime la nature des sociétés industrielles, et nous dirigeant vers quelque ville morte, hérissée de clochers gothiques. Nous ne pouvons nier que l'humanité présente a égaré le secret, gardé jusqu'à l'âge actuel, de se donner à soi-même un visage où elle pût reconnaître la splendeur qui lui appartient. Sans doute les « œuvres » du Moyen Age ne furent en un sens que des *choses* : elles pouvaient à bon droit paraître misérables à qui se représentait, plus loin, dans sa pureté inaccessible, la richesse qu'il prêtait à

¹ Du moins la seule qui permette d'aller au bout du possible.

Dieu. Néanmoins la figure médiévale de la société¹ possède aujourd'hui le pouvoir d'évoquer l'« intimité perdue ».

Une église est peut-être une *chose* : elle diffère peu d'une grange, qui en est une assurément. La *chose* est ce que nous connaissons du dehors, qui nous est donné comme réalité physique (à la limite de la commodité, disponible sans réserve). Nous ne pouvons pénétrer la *chose* et elle n'a d'autre sens que ses qualités matérielles, appropriées ou non à quelque utilité, entendue au sens productif du mot. Mais l'église exprime un sentiment intime et s'adresse au sentiment intime. Elle est peut-être la *chose* qu'est le bâtiment, mais la *chose* qu'est vraiment la grange est appropriée à la rentrée des récoltes : elle se réduit aux qualités physiques qu'on lui donne, mesurant les frais aux avantages escomptés, pour se subordonner à cet usage. L'expression de l'intimité dans l'église répond au contraire à la vaine consommation du travail : dès l'abord, la destination de l'édifice le retire à l'utilité physique et ce premier mouvement s'accuse dans une profusion de vains ornements. C'est que la construction d'une église n'est pas l'emploi profitable du travail disponible, mais sa consommation, la destruction de son utilité. L'intimité n'est exprimée qu'à une condition par une *chose* : que cette *chose* soit au fond le contraire d'une *chose*, le contraire d'un produit, d'une marchandise² : une consommation et un sacrifice. Puisque le sentiment intime est une consommation, c'est la consommation qui l'exprime, non la *chose*, qui en est la négation. La bourgeoisie capitaliste relégua au second plan la construction des églises et lui préféra celle des usines. Mais l'église dominait tout le système du Moyen Âge. Elle éleva ses clochers partout où les hommes étaient groupés pour le

¹ La figure médiévale ici n'est que la forme la plus proche dont présentement nous séparant la Réforme et ses conséquences économiques. Mais la figure antique, les figures orientales ou les figures sauvages ont à peu près le même sens, ou plus pur, à nos yeux.

² Il faut ajouter : ou de la matière indéfiniment disponible à l'usage du producteur ou du marchand.

œuvres communes : ainsi était-il clair et visible de loin que les œuvres les plus viles avaient une fin plus élevée, dégagée de leur intérêt tangible : cette fin était la gloire de Dieu, mais Dieu n'est-il pas, en un sens, une expression *distante* de l'homme, dans l'angoisse de la profondeur aperçue ?

Ceci dit, la nostalgie d'un monde passé n'en est pas moins fondée sur un jugement court. Le regret, que je puis avoir, d'un temps où l'obscur intimité de l'animal se distinguait peu de l'immense écoulement du monde indique un pouvoir effectivement perdu, mais il méconnaît ce qui m'importe davantage. L'homme, eût-il perdu le monde en quittant l'animalité, n'en est pas moins devenu cette *conscience* de l'avoir perdu, que nous sommes, qui est plus, en un sens, qu'une possession dont l'animal n'eut pas conscience : il est *l'homme* en un mot, étant ce qui seul m'importe et que l'animal ne peut être. De même la nostalgie romantique du Moyen Age n'est en vérité qu'un abandon. Elle a le sens d'une protestation contre l'essor industriel, contraire à l'usage improductif des richesses ; elle répond à l'opposition aux valeurs données dans les cathédrales de l'intérêt capitaliste (auquel la société moderne est réductible). Ce regret sentimental est surtout le fait d'un romantisme réactionnaire, qui voit dans le monde moderne la séparation accusée de l'homme avec sa vérité intérieure. Cette nostalgie refuse de voir, à la base de l'essor industriel, l'esprit de contestation et de changement, la nécessité d'aller de toutes parts au bout des possibilités du monde. On peut dire sans doute de la critique protestante des *œuvres saintes* qu'elle abandonna le monde aux œuvres profanes, que l'exigence de la pureté divine ne sut qu'exiler le divin, et achever d'en séparer l'homme. On peut dire enfin qu'à partir de là, la *chose* a dominé l'homme, dans la mesure où il vécut pour l'entreprise et de moins en moins dans le temps présent. Mais la domination de la *chose* n'est jamais entière, et n'est au sens profond qu'une comédie : elle n'abuse jamais qu'à moitié tandis que, dans l'obscurité propice, une vérité nouvelle tourne à l'orage.

La position protestante d'une divinité hors d'atteinte,

irréductible à l'esprit enlisé dans l'action, n'a plus de signification conséquente à nos yeux : on pourrait même la dire absente de ce monde (devenue étrangère à cette exigence intraitable, la démarche protestante actuelle est plus *humaine*), comme si la position devait elle-même ressembler à la divinité qu'elle définit. Mais cette absence est peut-être mensongère, analogue à celle du traître que personne ne décèle et qui est partout. En un sens limité, le principe fondamental de la Réforme a cessé d'exercer une action : il n'en survit pas moins dans les rigueurs de la conscience, dans l'absence de naïveté, dans la maturité du monde moderne. La subtile exigence d'intégrité de Calvin, la tension acérée de la raison, qui n'est pas satisfaite de peu et n'est jamais satisfaite d'elle-même, un caractère *extrémiste* et *révolté* de la pensée, dans la léthargie de la multitude prennent le sens d'une veillée pathétique. La multitude s'est laissée aller à l'assoupissement de la production, vivant l'existence mécanique — à demi risible, à demi révoltante — de la *choses*. Mais la pensée consciente atteint dans le même mouvement le dernier degré de l'éveil. D'une part elle poursuit, dans le prolongement de l'activité technique, l'investigation qui mène à une connaissance de plus en plus claire et de plus en plus distincte des *choses*. En elle-même, la science limite la conscience aux objets, elle ne mène pas à la *conscience de soi* (elle ne peut connaître le sujet qu'en le prenant pour un objet pour une *chose*) ; mais elle contribue à l'éveil en habituant à la précision et en *décevant* : car elle admet elle-même ses limites, elle avoue l'impuissance où elle est de parvenir à la *conscience de soi*. D'autre part, la pensée n'abandonne nullement, dans l'essor industriel, le désir fondamental de l'homme de se trouver soi-même (d'avoir une existence souveraine au-delà d'une action utile qu'il ne peut éviter. Ce désir est seulement devenu plus exigeant. Le protestantisme remettrait à l'autre monde la rencontre de l'homme avec sa vérité. Le marxisme, qui hérita de sa rigueur, et donna une forme nette à des velléités désordonnées, exclut plus encore que le calvinisme une tendance de l'homme à se chercher directement

lorsqu'il agit, il exclut résolument la sottise de *l'action sentimentale*¹. En réservant l'action au changement de l'organisation matérielle, Marx a posé distinctement ce que le calvinisme avait seulement esquissé, une indépendance radicale de la *chose* (de l'économie) par rapport à d'autres soucis (religieux ou, généralement, affectifs) ; réciproquement, il impliquait l'indépendance, par rapport à l'action, du mouvement de retour de l'homme à lui-même (à la profondeur, à l'intimité de son être). Ce mouvement ne peut avoir lieu que la libération effectuée, il ne peut commencer qu'une fois l'action achevée.

D'habitude on néglige cet aspect précis du marxisme : on lui prête la confusion dont je parle plus haut. Pour Marx, « la résolution du problème matériel est *suffisante* », mais pour l'homme le fait « de ne pas *être* seulement *comme une chose*, mais *d'être souverainement* », en principe, donné comme « sa conséquence immanquable », n'en demeure pas moins différent d'« une réponse satisfaisante aux exigences matérielles ». L'originalité de Marx, sur le plan de cet aperçu, tient à sa volonté de n'atteindre un résultat moral que négativement, par une suppression des obstacles matériels. Elle engage à lui prêter un souci exclusif des biens matériels : on aperçoit mal, dans la netteté provocante, une discrétion achevée et l'aversion pour des formes religieuses où la vérité de l'homme est subordonnée à des fins cachées. La proposition fondamentale du marxisme est de libérer entièrement le monde des *choses* (de l'économie) de tout élément extérieur aux *choses* (à l'économie) : c'est en allant au bout des possibilités impliquées dans les *choses* (en obéissant sans réserve à leurs exigences, en substituant au gouvernement des intérêts particuliers le « gouvernement des *choses* », en portant à ses conséquences dernières le mouvement qui réduit l'homme à

¹ Je veux dire précisément de l'action *esthétique*, mue par le sentiment, et recherchant une satisfaction sentimentale, voulant *faire* en un mot ce qui ne peut être *fait*, mais seulement éprouvé, reçu comme, dans la conception calviniste, est reçue la grâce.

la *chose*), que Marx a voulu décidément réduire les *choses* à l'homme, l'homme à la libre disposition de lui-même.

Si l'on veut, dans cette perspective, l'homme libéré par l'action, ayant décidément effectué la parfaite adéquation de lui-même à la *chose*, il l'aurait en quelque sorte derrière lui elle ne l'asservirait plus. Un chapitre nouveau commencerait où l'homme aurait enfin la liberté de revenir à sa propre vérité intime, de disposer à son gré de l'être *qu'il sera*, qu'il n'est pas aujourd'hui puisqu'il est servile.

Mais du fait même de cette position (qui, sur le plan de l'intimité, se dérobe, ne propose rien), le marxisme est moins l'accomplissement de l'ébauche calviniste qu'une critique du capitalisme, auquel il reproche d'avoir libéré les *choses* sans rigueur, sans autre fin, sans autre loi que le hasard — et l'intérêt privé.

3. — LE MONDE DE L'INDUSTRIE MODERNE OU LE MONDE BOURGEOIS

Le capitalisme en un sens est un abandon sans réserve de la *chose*, mais insouciant des conséquences et ne voyant rien au-delà. Pour le capitalisme commun, la *chose* (le produit et la production) n'est pas, comme pour le puritain, ce qu'il devient lui-même et veut devenir : si la chose est en lui, s'il est lui-même la *chose*, c'est comme Satan occupe l'âme du possédé, qui l'ignore, ou comme le possédé, sans le savoir, est Satan lui-même.

La négation de soi, qui, dans le calvinisme, était l'affirmation de Dieu, était en quelque sorte un idéal inaccessible : elle put être le fait de personnalités accusées, capables d'imposer les valeurs auxquelles elles s'identifiaient, mais chaque fois l'exception entraînait en jeu. La liberté donnée à la *chose*, à la production, fut au contraire la possibilité commune. Il n'était nul besoin de maintenir la spiritualité la plus pure — et la plus pauvre —, qui seule était au départ assez rigoureuse pour balancer l'asservissement de tout le corps et de l'acti-

tivité à la *chose*. Mais le principe de la servitude une fois accordé, le monde des *choses* (le monde de l'industrie moderne) pouvait se développer de lui-même, sans penser davantage au Dieu absent. L'intérêt était clair dans des esprits toujours prompts à saisir l'objet *réel*, à laisser s'échapper l'intimité hors de la conscience éveillée. Le règne de la *chose* était d'ailleurs soutenu par la propension naturelle à la servitude. Il répondait dans le même mouvement à cette volonté de puissance *pure* (de croissance sans autre fin que la croissance), qui, contraire en surface à l'esprit servile, n'en est au fond que le complément. Dans le service d'une puissance dont il n'est pas fait usage — forme parfaite de l'absorption des ressources dans la croissance — se trouve la seule annulation authentique, le renoncement à la vie le moins glissant. Mais cette attitude est souvent difficile à distinguer de celle du calviniste pur, encore qu'il en soit l'opposé.

Du moins le calviniste était-il au sommet de l'éveil et de la tension. L'homme de la croissance industrielle — n'ayant de fin que cette croissance — au contraire est l'expression du sommeil. Nulle tension autour de lui, nul désir d'ordonner un monde à sa mesure. Les hommes dont l'action eut pour résultat l'industrie moderne ignorèrent même, faute d'en concevoir l'idée, qu'un tel monde serait impossible : ils furent pleinement indifférents à une impuissance du mouvement qui les portait, qui ne pouvait réduire le monde à sa loi. Même ils utilisèrent au développement de l'entreprise les débouchés maintenus par la subsistance de multiples mouvements contraires au leur. Il n'y a dans le monde capitaliste aucune préférence de principe donnée à la production des moyens de production (cette préférence n'apparaîtra que dans l'accumulation communiste). La bourgeoisie n'a pas eu conscience d'une opposition du primat de la croissance à ses contraires, aux dépenses improductives de toutes sortes, aux institutions et aux valeurs créatrices de dépenses : l'opposition toucha seulement (et seulement en fait) la quantité de la dépense. C'est mollement et illogiquement que le capitalisme bourgeois fut hostile au luxe : en fait son avarice et son action le ré-

LA PART MAUDITE

duisirent, mais si l'on excepte les effets non calculés, il ne s'est jamais départi du laisser-faire.

Ainsi la bourgeoisie a-t-elle créé le monde de la confusion. L'essentiel en est la *chose*, mais la réduction de l'homme n'étant plus liée à son annulation devant Dieu, tout ce qui n'entrait pas dans le sommeil de la croissance souffrit de voir abandonnée la recherche d'un au-delà. Néanmoins, il n'était pas de voies fermées : précisément du fait que la *chose* l'emportait en général et dominait le mouvement de la multitude, tous les rêves avortés demeurèrent disponibles : la vie (le mouvement global de la vie) s'en détachait sans doute, mais ils servent encore de consolation à des êtres désemparés. Un chaos commença, où, dans les sens les plus opposés, tout devint possible également. L'unité de la société était maintenue par l'importance incontestée et par le succès de l'œuvre dominante. Dans cette équivoque, les tentations du passé survécurent aisément à leur déchéance. Les contradictions auxquelles elles avaient mené cessèrent d'être senties, dans un monde où la réalité était d'autant plus haïssable qu'elle était publiquement la mesure de l'homme. La protestation romantique elle-même fut libre. Mais cette liberté dans tous les sens voulait dire que l'homme envisagé dans son unité (dans la masse indifférenciée) acceptait de n'être qu'une *chose*.

4. — LA RÉOLUTION DES DIFFICULTÉS MATÉRIELLES ET LE RADICALISME DE MARX.

Dans la mesure où l'humanité est complice de la bourgeoisie (en un mot dans l'*ensemble*), elle consent obscurément à ne rien être (en tant qu'humanité) de plus que les *choses*. Toutefois c'est dans le sein de cette multitude confuse, et lié à la confusion comme la plante à la terre, que l'esprit de rigueur prolifère, dont l'essence est de vouloir, par le chemin d'un achèvement de la *chose* — de l'adéquation des *choses* (de la production) et de l'homme —, l'accès ou le retour de l'homme à lui-même. Et dans la mesure où la rigueur a pour

fin le développement des sciences pures et des techniques, le monde bourgeois lui laisse le champ libre.

Dans les limites de l'activité proprement économique, la rigueur a un objet clair : la consécration des ressources excédantes à l'aplanissement des difficultés matérielles de la vie et la réduction du temps de travail. C'est le seul usage des richesses qui coïncide avec une adéquation de l'homme à la *chose* et réserve le caractère négatif de l'action, dont le but pour l'homme demeure la possibilité de disposer entièrement de lui-même. L'esprit de rigueur lié au développement des sciences et des techniques est directement armé pour cette opération fondamentale. Mais l'usage du confort et des services multipliés de la civilisation industrielle ne peut être limité à un petit nombre de privilégiés : l'usage somptuaire avait des fonctions, il manifestait des valeurs, et il impliquait le lien des richesses avec la charge de manifester ces valeurs. Mais cette manifestation résultait de l'erreur qui nous porte à vouloir saisir, comme des choses, ce dont une négation de la chose est le principe. L'esprit de rigueur est ainsi engagé à détruire les survivances du monde ancien. La loi capitaliste le laisse libre de développer les possibilités matérielles qu'il porte en lui, mais il tolère en même temps des privilèges qui font obstacle à ce développement. Dans ces conditions la rigueur engage vite à tirer des sciences et des techniques les conséquences qui réduisent le chaos du monde présent à la rigueur des *choses* elles-mêmes, qui est l'enchaînement rationnel de toutes les opérations sur les *choses*. Elle a dès lors un sens révolutionnaire que Marx a souverainement formulé.

5. — LES SURVIVANCES DE LA FÉODALITÉ ET DE LA RELIGION.

La nécessité de supprimer en premier lieu les valeurs du passé doit d'ailleurs être précisée. Dans le système économique du Moyen Age, la richesse était inégalement partagée entre ceux qui manifestaient les valeurs admises, au nom

desquelles le travail était gaspillé, et ceux qui fournissaient le travail gaspillé¹. Le travail des champs ou des villes avait ainsi, par rapport aux valeurs manifestées, une qualité servile, mais non seulement le travail, le travailleur, par rapport aux clercs et aux nobles. Ces derniers *prétendaient* n'être pas des *choses*, mais la qualité de *chose*, à la réserve de protestations verbales, retombait pleinement sur le travailleur. Cette situation originelle a une conséquence précise : on ne peut vouloir libérer l'homme en allant au bout des possibilités de la *chose* et laisser libre néanmoins, comme le fait le capitalisme, ceux qui n'ont d'autre sens que la négation du travail, qui est bas, au profit des œuvres élevées, que l'on affirme être seules susceptibles de rendre l'homme à lui-même. Si l'on veut, les survivances de la féodalité et de la religion, que le capitalisme néglige, représentent l'immuable et sans doute inconsciente volonté de faire une *chose* de l'ouvrier. Comparativement, l'ouvrier ne peut être qu'une *chose* si nous ne pouvons nous libérer qu'en nous vouant à une *œuvre* niant le travail de l'ouvrier. L'achèvement de la *chose* (l'adéquation achevée de l'homme à la production) ne peut avoir de portée libératrice que si les valeurs anciennes, liées à des dépenses improductives, sont dénoncées et démantelées, comme à la Réforme les valeurs romaines. Il ne fait pas en effet de doute que le retour à soi-même de l'homme veut que soient d'abord démasqués les visages menteurs de l'aristocratie et de la religion, qui ne sont pas authentiquement le visage de l'homme, mais son apparence prêtée à des *choses*. Le retour de l'homme à lui-même ne peut être confondu avec l'erreur de ceux qui prétendent saisir l'intimité comme on saisit le pain ou le marteau.

¹ Tous les travailleurs le fournissaient ; la masse fournissait, avec ses propres subsistances, celles des ouvriers employés à des tâches somptuaires.

6. — LE COMMUNISME ET L'ADÉQUATION DE L'HOMME A L'UTILITÉ DE LA CHOSE.

Une position radicale se définit à partir de là, à laquelle le monde ouvrier a donné ses conséquences politiques. C'est en un sens une position étrange : c'est d'abord une affirmation radicale des forces matérielles et réelles ; une négation non moins radicale des valeurs spirituelles. Les communistes donnent toujours le pas à la *chose*, contre ce qui ose n'avoir pas son caractère subordonné. Cette attitude est solidement fondée sur les goûts des prolétaires, auxquels échappe communément le sens des valeurs spirituelles, qui réduisent d'eux-mêmes l'intérêt de l'homme à l'intérêt clair et distinct, qui envisagent l'univers humain comme un système de *choses*, subordonnées les unes aux autres : la charrue laboure le champ, le champ produit le blé, le blé nourrit le forgeron, qui forge la charrue. Ceci n'exclut nullement des aspirations élevées, mais celles-ci sont mobiles, vagues, ouvertes, à l'opposé de celles des populations de type ancien, qui sont d'habitude traditionnelles et immuables. En effet les prolétaires entreprennent la libération de l'homme à partir de la *chose* (à laquelle les avait réduit un monde dont les valeurs leur étaient peu accessibles). Ils ne l'engagent pas dans des voies ambitieuses, ils n'édifient pas un monde riche et varié, à l'image des mythologies antiques, ou des théologies médiévales. Leur attention est volontiers limitée à *ce qui est là*, mais ils ne sont pas liés étroitement par les phrases élevées qui expriment leurs sentiments. Il n'y a dans leur univers aucune limite ferme opposée à l'enchaînement général des *choses* se subordonnant les unes aux autres. Une politique rigoureusement réaliste, une politique brutale, réduisant ses raisons à la stricte réalité, est encore ce qui répond le mieux à leur passion, qui ne dissimule pas les desseins d'un groupe égoïste, qui est d'autant plus âpre. Le militant dans cette voie est facilement réduit à une stricte subordination. Il accepte facilement de l'œuvre de libération qu'elle achève de le réduire à une

chose, comme il en est si la discipline lui prescrit successivement des mots d'ordre contradictoires. Cette attitude radicale a cette conséquence étrange : elle donne aux bourgeois, à l'exploitation desquels les ouvriers veulent mettre fin, le sentiment de maintenir la liberté, pour les hommes, d'échapper à la réduction des individus à des *choses*. Il ne s'agit pourtant que d'un immense effort dont la fin est la libre disposition.

A la vérité, les bourgeois ne peuvent réellement oublier que la liberté de leur monde est celle de la confusion. Ils ne sont à la fin que désespérés. Les résultats immenses de la politique ouvrière, la servitude provisoire généralisée, qui en est la seule conséquence assurée, les effraie, mais ils ne savent que gémir. Ils n'ont plus le sentiment de leur mission historique : le fait est qu'en réponse au mouvement ascendant des communistes, ils ne peuvent susciter le moindre espoir.

CINQUIÈME PARTIE
LES DONNÉES PRÉSENTES

I. L'INDUSTRIALISATION SOVIETIQUE

1. — DÉTRESSE DE L'HUMANITÉ NON COMMUNISTE.

Il a toujours été possible de dire : « L'inanité morale du monde actuel effraie. » A quelque degré, le fait de n'être jamais assuré définit l'avenir, comme celui d'avoir une nuit impénétrable devant soi, le présent. Il est néanmoins de bonnes raisons d'insister aujourd'hui sur la détresse. Je pense moins au danger accru d'une catastrophe — plus vivifiant qu'il ne semble — qu'à l'absence de foi, mieux à l'absence d'idée, qui abandonne la pensée moderne à l'impuissance. Il y a trente ans, de nombreuses spéculations discordantes éclairaient un avenir à la mesure de l'homme. La croyance générale au progrès indéfini faisait de la planète entière et de tout le temps à venir un domaine dont il semblait facile de disposer sans réserve. Depuis lors la situation a grandement changé. Lorsqu'une victoire écrasante assura le retour de la paix, devant les problèmes inévitables, un sentiment d'*infériorité* s'empara peu à peu du plus grand nombre. Seul faisait exception le monde communiste — U. R. S. S. et partis affiliés — monolithe au milieu d'une humanité angoissée, incohérente et n'ayant d'autre unité que l'angoisse.

Ce bloc, qui dispose à son propre compte d'une certitude inébranlable, loin d'aider à maintenir un optimisme fragile, achève aujourd'hui la détresse. Espoir illimité pour lui-même, il est au même instant terreur pour ceux qui refusent sa loi et ne s'en remettent pas aveuglément à ses principes. Marx et Engels s'écriaient en 1847 (ce sont les premiers mots du *Manifeste*) : « un spectre hante l'Europe, le spectre du communisme ». En 1949, le communisme a cessé d'être un fantôme : c'est un Etat et une armée (de beaucoup la plus forte

sur terre), doublés d'un mouvement organisé, maintenus dans une cohésion monolithique par une négation sans pitié de toute forme d'intérêt personnel. Et l'Europe n'est pas seule ébranlée, mais l'Asie ; en dépit de sa supériorité militaire et industrielle, l'Amérique elle-même se raidit et l'indignation qu'elle exprime au nom de l'individualisme étroit dissimule mal une peur exaspérée. Aujourd'hui la crainte de l'U. R. S. S. obsède et prive d'espoir tout ce qui n'est pas communiste. Rien n'est résolu, sûr de soi, doué d'une intraitable volonté d'organiser, sinon l'U. R. S. S. Essentiellement, le reste du monde s'en remet contre elle à la force de l'inertie : il s'abandonne sans réaction aux contradictions qu'il porte en lui, il vit au jour le jour, aveugle, riche ou pauvre, *déprimé*, et la parole en lui est devenue une impuissante protestation — même un gémissement.

2. — LES POSITIONS INTELLECTUELLES A L'ÉGARD DU COMMUNISME.

Désormais, dans l'Europe occidentale et l'Amérique, en l'absence d'idées ascendantes, en l'absence d'un espoir qui unisse et élève, la pensée humaine se situe en premier par rapport à la doctrine et à la réalité du monde soviétique. Cette doctrine a de nombreux partisans qui font de la dictature du prolétariat et de l'abolition du capitalisme les conditions préalables d'une vie humaine satisfaite. Le but fondamental de l'Etat soviétique est selon la Constitution de 1918 « la suppression de toute exploitation de l'homme par l'homme, la liquidation socialiste de la société et la victoire du socialisme dans tous les pays ». La volonté de réaliser d'abord « le socialisme en un seul pays », et les voies que la révolution russe a suivies depuis 1918 ont suscité la contestation de certains éléments communistes. Mais jusqu'ici les seuls partisans fidèles de l'Union soviétique, résolus à mener à bien, en accord avec elle, la révolution dans leur pays, surent tirer de leur opinion la force d'unir les masses ouvrières. La dissidence communiste a partagé la stérilité des autres tendances

actives au sein des démocraties. C'est qu'elle a pour sens l'aversion, le refus — non l'espoir résolument suscité par sa propre résolution.

La réaction des opposants a d'ailleurs deux sources contraires.

D'une part les conséquences données par l'Union soviétique à son principe ont été limitées par des conditions données : non seulement le domaine du socialisme a été limité à un seul pays, mais à un pays industriel arriéré. Le socialisme, selon Marx, résulterait d'un développement extrême des forces productives : la société américaine actuelle, et non la société russe de 1917, serait mûre pour une révolution socialiste. Lénine, d'ailleurs, voyait principalement dans la révolution d'Octobre les premiers pas — détournés — d'une révolution mondiale. Plus tard Staline, s'opposant à Trotsky, cessa de faire de la révolution mondiale une condition préalable de la construction du socialisme en Russie. De toutes façons, l'Union acceptait dès lors le jeu qu'elle avait voulu éviter. Mais selon l'apparence, en dépit de l'optimisme de Trotsky, il n'y avait pas à choisir.

Les conséquences du « socialisme en un seul pays » ne peuvent être négligées : sans parler de difficultés matérielles, sans rapport avec celles que rencontrerait un socialisme mondial, le fait d'être lié à une nation pouvait altérer la révolution, lui donner une figure composite, difficilement déchiffrable, et d'un abord décevant.

Mais ici c'est l'aspect réactionnaire du « stalinisme » qui suscite l'opposition. D'un autre côté, la critique des « anti-staliniens » rejoint celle de l'anticommunisme général.

Le mépris résolu de l'intérêt individuel, de la pensée, des convenances et des droits personnels, a été dès l'origine le fait de la révolution bolchevik. A cet égard la politique de Staline accuse les traits de celle de Lénine, mais n'innove rien. La « fermeté bolchevik » s'oppose au « libéralisme pourri ». La haine du communisme, aujourd'hui si générale et si forte, est principalement fondée sur cette négation achevée, poussée à ses extrêmes conséquences, de la réalité individuelle. Pour

le monde non-communiste en général, l'individu est le terme ; la valeur et la vérité se rapportent à la solitude d'une vie privée, aveugle et sourde à ce qu'elle n'est pas (elles se rapportent, plus précisément, à son indépendance économique). A la base de l'idée démocratique (de l'idée bourgeoise) de l'individu, il y a certainement le leurre, la facilité, l'avarice, et une négation de l'homme en tant qu'élément du destin (du jeu universel de ce qui est) ; la personne du bourgeois moderne apparaît comme la figure la plus piètre que l'humanité ait assumée, mais à la « personne », faite à l'isolement — et à la médiocrité — de sa vie, le communisme offre un saut dans la mort. Bien entendu, la « personne » refuse de sauter, mais ne devient pas de ce fait un espoir qui soulève. Les révolutionnaires qui s'accordent à son angoisse en sont gênés. Mais le stalinisme est si radical que ses opposants communistes se sont à la fin trouvés de cœur avec les bourgeois. Cette collusion, consciente ou non, a grandement contribué à la faiblesse et à l'inertie de tout ce qui voulut échapper à la rigueur du communisme stalinien.

En dehors des sentiments simples, comme l'adhésion, l'opposition ou la haine, la complexité du stalinisme, la figure indéchiffrable que les conditions de son développement lui ont donnée, sont de nature à provoquer les réactions *intellectuelles* les plus confuses. Sans nul doute, un des plus lourds problèmes pour l'Union soviétique actuelle est lié au caractère national que le socialisme y a pris. On a rapproché depuis longtemps certains traits extérieurs du prétendu socialisme hitlérien de ceux du socialisme stalinien : chef, parti unique, importance de l'armée, organisation de jeunesse, négation de la pensée individuelle et répression. Les buts, la structure sociale et économique différaient radicalement, ils opposaient à mort les deux systèmes, mais cette similitude des méthodes frappait. L'accent mis sur la forme et même sur les traditions nationales ne manquèrent pas d'attarder l'attention sur ces comparaisons douteuses. Ce genre de critique unit d'ailleurs les communistes d'opposition au libéralisme bourgeois : un mouvement d'opinion « antitotalitaire » s'est formé qui tend

à paralyser l'action et dont l'effet strictement conservateur est certain.

La pensée est si profondément bousculée par cette situation paradoxale qu'elle s'est même abandonnée, sporadiquement, aux interprétations les plus risquées. Elles ne sont pas toujours imprimées : je citerai celle-ci, qu'on m'a rapportée, qui est brillante sinon solide. Le stalinisme ne serait nullement l'analogue de l'hitlérisme, au contraire ; ce ne serait pas un *national* mais un *impérial-socialisme*. *Impérial* devrait d'ailleurs être entendu dans un sens opposé à celui de l'impérialisme d'une nation : le mot se référerait à la nécessité d'un *empire*, c'est-à-dire d'un *Etat universel*, qui mettrait fin à l'anarchie économique et militaire du temps présent. Le *national-socialisme* devait nécessairement échouer car ses principes mêmes limitaient son étendue à la nation : il n'existait pas de moyen d'agréger les pays conquis, les cellules adventices à la cellule-mère. L'Union soviétique au contraire est un cadre à l'intérieur duquel toute nation peut s'insérer : elle pourrait plus tard s'agréger une République chilienne comme une République ukrainienne lui est déjà agrégée. Cette manière de voir n'est pas opposée au marxisme : elle en est pourtant différente en ce qu'elle donne à l'Etat la place prépondérante, et définitive, que Hegel lui donnait. L'homme de l'idée hégélienne, celui de l'« impérial-socialisme », n'est pas individu, mais Etat. L'individu est mort en lui, absorbé dans la réalité supérieure et dans le service de l'Etat : en un sens étendu, l'« homme d'Etat » est la mer où s'écoule le fleuve de l'histoire. Dans la mesure où il participe à l'Etat, l'homme quitte en même temps l'animalité et l'individualité : il n'est plus distinct de la réalité universelle. Toute partie isolable du monde renvoie à la totalité, mais l'instance suprême de l'Etat mondial ne pourrait renvoyer qu'à elle-même. Cette conception fort opposée à la réalité populaire du communisme, extérieure à l'enthousiasme qui agit, est un évident paradoxe : elle a toutefois l'intérêt de souligner le peu de sens et la pauvreté de la réserve individuelle. On ne saurait manquer l'occasion de placer la personne humaine en position

autre que celle de terme et de la libérer en l'ouvrant sur un horizon moins étroit. Ce que nous savons de la vie soviétique se rapporte à des entreprises limitées ou aux restrictions de la liberté personnelle, mais nos habitudes y sont renversées et ce qui est en cause en elle dépasse de toutes façons les perspectives courtes auxquelles nous nous bornons volontiers.

Il est bien entendu inévitable que la présence — et la menace — de l'U. R. S. S. engendrent des réactions diverses. Le simple refus, et la haine, ont un arrière-goût de laisser-aller. Ici, le courage d'aimer le silence de la pensée, le mépris d'une organisation manquée et la haine des barrières opposées au peuple engagent à désirer une dure et décisive épreuve. Semblables au dévot acceptant le pire à l'avance, mais dont la prière obsède le ciel, certains attendent résignés la détente, une attitude moins intraitable, mais demeurent fidèles à la cause qui leur parut compatible avec une évolution paisible du monde. D'autres imaginent mal ce monde réduit en entier par une extension de l'Union soviétique, mais la tension que cette dernière entretient leur semble entraîner avec elle la nécessité d'un renversement économique. En vérité, un merveilleux chaos mental procède de l'action du bolchevisme dans le monde, et de la passivité, de l'inexistence morale, qu'il a rencontrées. Mais l'histoire est peut-être seule susceptible d'y mettre fin, par quelque décision militaire. Nous ne pouvons nous proposer que de chercher la nature de cette action, qui dérange sous nos yeux l'ordre établi, bien plus profondément que ne sut faire Hitler.

3. — LE MOUVEMENT OUVRIER CONTRAIRE A L'ACCUMULATION.

L'U. R. S. S. peut changer directement le monde : les forces qu'elle compose peuvent l'emporter sur une coalition américaine.

Elle peut encore le changer par un contre-coup de son action : le combat livré contre elle amènerait ses ennemis à changer les bases juridiques de leur économie.

Quoiqu'il en soit, à moins que n'intervienne une catastrophe totale, le changement de la structure sociale est commandé par un développement très rapide des forces productives, que la régression actuelle de l'Europe ne ralentit que pour un temps.

La solution précise à laquelle nos troubles aboutiront n'a peut-être pour nous qu'un sens secondaire. Mais nous pouvons prendre conscience de la nature des forces en jeu.

Sans nul doute, le changement le plus conséquent dans la disposition des ressources excédantes fut leur consécration principale au développement de l'outillage : il ouvrit l'ère industrielle et demeure à la base de l'économie capitaliste. Ce qu'on appelle « accumulation » signifie que de nombreux individus fortunés se refusèrent aux dépenses improductives d'un train de vie fastueux et employèrent leurs disponibilités à l'achat de moyens de production. De là la possibilité d'un développement en progression accélérée et même, à mesure que ce développement se produit, la consécration en retour d'une partie des ressources accrues à des dépenses non-productives.

A l'extrémité, le mouvement ouvrier touche lui-même essentiellement ce problème de la répartition des richesses en des chapitres opposés. Que signifient profondément les grèves, les luttes des salariés pour l'accroissement de leur salaire et la diminution du temps de travail ? Le succès des revendications ouvrières augmente le prix de la production et diminue non seulement la part réservée au luxe du patronat, mais celle de l'accumulation. Une heure de travail en moins, une augmentation du prix du travail horaire, que l'accroissement des ressources a permises, se retrouvent dans la répartition des richesses : si l'ouvrier avait travaillé plus et gagné moins, une quantité plus importante de profit capitaliste aurait pu être utilisée au développement des forces productives : la sécurité sociale à son tour accroît fortement cet effet. Ainsi le mouvement ouvrier, et la politique de gauche, au moins libérale à l'égard des salariés, signifient-ils principalement, s'opposant au capitalisme, une part de ri-

chesse plus grande vouée à la dépense improductive. Cette consécration n'a pas il est vrai pour fin quelque valeur brillante : elle tend seulement à donner à l'homme une plus grande disposition de soi. La part faite à la satisfaction présente n'en est pas moins accrue aux dépens de la part faite au souci d'améliorer l'avenir. C'est pour cela que la gauche que nous connaissons a dans l'ensemble un sens, sinon de déchaînement, de détente, la droite un sens d'enchaînement, de calcul parcimonieux. C'est un mouvement généreux et un goût de vivre sans délai qui anime en principe les partis avancés.

4. — L'IMPUISSANCE DES TZARS A L'ACCUMULATION ET L'ACCUMULATION COMMUNISTE.

Le développement économique de la Russie a profondément différé du nôtre et les considérations que j'ai introduites ne peuvent lui être appliquées. Même en Occident les mouvements de gauche n'ont pas eu dès l'abord le sens que j'ai dit. La révolution française eut pour résultat la diminution des dépenses somptuaires de la cour et des nobles au profit de l'accumulation industrielle. La révolution de 89 remédia au retard de la bourgeoisie française sur le capitalisme anglais. C'est bien plus tard, quand la gauche ne s'opposa plus à une noblesse dilapidatrice, mais à une bourgeoisie industrielle, qu'elle fut généreuse sans garder en elle une réserve profonde. Or la Russie des tsars de 1917 différait peu de la France d'ancien régime : elle était dominée par une classe incapable d'accumuler. Les inépuisables ressources d'un vaste territoire étaient inexploitées faute de capital. C'est seulement à la fin du XIX^e siècle qu'une industrie de quelque envergure s'y développa. Elle dépendit d'ailleurs pour une part excessive du capital étranger. « En 1934, 53 % seulement des fonds investis dans cette industrie étaient russes »¹. Encore ce dé-

¹ JORRÉ, *L'U. R. S. S. La Terre et les Hommes*, 1945, p. 133.

veloppement était-il si insuffisant que, dans presque toutes les branches, l'infériorité russe, par rapport à des pays comme la France où l'Allemagne, allait croissant d'année en année : « Nous retardons de plus en plus », écrivait Lénine¹.

Dans ces conditions, la lutte révolutionnaire contre les tsars et les propriétaires fonciers — du parti démocrate (K. D.) aux bolcheviks — fut animée en un temps très court de tout le complexe de mouvement qui occupa en France la période de 1789 à nos jours, à la façon d'un tourbillon. Mais à l'avance ses fondements économiques en déterminaient le sens : elle ne pouvait que mettre fin aux dilapidations improductives et réserver les richesses à l'outillage du pays. Elle ne pouvait avoir qu'un but opposé à celui que visent naturellement, dans les Etats industrialisés, les masses ouvrières et les partis qui les appuient. Il fallait diminuer ces dépenses improductives au bénéfice de l'accumulation. Sans doute la diminution atteindrait les classes possédantes, mais la part ainsi prélevée ne pouvait pas, ou ne pouvait qu'en second lieu, servir à l'amélioration du sort des travailleurs, il la fallait consacrer avant tout à l'équipement industriel.

La première guerre mondiale montra dès l'abord, en Russie, qu'au moment où les compositions de forces industrielles que sont les nations s'accroissent de tous côtés, aucune ne peut rester en arrière. La seconde guerre acheva la démonstration. La détermination dans le développement des premiers pays industriels était donnée du dedans : elle le fut principalement du dehors dans le cas d'un pays retardataire. Quoi qu'on puisse dire de la nécessité interne pour la Russie d'exploiter industriellement ses ressources, il faut ajouter que, de toutes façons, cette exploitation seule lui permit de surmonter l'épreuve de la guerre récente. La Russie de 1917, dominée par des hommes qui vivaient au jour le jour, ne pouvait survivre qu'à une condition : de développer sa puissance. Elle appelait pour cela la direction d'une classe qui méprise les

¹ *Ibid.*

gaspillages fastueux. L'apport du capitalisme étranger et le retard croissant de son essor industriel indiquent clairement que la bourgeoisie n'y avait ni l'importance quantitative ni le caractère ascendant qui lui auraient permis de l'emporter. D'où le paradoxe d'un prolétariat réduit à s'imposer, d'une manière intraitable, à lui-même, de renoncer à la vie pour la rendre possible. Un bourgeois épargnant renonce au luxe le plus vain, mais il n'en jouit pas moins du bien-être : le renoncement de l'ouvrier eut lieu au contraire dans des conditions de dénuement.

« Personne, écrivait Leroy-Beaulieu, ne peut souffrir comme un Russe, personne ne peut mourir comme un Russe. » Mais cette excessive endurance apparaît bien éloignée d'un calcul. Il semble qu'en aucune contrée d'Europe, l'homme ne fut davantage étranger aux vertus rationnelles de la vie bourgeoise. Ces vertus exigent des conditions de sécurité : une spéculation capitaliste veut un ordre rigoureusement établi, où il est possible de voir devant soi. La vie russe longtemps exposée dans de plates immensités aux incursions des barbares, sans relâche hantée par le spectre de la faim et du froid¹, a plutôt suscité les vertus contraires d'insouciance, de dureté, d'existence dans le temps présent. Le renoncement d'un ouvrier soviétique à l'intérêt immédiat pour le bien du temps à venir demanda en fait la confiance donnée à des tiers. Et non seulement la confiance : l'abandon à la contrainte. Les efforts nécessaires durent répondre à des stimulants forts et immédiats : primitivement, ceux-ci étaient donnés dans la nature d'un pays dangereux, pauvre et immense ; ils durent rester à la mesure de cette immensité et de cette misère.

Les hommes qui, à la tête du prolétariat, répondirent *sans moyens financiers* à la nécessité d'industrialiser la Russie ne pouvaient d'ailleurs en aucune mesure avoir l'esprit calme et calculateur qui préside à l'entreprise capitaliste. Par la révolution qu'ils avaient faite, comme par le pays où ils

¹ « Golod i kholod » en russe.

étaient nés, ils appartenait tout entiers au monde de la guerre, généralement opposé à celui de l'industrie comme un mélange de terreur et d'ardeur, le code militaire d'un côté, le drapeau de l'autre, à la froide composition des intérêts. La Russie présoviétique n'avait qu'une économie essentiellement agricole, que dominaient les nécessités de l'armée, où l'usage des richesses était à peu près limité au gaspillage et à la guerre. L'armée ne bénéficia que faiblement de l'apport industriel, qui lui est donné sans compter dans d'autres pays. Le saut abrupt du tsarisme au communisme signifiait que la consécration des ressources à l'outillage ne pouvait être opérée comme ailleurs indépendamment du stimulant qu'est la nécessité sauvage de la guerre. L'épargne capitaliste a lieu en une sorte de réserve calme à l'abri des grands vents qui enivrent ou terrifient : relativement, le bourgeois riche est l'homme sans peur et sans passion. Le leader bolchevik au contraire appartenait comme le propriétaire tsariste au monde de la peur et de la passion. Mais semblable au capitaliste des premiers temps, il s'opposait au gaspillage. Au surplus, il avait en commun ces caractères avec chaque ouvrier russe et il ne s'éloignait de l'ouvrier que dans la faible mesure où, dans les tribus guerrières, un chef s'éloigne de ceux qu'il commande. Sur ce point, l'identité morale, au départ, des dirigeants bolcheviks et de la classe ouvrière ne pourrait être niée.

Ce qui, dans cette manière de faire, est remarquable, est en un certain sens le maintien de toute la vie dans le pouvoir de l'intérêt présent. Sans doute les résultats ultérieurs sont la raison d'être du travail, mais ils sont évoqués pour susciter le don de soi, l'enthousiasme et la passion ; et de même la menace a l'acuité d'une contagion déraisonnable de la peur. Ce n'est qu'un aspect du tableau, mais un aspect sur lequel l'accent est placé. Dans ces conditions, l'écart entre la valeur du travail fourni par les ouvriers et celle des salaires distribués peut être considérable.

En 1938, « le chiffre total de la production à atteindre était fixé à 184 milliards de roubles dont 114 milliards et

demi réservés à la production des moyens de production et seulement 69 milliards et demi à celle des objets de consommation »¹. Cette proportion ne répond pas exactement à l'écart entre salaire et travail. Il est toutefois évident que les objets de consommation distribués, qui devaient d'abord entrer dans la rétribution du travail qui servit à les produire, ne pouvaient payer qu'une faible partie du travail total. L'écart a tendu à s'atténuer depuis la guerre. Néanmoins l'industrie lourde a gardé la place privilégiée. Le président du plan d'Etat, Voznessenski, l'avouait le 15 mars 1946 : « le rythme de la production des moyens de production prévus par le plan, dit-il, dépasse quelque peu celui de la production des objets de consommation ».

Dès 1929, au début du plan quinquennal, l'économie russe a pris sa forme actuelle. Elle est caractérisée par la consécration de la quasi-totalité des ressources excédantes à la production des moyens de production. Le premier, le capitalisme employa à cette fin une importante partie des disponibilités, mais il n'était rien en lui qui s'opposât à la liberté du gaspillage (le gaspillage réduit demeurerait libre et pouvait d'ailleurs en partie se produire à son profit). Le communisme soviétique s'est résolument fermé au principe de la défense improductive. Il ne l'a nullement supprimée, mais le renversement social qu'il a opéré en a éliminé les formes les plus coûteuses et son action incessante tend à demander de chacun la productivité la plus grande, à la limite des forces humaines. Aucune organisation de l'économie n'a pu avant lui réserver à ce point l'excédent des ressources à la croissance des forces de production, c'est-à-dire à la croissance du système. En toute organisation sociale, comme en tout organisme vivant, l'excédent des ressources disponibles est partagé entre la croissance du système et la dépense pure, également inutile au maintien de la vie et à la croissance. Mais la nation même qui avait failli périr de son impuissance à réserver une part assez grande à l'accroissement, par une brusque inversion

¹ ALEXINSKY, *La Russie révolutionnaire*, 1947, p. 168-169.

de son équilibre, a réduit au minimum la part jusque-là abandonnée au luxe et à l'inertie : elle ne vit plus que pour le développement démesuré de ses forces productives.

On sait qu'après avoir quitté la Russie où il fut à la fois ingénieur et membre du parti, Victor Kravchenko a publié en Amérique des mémoires « sensationnels » où il dénonce violemment le régime¹. Quoiqu'il en soit de la valeur de ses attaques, il est facile de tirer de ce tableau de l'activité industrielle russe une vision obsédante d'un monde absorbé dans un gigantesque travail. L'auteur conteste la valeur des méthodes employées. Elles sont sans nul doute très dures : aux environs de 1937, la répression était impitoyable, la déportation fréquente, il arrivait que les résultats annoncés ne soient qu'une façade utile à la propagande, une part du gaspillage de travail était due au désordre et le contrôle d'une police qui voyait partout le sabotage et l'opposition tendait à démoraliser la direction, à gêner la production. Ces défauts du système sont connus par ailleurs (même il y eut plus tard une tendance à dénoncer les *purges* de cette époque comme exagérément sévères) : nous ignorons seulement leur importance et il n'est pas de témoignage assez sûr qui apporte des précisions. Mais les accusations de Kravchenko ne peuvent être opposées à l'essentiel de son témoignage.

Une immense machinerie s'est ordonnée, réduisant la volonté individuelle en vue du plus grand rendement. Nulle place n'y est laissée au caprice. L'ouvrier y reçoit un livret de travail et dès lors il ne peut passer à son gré d'une ville ou d'une usine à l'autre. Une peine de travail forcé punit un retard de vingt minutes. Sans discussion, un dirigeant industriel, tel un militaire, est affecté en quelque lieu perdu de

¹ V. A. KRAVCHENKO, *J'ai choisi la liberté*, 1947. — Je me suis servi de ce document important, évidemment tendancieux mais authentique, afin d'en tirer des éléments de vérité conformément à des règles critiques rigoureuses. De ses défauts flagrants, de ses contradictions, de ses légèretés, et généralement du manque de solidarité intellectuelle de l'auteur, on ne peut rien tirer de l'authenticité du livre. C'est un document comme un autre, à utiliser avec méfiance, comme tout autre document.

Sibérie. L'exemple même de Kravchenko fait comprendre l'essence d'un monde où il n'est plus de possibilité que le travail : la construction d'une industrie géante, au profit du temps à venir. La passion, heureuse ou non, n'est qu'un épisode rapide, laissant peu de traces dans la mémoire. A la fin, le désespoir politique et la nécessité du silence achèvent, à la réserve du sommeil, de vouer tout le temps de la vie à la fièvre du travail.

De tous côtés, dans les grincements de dents et les chants, dans le silence pesant ou le bruit des discours, dans la pauvreté et l'exaltation, jour après jour, une immense force de travail, que les tsars laissaient impuissante, élève l'édifice où s'accumule et se multiplie la richesse utilisable.

5. — LA « COLLECTIVISATION » DES TERRES

Ce même effort de réduction travailla la campagne elle-même.

Toutefois la « collectivisation » des terres est en principe la partie la plus discutable des changements de structure économique. Il n'est pas douteux qu'elle n'ait coûté cher et même elle passe pour avoir été le moment le plus inhumain d'une entreprise qui ne fut jamais clément. Mais si l'on juge généralement de cette mise en exploitation des ressources russes, il arrive d'oublier les conditions dans lesquelles elle fut commencée et la nécessité à laquelle il fallut répondre. On comprend mal l'urgence d'une liquidation qui n'atteignit pas de riches propriétaires, mais la classe des koulaks, dont le niveau de vie ne dépassait guère celui de nos paysans pauvres. Il eut été sage, semble-t-il, de ne pas bouleverser l'agriculture au moment d'entreprendre une tâche industrielle qui demandait la mobilisation de toutes les ressources. Il est difficile de juger d'aussi loin, mais l'explication suivante ne peut être écartée sans raison.

Au début du premier plan quinquennal, il était nécessaire

de prévoir la rétribution *réelle* des produits agricoles que consommeraient les ouvriers. Le plan devant dès l'abord négliger l'industrie légère pour l'industrie lourde, il était difficile d'envisager pour une part importante la fourniture des petits objets manufacturés nécessaires aux cultivateurs. Il était au contraire indiqué de leur vendre des tracteurs, dont la fourniture entraînait d'autant mieux dans la ligne du plan que les installations qui les produisent servent s'il le faut aux fabrications de guerre. Mais les petites propriétés des koulaks n'avaient que faire de tracteurs. D'où la nécessité de substituer à leurs entreprises privées des entreprises plus vastes confiées à des paysans associés (la comptabilité nécessaire et contrôlable de ces fermes collectives facilitait d'autre part des réquisitions sans lesquelles la consommation paysanne aurait mal répondu à la règle d'un plan qui tendait de tous côtés à réduire la part des biens consommables. Et nul ne peut ignorer l'obstacle majeur opposé aux réquisitions par les petites entreprises agricoles).

Ces considérations avaient d'autant plus de force que l'industrialisation demande toujours un déplacement important de la population vers les villes. Si l'industrialisation est lente, le déplacement s'opère de lui-même en équilibre. L'outillage agricole supplée sans à-coup à la dépopulation des campagnes. Mais un développement subit crée un appel de main-d'œuvre auquel la réponse ne peut être attendue. Seul le « collectivisme » agraire joint à l'équipement en machines peut assurer le maintien et la croissance de la production des champs sans lesquels la multiplication des usines ne mènerait qu'au déséquilibre.

Mais ceci ne saurait, dit-on, justifier la cruauté avec laquelle on a traité les koulaks.

Il est nécessaire à ce point de poser la question dans son ensemble.

6. — FAIBLESSE DES CRITIQUES OPPOSÉES AUX DURETÉS
DE L'INDUSTRIALISATION.

Dans le monde du temps de paix auquel sont faits les Français, on n'imagine plus que la cruauté puisse sembler inévitable. Mais ce monde de facilité a ses limites. Plus loin se présentent des situations telles qu'à tort ou à raison des actes de cruauté, molestant des individus, semblent négligeables en regard des malheurs qu'ils tentent d'éviter. Si l'on envisage isolément l'avantage qu'une fabrication de tracteurs agricoles a sur celle d'humbles ustensiles, on comprend mal les exécutions et les déportations dont certains chiffrent les victimes par millions. Mais un intérêt immédiat peut être corollaire d'un autre, dont ne peut être nié le caractère vital. Il est aisé de voir aujourd'hui que les Soviëts organisant la production répondaient à l'avance à une question de vie ou de mort.

Je ne veux pas justifier, mais comprendre : à quelle fin il me semble superficiel de s'attarder longtemps à l'horreur. Il est facile d'affirmer, pour la seule raison qu'une répression fut terrible, et que l'on hait la terreur, que la douceur eut mieux réussi. Kravchenko qui le fait l'avance au hasard. De même il a vite fait de dire que la direction aurait plus efficacement préparé la guerre avec des méthodes plus humaines. Ce que Staline obtint des ouvriers et des paysans russes allait à l'encontre de nombreux intérêts particuliers et même, généralement, de l'intérêt immédiat de chaque personne. Si j'en ai bien donné le sens, on ne peut imaginer qu'une population unanime se soit sans résistance soumise à un si dur renoncement. Kravchenko ne pourrait soutenir ses critiques qu'en démontrant moins vaguement l'échec de l'industrialisation. Il se contente de déclarations sur le désordre et l'incurie. La preuve de l'inanité des réussites industrielles découlerait des défaites humiliantes des années 41 et 42. Toutefois l'armée rouge écrasa la Wehrmacht. Sans doute à l'aide du prêt-bail. Mais cette phrase surprenante lui échappe :

« Plus tard, d'ailleurs, après Stalingrad, les armes et les approvisionnements américains commencèrent à nous arriver en masse »¹. Ainsi, dans la bataille décisive de la guerre, c'est l'armement russe, c'est le résultat de l'effort industriel qui jouèrent. Au surplus, déposant à Washington devant la Commission parlementaire chargée d'enquêter sur les menées anti-américaines, Kravchenko fait cette déclaration non moins surprenante : « Il faut bien comprendre, dit-il, que tous les racontars sur l'impossibilité de la fabrication de la bombe atomique en U. R. S. S. à cause du retard du développement technique de l'industrie russe par rapport à l'industrie américaine ou anglaise sont non seulement fâcheux, mais encore dangereux, parce qu'ils trompent l'opinion publique. »

Si nous évitons de nous tenir étroitement aux fins d'une propagande antistalinienne, l'ouvrage de Kravchenko est plein d'intérêt, mais il est dépourvu de valeur théorique. Dans la mesure où elle ne touche pas à la sensibilité, mais à l'intelligence du lecteur, la critique de l'auteur est inconsistante. Il sert aujourd'hui l'Amérique, il met en garde (dans sa déposition à la commission d'enquête) les Américains qui imaginent l'abandon par le Kremlin de sa volonté de révolution mondiale : il dénonce néanmoins dans le stalinisme un mouvement de contre-révolution. S'il est pour lui un problème politique et économique de l'organisation communiste actuelle, il n'a qu'une réponse ; Staline et les siens sont responsables d'un état de choses inadmissible. Ceci veut dire que d'autres hommes et d'autres méthodes auraient réussi là où Staline est censé avoir échoué. Il élude en vérité la pénible solution du problème. Apparemment l'Union soviétique, et même, parlant plus généralement, la Russie — du fait de l'héritage tsariste — n'aurait pu subsister sans une consécration massive de ses ressources à l'outillage industriel. Apparemment, si cette consécration avait été même un peu moins rigoureuse, même un peu moins dure à sup-

¹ *Op. cit.*, p. 483.

porter que Staline ne l'exigea, la Russie pouvait sombrer. Bien entendu, ces propositions ne peuvent être établies absolument, mais l'apparence est convaincante, et contre elles l'ouvrage de Kravchenko ne s'inscrit pas. Il apporte au contraire un témoignage à l'appui de cette consécration massive, rigoureuse, dure à tolérer dont il montre à la fin les effets : à Stalingrad, la Russie se sauvant par ses propres moyens.

Il serait vain de s'arrêter trop sérieusement à la part d'erreur, de désordre et de manque au rendement. Cette part est indéniable et nullement niée par le régime, mais, si étendue qu'elle soit, un résultat décisif fut atteint. Seule reste posée la question de méthodes moins onéreuses, d'un rendement plus rationnel. Les uns peuvent dire : si les tsars avaient duré, l'essor capitaliste eut suivi. D'autres parler de menchevisme. Et les moins fous de quelque autre forme de bolchevisme. Mais les tsars et la classe dirigeante sur laquelle ils s'appuyaient étaient à l'opération ce qu'est la fuite — la fêlure — au système fermé. Le menchevisme appelant une bourgeoisie ascendante était un cri au désert. Le trotskisme implique la méfiance à l'égard des possibilités du « socialisme en un seul pays ». Reste à défendre l'efficacité plus grande d'un stalinisme moins dur, à l'avance averti de l'effet de ses actes, et tirant de l'accord donné spontanément l'unité nécessaire à une machinerie ! La vérité est que nous nous révoltons contre une dureté inhumaine. Et nous accepterions de mourir plutôt que d'établir la terreur ; mais un homme seul peut mourir et une immense population n'a devant elle d'autre possible que la vie. Le monde russe devait rattraper le retard de la société tsariste et c'était nécessairement si pénible, cela demandait un effort si grand, que la manière forte — en tous les sens la plus coûteuse — est devenue sa seule issue. Si nous avons le choix entre ce qui nous séduit ou ce qui augmente nos ressources, il est toujours dur de renoncer au désir pour le bien du temps futur. C'est facile à la rigueur si nous sommes en bon état : l'intérêt rationnel joue sans obstacles. Mais si nous sommes épuisés,

seuls la terreur et l'exaltation nous permettent d'échapper au relâchement. Sans un stimulant violent, la Russie ne pouvait remonter la pente. (Les difficultés actuelles de la France en des conditions moins défavorables donnent la mesure de cette nécessité : la vie pendant l'occupation était, du point de vue matériel, relativement aisée, du fait de l'absence d'accumulation — nous n'arrivons jamais qu'à grand peine à travailler pour l'avenir.) Le stalinisme a traduit comme il a pu, mais toujours avec rudesse, les éléments de peur et d'espoir donnés dans une situation grave, en revanche pleine de possibilités ouvertes.

La critique du stalinisme a d'ailleurs échoué dès qu'elle voulut donner la politique des dirigeants actuels comme une expression des intérêts, sinon d'une classe, du moins d'un groupe étranger à la masse. Ni la collectivisation des terres, ni l'orientation des plans industriels ne répondaient aux intérêts des dirigeants comme groupe doté d'une situation économique distincte. Même des auteurs très malveillants ne nient pas les qualités de l'entourage de Staline. Kravchenko est clair, qui a personnellement connu, au Kremlin, des hommes voisins du sommet : « Je puis attester néanmoins, écrit-il, que la plupart des chefs avec qui je fus en rapport étaient des gens capables et qui connaissaient leur affaire, des hommes dynamiques et entièrement dévoués à leur tâche »¹. Vers 1932, Boris Souvarine, qui connut dès les premiers temps le Kremlin, répondait à ma question : « Mais quelle raison Staline, demandais-je, pouvait-il avoir, selon vous, de se mettre en avant comme il l'a fait, et d'écarter tous les autres ? — Sans doute, répondit Souvarine, s'est-il cru le seul, à la mort de Lénine, qui ait la force de mener à bien la révolution. » Souvarine le disait sans ironie, très simplement. En fait, la politique stalinienne est la réponse rigoureuse, très rigoureuse, à une nécessité économique ordonnée, qui en fait appelle une extrême rigueur.

¹ *Op. cit.*, p. 533.

Le plus étrange est qu'on la juge en même temps terroriste et thermidorienne. On ne saurait témoigner plus naïvement de la confusion qu'une allure intraitable introduit dans l'esprit des opposants. La vérité est que nous haïssons la terreur et que nous la passerions volontiers au compte de la réaction. Mais l'accord du nationalisme et du marxisme ne répondit pas moins étroitement que l'industrialisation démesurée à une question de vie ou de mort : des multitudes peu convaincues n'auraient pu se battre unanimement pour la révolution communiste. Si la révolution n'avait pas lié son destin à celui de la nation, il lui fallait accepter de périr. Sur ce point, W.H. Chamberlain¹ rapporte un souvenir qui l'a justement frappé. « Il y eut, dit-il, un temps où le nationalisme était de la contrebande, presque contre-révolutionnaire. Je me souviens d'être assis à l'Opéra d'Etat de Moscou et d'attendre l'inévitable éclat des applaudissements qui suivait un air de la *Khovantschina* de Moussorgski, un opéra de la vieille Russie. Cet air était une prière implorant Dieu d'envoyer un esprit pour sauver *Rus*, l'ancienne appellation de la Russie. Ces applaudissements étaient ce qui ressemblait le plus à une démonstration contre le régime soviétique... » La guerre approchant, il n'eut pas été sensé d'ignorer des réactions si profondes, mais faut-il en conclure à l'abandon du principe internationaliste du marxisme ? Les comptes-rendus des réunions fermées du Comité du parti du Sovnarkom (gouvernement de la R. S. F. S. R., République russe fédérée), donnés par Kravchenko², laissent peu de place au doute. Dans l'enceinte du Kremlin, les responsables du parti ne cessèrent de parler du « recul du léninisme » comme d'une « manœuvre tactique temporaire ».

¹ *L'Enigme russe*, Montréal, 1946, p. 340.

² *Op. cit.*, p. 560-566.

7 — OPPOSITION DU PROBLÈME MONDIAL AU PROBLÈME RUSSE.

Il faudrait en vérité se bander les yeux pour ne pas voir dans l'Union soviétique actuelle, avec des aspects rudes et intolérants, l'expression non d'une décadence, d'une terrible tension au contraire, d'une volonté qui n'a reculé et ne reculera devant rien pour résoudre les problèmes *réels* de la Révolution. Il est possible d'opposer aux faits des critiques « morales », de souligner ce qui, dans la réalité, s'éloigne de l'« idéal » autrefois affirmé du socialisme, des intérêts et de la pensée individuels. Ces conditions toutefois sont celles de l'U. R. S. S. — non celles du monde entier — et il faudrait aussi bien s'aveugler pour ne pas voir les conséquences d'une opposition *réelle* entre la doctrine et les méthodes soviétiques (liées à des déterminations particulières de la Russie) et les problèmes économiques des autres pays.

D'une façon fondamentale le système actuel de l'U. R. S. S., étant attaché à produire des moyens de production, va à l'encontre des mouvements ouvriers des autres pays, dont l'effet tend à réduire la production de l'équipement, à augmenter celle des objets de consommation. Mais, au moins dans l'ensemble, ces mouvements ouvriers ne répondent pas moins à la nécessité économique qui les conditionne que l'appareil soviétique à la sienne propre. La situation économique dans le monde est en effet dominée par le développement de l'industrie américaine, c'est-à-dire par une abondance des moyens de production et des moyens de les multiplier. Les Etats-Unis ont même, en principe, le pouvoir de placer à la longue des industries alliées dans des conditions voisines des leurs. Ainsi dans les vieilles nations industrielles (en dépit d'aspects actuels contraires), le problème économique est-il en passe de devenir un problème non de débouchés (déjà dans une large mesure, les questions de débouchés n'ont plus de réponse possible), mais de consommation sans contrepartie de profit. Certainement les bases juridiques de la

production industrielle ne peuvent être maintenues. De toutes façons, de tous côtés, le monde actuel appelle de rapides changements. Jamais à beaucoup près la terre ne fut animée de cette multiplicité de mouvements vertigineux. Bien entendu, jamais non plus l'horizon n'apparut aussi lourd de grandes et soudaines catastrophes. Faut-il le dire ? Si elles s'accomplissaient, les méthodes de l'U. R. S. S. seraient — dans un admirable silence de la voix individuelle ! — seules à la mesure d'une immensité ruinée. (Il se peut même obscurément que l'humanité aspire à fonder sur une négation aussi achevée du désordre avare.) Mais, sans manifester plus d'effroi — puisque la mort remédie vite à la souffrance intolérable —, il est temps de se retourner sur ce monde et d'en apercevoir les possibilités multipliées. Rien n'est fermé à qui reconnaît simplement les conditions matérielles de la pensée. Et c'est de toutes parts et de toutes façons que le monde invite l'homme à le changer. Sans doute l'homme de ce côté-ci n'est pas nécessairement appelé à suivre les voies impérieuses de l'U. R. S. S. Dans la plus grande mesure, il se consume aujourd'hui dans la stérilité d'un anticommunisme effrayé. Mais s'il a ses problèmes propres à résoudre, il a mieux à faire qu'à maudire aveuglément, qu'à crier une détresse que commandent ses contradictions multipliées. Qu'il s'efforce de comprendre ou mieux qu'il admire la cruelle énergie de ceux qui défoncèrent le sol russe, il sera plus proche des tâches qui l'attendent. Car c'est *de toutes parts et de toutes façons qu'un monde en mouvement veut être changé.*

II. LE PLAN MARSHALL

1. — LA MENACE DE GUERRE.

En dehors de l'entreprise et de la doctrine communiste, l'esprit humain accepte apparemment l'incertitude et se contente de courtes vues. Rien, en dehors du monde soviétique qui ait valeur de mouvement ascendant, qui prenne essor. Il subsiste une discordance impuissante de gémissements, de *déjà entendu*, de hardis témoignages de l'incompréhension résolue. Ce désordre sans doute est plus propice à la naissance d'une authentique *conscience de soi* que son contraire, et même on pourrait dire que, sans cette impuissance — en même temps, sans la tension entretenue par l'agressivité du communisme — la conscience ne serait pas libre, elle ne serait pas *éveillée*.

A vrai dire, la situation est pénible, certainement de nature à sortir les individus de l'apathie. Un « schisme », une déchirure parfaite, ne déchire pas seulement les esprits, mais généralement l'esprit : car entre les parties en cause, à l'origine tout est commun ! La division et la haine n'en sont pas moins achevées et ce qu'elles annoncent, autant qu'il semble, est la guerre : une guerre inexpiable, inéluctablement la plus cruelle et la plus coûteuse de l'histoire.

La réflexion au seuil de la guerre est d'ailleurs placée dans des conditions singulières : en effet, de quelque façon qu'on l'ordonne, on ne peut imaginer, si elle a lieu, la poursuivre au-delà d'une conflagration.

Que signifierait, dans le cas d'une victoire de la Russie, un monde généralement ruiné, où les Etats-Unis, loin de secourir d'autres pays, seraient plus profondément dévastés qu'aujourd'hui l'Allemagne ? A ce moment l'U. R. S. S. serait éga-

lement ravagée et le marxisme établi dans le monde n'aurait plus rien à voir avec la révolution qu'exigeait le développement des forces productives. Que signifierait la destruction du capitalisme qui serait en même temps destruction des œuvres du capitalisme ? évidemment le démenti le plus grossier qui puisse être opposé à la lucidité de Marx. L'humanité qui aurait ruiné l'œuvre de la révolution industrielle serait la plus pauvre de tous les temps : le souvenir de la richesse récente achèverait de la rendre invivable. Lénine définissait le socialisme : « les Soviets, plus l'électrification ». Le socialisme en effet ne demande pas seulement le pouvoir du peuple mais la richesse. Et il n'est personne de sensé qui l'imaginerait fondé sur un monde où les baraquements succéderaient à la civilisation que symbolisent les noms de New York et de Londres. Cette civilisation est peut-être haïssable, elle semble quelquefois n'être qu'un mauvais rêve, elle engendre à coup sûr l'ennui et l'agacement propices au glissement vers une catastrophe. Mais nul ne peut s'arrêter sensément à ce qui n'a pour soi que l'attrait du non-sens.

Bien entendu, il est encore loisible d'imaginer une victoire des Etats-Unis sur la Russie qui n'aurait pas dévasté le monde aussi entièrement. Mais le « schisme » en serait d'autant moins réduit qu'elle aurait peu coûté au vainqueur. Sans doute, apparemment, l'empire universel appartiendrait au détenteur unique des armes décisives, *mais comme la victime au bourreau*. Cette charge de bourreau est si peu enviable, la conscience qu'une solution si sanglante empoisonnerait décidément la vie sociale est si forte, qu'il n'existe pas, du côté américain, de parti consistant pour la guerre à bref délai. Alors qu'il est clair, au moins vraisemblable, que le temps joue pour la Russie.

2. — LA POSSIBILITÉ D'UNE CONCURRENCE NON MILITAIRE ENTRE DES MÉTHODES DE PRODUCTION.

Si l'on envisage d'un côté le silence du communisme universellement imposé par des camps de concentration — et de

l'autre la *liberté* exterminant les communistes — il ne peut subsister de doute : l'éveil de l'esprit pourrait difficilement disposer d'une situation plus parfaite.

Mais en même temps qu'elle est le résultat de la menace, et fût-elle à quelque moment liée au sentiment d'un vain effort — de la partie déjà perdue — la conscience éveillée ne peut d'aucune façon se laisser aller à l'angoisse : ce qui l'emporte en elle est plutôt la certitude de l'instant (l'idée risible que la nuit seule sera la réponse à la volonté de voir). Mais, jusqu'au dernier instant, elle ne pourrait abandonner la recherche *tranquille* de la *chance*. Elle n'abandonnerait que dans l'issue bienheureuse de la mort.

Ce qui dans le déchirement achevé empêche de croire la guerre inévitable est la pensée — pour inverser la formule de Clausewitz — que « l'économie », dans les conditions présentes, la pourrait « poursuivre par d'autres moyens ».

Le conflit engagé sur le plan de l'économie oppose le monde du développement industriel — de l'accumulation naissante, à celui de l'industrie développée.

D'une façon fondamentale, c'est du côté de la production exubérante que vient le danger de guerre : seule la guerre, si l'exportation est difficile, et s'il n'est pas ouvert d'autre issue, peut être la cliente d'une industrie pléthorique. L'économie américaine est même exactement la masse explosive la plus grande qu'il y eut jamais dans le monde. Sa pression explosive il est vrai n'est pas favorisée comme en Allemagne, en même temps du dehors par le voisinage de populations denses et militaires, du dedans par un déséquilibre entre les différentes parties du développement des forces productives. En contrepartie, l'idée que cette immense machinerie animée d'un mouvement de croissance *inévitabile* est viable — équilibrée et rationnelle — implique tous les dangers de l'inconscience. Le fait qu'elle se soit épanchée en deux guerres ne peut rassurer entièrement. Il est pénible de toutes façons d'apercevoir une société dynamique se livrer sans réserve et sans vues lointaines au mouvement qui l'entraîne. Il est pénible de savoir qu'elle méconnaît intimement les lois de son

essor et qu'elle produit sans avoir mesuré les conséquences de la production. Cette économie s'est trouvée à la mesure de deux guerres : son mouvement de croissance se poursuivant, quel soudain sortilège l'aurait mise à la mesure de la paix ? Ceux qui l'animent sont naïvement convaincus de n'avoir pas d'autre but. Mais ne pourrait-on leur demander s'ils ne poursuivent pas inconsciemment le contraire de ce que leur conscience admet ? Les Américains ont l'habitude de voir les autres commencer la guerre et l'expérience leur a montré l'avantage de l'attente.

A cette façon de voir pessimiste, il est néanmoins nécessaire d'opposer une vue nette, fondée sur la conception d'un vaste projet, dont la mise en œuvre est commencée. S'il est vrai qu'on voit mal les Etats-Unis prospérer longuement sans le secours d'une hécatombe de richesses, sous forme d'avions, de bombes et autres équipements militaires, on peut imaginer une hécatombe équivalente, consacrée à des œuvres non sanglantes. En d'autres termes, si la guerre est nécessaire à l'économie américaine, il ne s'ensuit pas qu'elle doive s'en tenir à la forme traditionnelle. On imagine même facilement, venant d'outre-Atlantique, un mouvement résolu refusant de suivre la routine : un conflit n'est pas nécessairement militaire, on peut envisager une vaste compétition économique, qui coûterait à celui qui en aurait l'initiative des sacrifices comparables à ceux des guerres, qui fonderait sur un budget de même nature que les budgets de guerre des dépenses que ne compenserait aucun espoir de profit capitaliste. Ce que j'ai dit de l'inertie du monde occidental appelle au moins cette unique réserve : il n'existe dans ce monde ni courant politique (au sens de la propagande), ni mouvement de pensée qui réagissent. Une détermination précise répond néanmoins à la pression soviétique. Le Plan Marshall est certes une réaction isolée, c'est la seule entreprise qui oppose une vue systématique à la volonté de domination mondiale du Kremlin. Le Plan Marshall achève de donner un visage au conflit actuel : ce n'est pas dans son principe la lutte pour l'hégémonie de deux puissances militaires, c'est celle de deux méthodes éco-

nomiques. Le Plan Marshall oppose une organisation de l'excédent à l'accumulation des Plans Staline : ceci n'implique pas nécessairement la lutte armée, qui ne peut entraîner de décision véritable. Si les forces opposées sont économiquement de nature différente, elles doivent entrer en compétition sur le plan de l'organisation économique. Ce que réalise, semble-t-il, l'initiative du Plan Marshall, seule réaction de l'Occident au mouvement des Soviets dans le monde.

De deux choses l'une, ou les parties encore mal équipées du monde seront industrialisées par des plans soviétiques, ou l'excédent de l'Amérique subviendra à leur équipement. (Mais, sans nul doute, le succès, c'est-à-dire la mise en œuvre de la seconde laisse un espoir véritable.)

3. — LE PLAN MARSHALL.

Un des économistes français les plus originaux, François Perroux, voit dans le Plan Marshall un événement historique d'importance exceptionnelle¹. Pour François Perroux, le Plan Marshall « amorce la plus grande expérience d'économie dirigée à l'échelle internationale qui ait jamais été tentée » (p. 82). Aussi bien ses conséquences, « à l'échelle mondiale » sont-elles « appelées à dépasser de beaucoup les plus hardies et les mieux réussies des réformes de structure préconisées par les divers partis ouvriers, à l'échelle nationale » (p. 84). Il serait d'ailleurs une véritable révolution : même « la révolution qui importe en cette saison de l'Histoire » (p. 38). « La transformation révolutionnaire » qu'il introduit change en effet « les rapports accoutumés entre nations » (p. 184). Or « il y a bien plus d'esprit révolutionnaire à conjurer les luttes des nations qu'à les préparer au nom de la lutte des classes » (p. 34.) Ainsi du jour où l'entreprise du général Marshall « serait couronnée d'un commencement de succès,

¹ François PERROUX, *Le Plan Marshall ou l'Europe nécessaire au monde*. 1948.

elle éclipserait par ses bienfaits les plus profondes et les moins mal réussies des révolutions sociales » (p. 38).

Cette opinion s'appuie sur des considérations précises. Le Plan Marshall veut remédier au déficit de la balance des comptes des nations européennes vis-à-vis des Etats-Unis. A vrai dire le déficit est vieux. « Le surplus d'exportation caractérise le comportement invétéré de la balance des comptes des Etats-Unis. De 1919 à 1935, il s'est élevé au total de quatorze milliards quatre cent cinquante millions de dollars... » (p. 215). Mais pour la plus grande part il était compensé par des versements d'or, le restant était couvert par un crédit justifié, fondé sur l'appréciation de l'intérêt chiffrable. Autant de recours aujourd'hui disparus. La pauvreté de l'Europe a donné au besoin de produits américains un caractère de grande urgence, leur importation entraîne nécessairement un déficit accru : mais tous les moyens de le compenser font défaut. Non seulement l'or et le crédit, mais les avoirs européens aux Etats-Unis se sont dissipés. La reprise du tourisme est à ses débuts et la destruction partielle de la flotte marchande européenne a pour conséquence un accroissement des dépenses en dollars. La disparition d'un commerce intense avec les régions, comme l'Asie du Sud-Est, dont les fournitures aux Etats-Unis étaient importantes, prive encore l'Europe d'un des moyens qu'elle avait de pallier l'excès de ses importations américaines. En conséquence, la logique de l'activité commerciale, qui subordonne la livraison au profit du fournisseur, aurait retiré à l'Europe ruinée la possibilité d'un retour à une économie politique vivable.

Mais quel eut été le sens dans le monde actuel d'un déséquilibre aussi grand ? Les Etats-Unis se trouvèrent devant ce problème. Il fallait ou maintenir aveuglément le principe du profit, mais dès lors supporter les conséquences d'une situation inviable (il est facile d'imaginer le sort de l'Amérique abandonnant le reste du monde à la haine). On devait sinon renoncer à la règle sur laquelle le monde capitaliste est fondé. Il fallait livrer des marchandises sans paiements : il fallait *donner* le produit du travail.

Le Plan Marshall est la solution du problème. C'est le seul moyen de faire passer en Europe les produits sans lesquels monterait la fièvre du monde.

Il se peut que François Perroux ait raison d'en accuser l'importance. Au sens plein du mot, ce n'est peut-être pas une *révolution*. Mais dire du Plan Marshall que sa portée révolutionnaire est douteuse serait de toutes façons une remarque imprécise. On peut se demander plus simplement s'il a le sens technique, et la portée politique lointaine que lui assigne l'auteur. Il laisse de côté dans les développements de l'ouvrage l'insertion du plan dans le jeu politique opposant l'Amérique et l'U. R. S. S. à travers le monde. Il se borne à considérer les principes économiques très nouveaux qu'il introduit dans les rapports entre nations. Il n'envisage ni l'évolution de ces rapports en raison de la mise en œuvre réelle, politique, du plan, ni les conséquences de cette évolution sur la situation internationale.

Je reviendrai sur une question que, délibérément, l'auteur a laissée ouverte. Mais il est tout d'abord nécessaire de montrer l'intérêt de son analyse technique.

4. — L'OPPOSITION DES OPÉRATIONS « GÉNÉRALES » A L'ÉCONOMIE « CLASSIQUE ».

François Perroux part des accords de Bretton Woods — et de leur échec. Il n'a pas de peine à montrer qu'à Bretton Woods on n'avait rien envisagé d'important qui ne soit conforme aux règles de l'« économie classique ». Il désigne par là « cette doctrine générale » qui « ne se trouve dans sa rigueur chez aucun des classiques anglais du XVIII^e siècle », mais qui « prend chez eux sa source et développe son cours, par des méandres sans ruptures, d'Adam Smith à A. C. Pigou »¹. Pour les classiques, l'emploi rationnel et

¹ P. 127. L'auteur précise, quelques lignes plus loin : « classique » prend donc à peu près ici le sens que lui attribue J. M. Keynes aux premières pages de la *General Theory* ».

normal des ressources « procède de calculs *isolés* »¹. Ces calculs « sont l'œuvre des firmes » et « excluent en principe les opérations qui procèdent d'un groupage ou qui y aboutissent ». En d'autres termes le prêteur et l'emprunteur envisagent les opérations « chacun dans son intérêt propre et sans tenir compte des répercussions exercées sur les voisins » (p. 97). Dans ces conditions, les opérations demeurent étrangères à quelque intérêt *général* que ce soit : si l'on veut, les fins politiques, les intérêts groupés ne doivent pas entrer en ligne de compte. Valent seuls d'être envisagés les coûts, les rendements et les risques. Il n'est en effet d'autre loi que le profit des entités isolées, des firmes engagées dans les opérations. Le crédit est accordé dans la mesure où l'intérêt chiffrable du créancier peut lui être démontré. Or la Banque Internationale de Reconstruction et de Développement Economique s'est donnée les limites des principes ainsi définis. « Au lieu de superposer à l'anarchie des prêts individuels un investissement cohérent et coordonné sur calculs globaux, elle vise à perpétuer les errements de la distribution des crédits internationaux au gré des initiatives individuelles » (p. 155). Sans doute, « du fait de son existence même, la Banque Internationale constitue un premier essai effectué en vue de réaliser, sinon le groupage des besoins, tout au moins le groupement des parties destinées à négocier entre elles des accords de prêts » (p. 156). Mais une clause statutaire « lui fait l'obligation d'étudier chaque demande *une à une* en tenant compte de son seul intérêt économique propre sans corrélation avec l'ensemble formé par la masse des besoins ni même par la masse des demandes effectivement formulées » (p. 155).

On pourrait dire en somme que les accords de Bretton Woods ont précisément défini l'impasse de l'économie internationale. Fondée dans les limites du monde capitaliste, sur la règle du profit *isolé* — sans lequel aucune opération n'est

¹ P. 130. C'est l'auteur qui souligne.

*concevable*¹ — elle devait renoncer à ses fondements, ou pour les maintenir renoncer aux conditions sans lesquelles elle ne pourrait subsister. L'insuffisance de la Banque Internationale et du Fonds Monétaire a donné en négatif la détermination positive du Plan Marshall.

C'est le paradoxe de l'économie capitaliste d'ignorer les fins générales, qui en donnent le sens et la valeur, et de ne pouvoir jamais dépasser la limite de la fin isolée. Je montrerai plus loin qu'il en résulte une erreur de perspective élémentaire : les fins générales sont envisagées par nous à l'image des fins isolées. Mais sans préjuger des conséquences pratiques, il est très intéressant d'observer ce soudain passage d'un monde à l'autre, du primat de l'intérêt *isolé* à celui de l'intérêt *général*.

François Perroux a fort justement tiré la définition du Plan Marshall de cette opposition essentielle : c'est, dit-il, « un investissement d'intérêt mondial » (p. 160).

Dans cette opération, « l'ampleur et la nature des risques courus, l'étendue et le sort de l'enjeu rendraient illusoires des calculs d'intérêts *nets* ». Elle « a été préparée, décidée et sera conduite sur la base d'options politiques et de calculs macroscopiques pour la compréhension desquels l'analyse classique n'est à peu près d'aucun secours » (p. 172-173). Désormais « les demandes de crédits et leur distribution reposent sur des calculs collectifs qui n'ont aucun rapport avec les calculs isolés sur lesquels le libéralisme aimait à s'appesantir » (p. 99-100). Il y a « offre collective, en face d'une demande collective ». Bien entendu « ce groupage des offres et des demandes est en flagrant contraste avec la doctrine et la pratique classique de l'investissement » (p. 167).

Les ensembles économiques, les Etats, intégrés dans l'opération globale, sont amenés à passer du primat de leur intérêt *isolé* à l'intérêt d'ententes de régions. Au protectionnisme

¹ Le *résultat* de l'opération peut être une absence de profit, voire une perte, c'est qu'elle n'a pas eu l'effet escompté dans sa *conception*. Le principe n'en est pas moins immuable.

des industries, maintenu dans l'ignorance, ou dans la négation des intérêts des voisins, succède la nécessité d'accords systématiques en vue d'une répartition du travail. Mais l'entente régionale n'est elle-même qu'un degré dans l'intégration mondiale. Il n'y a pas d'entité isolée ne connaissant qu'elle-même et le monde — ou l'Etat dans le monde dont l'économie est dominante —, mais une contestation généralisée de l'isolement. Le mouvement même qui l'« appuie sur ses voisines » insère chaque économie dans l'univers (p. 110).

Dans ces conditions, « la distribution du crédit a cessé d'être un *métier* pour devenir une *fonction* » (p. 157). On pourrait dire plus précisément que l'humanité envisagée en général se servirait du crédit à des fins dont elle déciderait sans plus avoir à en servir l'intérêt, sans avoir à observer la limite définie par l'intérêt du créancier. L'humanité incarnée en un *manager*, Administrateur de l'E. C. A. (Economie Cooperation Administration) répartirait par de constantes négociations l'investissement selon une loi fondamentale, qui est la négation de la règle du profit. De cette nouvelle loi, la vieille formule est familière. Une opération d'intérêt mondial a nécessairement ce principe indiscutable : « De chacun selon ses moyens à chacun selon ses besoins. »

5. — DE L'INTÉRÊT « GÉNÉRAL » SELON FRANÇOIS PERROUX AU POINT DE VUE DE L'« ÉCONOMIE GÉNÉRALE ».

Si bizarre, et si déplacée (dans tous les sens), que soit à ce propos la formule élémentaire du communisme, un Plan Marshall, un « investissement d'intérêt mondial » logique, et même l'ébauche manquée de l'opération idéale, ne pourraient en recevoir d'autres. Il va sans dire : un but *visé* n'est pas encore *atteint*, mais, de façon consciente ou non, le plan ne pourrait viser d'autre but.

Ceci ne peut évidemment qu'introduire des difficultés nombreuses, dont François Perroux a sans doute conscience, mais qu'il n'envisage pas, du moins qu'il n'envisage pas dans les limites d'un livre court.

Il néglige volontairement le caractère aléatoire du plan et l'incertitude où nous sommes touchant ses répercussions sur la politique générale.

Il néglige d'autre part le fait que le plan suppose un apport. Il doit être en somme financé. Selon la nature de cet apport et le ressort de la mobilisation, l'effet du plan peut être limité, son sens peut être modifié.

Il peut être utile ici pour étudier la qualité de cet apport d'introduire, dans une direction qui prolonge celle du travail de François Perroux, tout un ordre de considérations théoriques. Le plan suppose d'abord la mobilisation d'un capital et son arrachement à la loi commune du profit. Ce capital provient, selon l'expression de François Perroux, des réserves d'une « économie internationalement dominante ». En fait cela exige une économie si développée que les besoins de sa croissance en absorbent difficilement les ressources excédantes. Cela demande aussi un revenu national d'une importance disproportionnée avec celui des autres nations, de telle sorte qu'un prélèvement relativement faible signifie pour chacune des économies déficientes une aide relativement grande. En effet l'appoint de milliards de dollars est d'une importance vitale pour l'Europe, mais la somme est inférieure au coût de la consommation d'alcool aux Etats-Unis en 1947. Le chiffre dont il s'agit répond en principe à trois semaines de dépenses de guerre. Il est voisin de 2 % du produit national brut.

Sans le Plan Marshall, ces 2 % auraient pu en partie accroître la consommation improductive, mais comme il s'agit surtout de biens d'équipement, ils auraient en principe servi à la croissance des forces de production américaines, c'est-à-dire à l'augmentation de la fortune des Etats-Unis. Ce n'est pas forcément choquant, et même si l'on est choqué, il semble qu'on doive l'être simplement d'un point de vue moral. Essayons d'envisager ce que cela signifie *généralement*. Cette augmentation de fortune aurait répondu à l'exigence conjuguée de nombreux intérêts *isolés*. Si nous revenons, au-delà des opérations générales envisagées par François Perroux, au

point de vue de l'« économie générale », l'intérêt *isolé* signifie ceci de précis : que chaque unité *isolée*, sur terre, dans toute la nature vivante, tend à s'accroître et peut théoriquement le faire. En effet, toute particule vivante isolée peut utiliser un surcroît de ressources, dont elle dispose dans des conditions moyennes, soit à une croissance par reproduction, soit à sa croissance individuelle. Mais ce besoin de croître, de porter la croissance aux limites du possible, est le fait des êtres *isolés*. il définit l'intérêt *isolé*. C'est l'habitude d'envisager l'intérêt *général* sur le mode de l'intérêt *isolé*, mais le monde n'est pas si simple qu'on puisse toujours le faire sans introduire une erreur de perspective.

Il est facile de rendre cette erreur sensible ; considérée dans son ensemble, la croissance des particules vivantes ne peut être infinie. Il existe un point de saturation de l'espace ouvert à la vie. Sans doute l'ouverture de l'espace à la croissance des forces actives est susceptible de varier avec la nature des formes vivantes. Les ailes des oiseaux ont ouvert à la croissance un espace plus étendu. Il en est de même des techniques humaines qui ont permis des bonds successifs dans le développement des systèmes de vie, consommateurs et producteurs d'énergie. Chaque nouvelle technique permet elle-même une nouvelle croissance des forces de production. Mais ce mouvement de croissance, à toutes les étapes de la vie se heurte à des limites. Il est stoppé sans cesse et doit attendre pour repartir un changement des modalités de la vie. L'arrêt du développement ne supprime pas les ressources qui auraient pu accroître le volume des forces vivantes. Mais l'énergie qui aurait pu produire un accroissement se dépense alors en pure perte. Sur le plan des activités humaines, les ressources qui auraient pu être accumulées (capitalisées) en de nouvelles forces de production se volatilisent de quelque façon. En règle générale, il faut bien admettre que la vie ou la richesse ne peuvent être indéfiniment *fécondes* et que l'instant arrive sans cesse où elles doivent renoncer à croître pour dépenser. A la prolifération intense des êtres immortels, les plus simples, succède le luxe de la mort et de la repro-

duction sexuée, qui maintient à l'état endémique un gaspillage immense. La manducation des animaux les uns par les autres est elle-même un frein à la croissance globale. Et de même, les hommes, une fois la domination assurée aux dépens des animaux de l'espace disponible pour la vie, ont les guerres et mille formes de consommation inutile. L'humanité est en même temps, par l'industrie, qui utilise l'énergie au développement des forces de production, ouverture multipliée des possibilités de croissance et facilité infinie de consommation en pure perte.

Mais la croissance peut être envisagée comme étant en principe le souci de l'individu isolé, qui n'en mesure pas les limites, lutte péniblement pour l'assurer, et ne s'occupe jamais des conséquences. La formule de croissance est celle du prêteur isolé : « chacun dans son intérêt propre et sans tenir compte des répercussions exercées sur les voisins », encore moins des répercussions *générales*. Il existe par contre (au-delà d'un intérêt global des hommes, qui, conçu erronément comme je l'ai dit, n'est qu'une multiplication aberrante de l'intérêt *isolé*) un point de vue *général*, à partir duquel la vie est envisagée sous un nouveau jour. Sans doute ce point de vue n'implique pas la négation des intérêts de la croissance, mais il oppose à l'aveuglement — et au désespoir — individuels un sentiment de richesse étrange, débordant, en même temps bénéfique et désastreux. Cet intérêt est tiré d'une expérience contraire à celle que l'égoïsme domine. Ce n'est pas l'expérience de l'individu soucieux de s'imposer par un développement de ses forces personnelles. C'est la conscience contraire de la vanité du souci. Les thèmes de l'économie permettent de préciser la nature de cet intérêt. Si l'on envisage dans leur masse les intérêts isolés des détenteurs de capital on aperçoit vite un caractère contradictoire de ces intérêts. Chaque détenteur exige de son capital un intérêt : cela suppose un développement illimité de l'investissement, c'est-à-dire une croissance illimitée des forces de production. Ce qui est aveuglément nié dans le principe de ces opérations essentiellement productives est la somme, non illimitée mais

considérable, des produits consommés en pure perte. Ce qui est tristement oublié dans ces calculs, c'est surtout que l'on dut volatiliser des richesses fabuleuses dans des guerres. Ceci peut être plus nettement exprimé en disant — paradoxalement — que les problèmes économiques où la question comme dans l'économie « classique » est bornée à la recherche du profit sont des problèmes *isolés* ou *limités* ; que dans le problème *général* réapparaît toujours l'essence de la masse vivante, qui doit sans relâche détruire (consumer) un surcroît d'énergie.

Pour revenir au Plan Marshall, il est maintenant facile de préciser. Il s'oppose aux opérations *isolées* du type « classique » mais non seulement par le groupage d'offres et de demandes collectives : c'est une opération générale en ce qu'il est *en un point*, renonciation à la croissance des forces de production. Il tend à résoudre un problème général en ce qu'étant investissement, il l'est à fonds perdus. Il envisage en même temps, malgré cela, une utilisation finale à la croissance (il est entendu que le point de vue général implique en même temps les deux chapitres), mais il en reporte la possibilité là où les destructions — et le retard des techniques ont laissé le champ ouvert devant elle. En d'autres termes son apport est celui d'une richesse condamnée.

Il existe dans l'ensemble dans le monde une part de ressources excédante, qui ne peut assurer une croissance à laquelle l'« espace » (mieux, la possibilité) fait défaut. Ni la part qu'il est nécessaire de sacrifier, ni le moment du sacrifice ne sont jamais exactement donnés. Mais un point de vue *général* exige qu'en un temps et un lieu mal définis la croissance soit abandonnée, la richesse niée, et sa fécondation possible ou son investissement rentable écartés.

6. — LA PRESSION SOVIÉTIQUE ET LE PLAN MARSHALL.

De toutes façons une difficulté fondamentale ne peut être levée. Comment mobiliser l'apport ? Comment arracher cinq

milliards à la règle du profit isolé ? Comment en faire un holocauste ? Ici joue l'insertion du plan dans le jeu politique réel — dont j'ai dit qu'il n'était pas traité dans le travail de Perroux —, tout devrait apparemment être révisé à partir de là. François Perroux a défini le plan comme si l'arrachement de l'apport à la règle commune était donné, comme s'il était l'effet de l'intérêt commun. Je n'ai pu sur ce point le suivre sans réticences. Le plan peut être un « investissement d'intérêt mondial ». Mais il peut l'être aussi « d'intérêt américain ». Je ne dis pas qu'il l'est, mais la question se pose. Il se peut encore qu'étant, en son principe, « d'intérêt mondial », il soit gauchi dans le sens de l'américain.

Théoriquement, c'est une négation profonde du capitalisme : en ce sens restreint, rien n'est à retirer de l'opposition dégagée dans l'analyse de François Perroux. Mais en fait ?

Il n'y a pas encore de fait. Bornons-nous à poser la question : il se peut qu'à vouloir se nier lui-même, le capitalisme révèle en un *même mouvement* — que, n'ayant pu éviter de le faire, il n'en a pas eu la force. C'est pourtant, pour le monde américain, la question de vie ou de mort.

Cet aspect du monde moderne échappe à la plupart de ceux qui tâchent à le comprendre : d'une façon paradoxale, la situation est commandée par le fait que, sans la crainte salutaire des Soviets (ou quelque menace analogue), il n'y aurait pas de Plan Marshall. En vérité, la diplomatie du Kremlin tient la clé des coffres américains. Paradoxalement, c'est la tension qu'elle maintient dans le monde qui en détermine les mouvements. De telles affirmations glisseraient aisément à l'absurde, mais on peut dire que, sans l'U. R. S. S., sans la politique de tension à laquelle elle se tient, le monde capitaliste n'éviterait pas sûrement la paralysie. Cette vérité domine l'évolution présente.

Il n'est pas sûr que le régime soviétique, actuellement, réponde aux nécessités économiques du monde en général. On imagine à tout le moins qu'une économie pléthorique n'appelle pas nécessairement l'organisation dictatoriale de l'indus-

trie. Mais *l'action politique* de l'Union et du Kominform est nécessaire à l'économie mondiale. L'action est ici la conséquence non seulement d'une différence de superstructure (de système juridique de production) mais de niveau économique. En d'autres termes, le régime politique en un point, le monde russe, traduit l'inégalité des ressources (du mouvement de l'énergie) par une agitation agressive, une extrême tension de la lutte des classes. Il va de soi que cette tension est favorable à une répartition moins inégale des ressources, à une circulation des richesses que l'inégalité de niveau croissante paralysait. Le Plan Marshall est la conséquence d'une agitation ouvrière à laquelle il s'efforce de remédier par une élévation du niveau de vie occidental.

L'opposition communiste au Plan Marshall prolonge elle-même la mise en mouvement initiale. Elle tend à en empêcher l'exécution, mais à l'encontre de l'apparence, elle accentue le mouvement même qu'elle combat. Elle l'accentue et le contrôle ; l'aide à l'Europe, en principe, introduit la possibilité, voire la nécessité d'une ingérence américaine, mais l'opposition soviétique rend l'irrégularité et l'excès difficiles, qui risqueraient de la tourner en conquête. Le sabotage, il est vrai, pourrait en atténuer les effets. Mais il grandit en contrepartie le sentiment de nécessité, sinon de détresse, qui assure une exécution moins réticente.

On ne saurait trop souligner l'importance de ces mouvements de répercussion. Ils tendent à la transformation profonde de l'économie. Il n'est pas sûr que leurs résultats suffiront, mais ces échanges paradoxaux prouvent que les contractions du monde ne seront pas nécessairement résolues par la guerre. D'une façon générale, socialiste ou communiste, l'agitation ouvrière tend en fait à l'évolution pacifique, sans révolution, des institutions économiques. Une première erreur est de croire qu'une agitation modérée, réformiste, l'assurerait seule. Si l'agitation, du fait de l'initiative communiste, révolutionnaire, ne prenait pas une tournure menaçante, il n'y aurait plus d'évolution. Mais l'on aurait tort d'imaginer que le seul effet heureux du communisme serait la prise du

pouvoir. Même en prison, les communistes continueraient à « changer le monde ». A lui seul, un effet comme le Plan Marshall est considérable, mais l'on n'y saurait voir une limite. La compétition économique résultant de l'action subversive pourrait facilement entraîner, au-delà des changements dans la répartition des richesses, le changement, plus profond, des structures.

7. — OU LA MENACE DE GUERRE DEMEURE SEULE A POUVOIR « CHANGER LE MONDE ».

Dès l'abord, le plan Marshall tend à l'élévation mondiale du niveau de vie. (Même il peut avoir pour répercussion l'élévation du niveau de vie soviétique, aux dépens de l'accroissement des forces productives.) Mais l'élévation du niveau de vie n'est pas un dérivatif suffisant, dans les conditions capitalistes, à l'accroissement continu des forces productives. Le Plan Marshall est aussi dès l'abord un moyen *extérieur au capitalisme* d'élever le niveau de vie. (A cet égard il n'importe pas de savoir si l'effet a lieu hors d'Amérique.) Ainsi commence un *glissement* vers une structure moins différente de celle de l'U. R. S. S., vers une économie relativement étatique, seule possible au point où la croissance des forces productives freinée, l'accumulation capitaliste, le profit conséquemment, n'auraient plus de marge suffisante. Au surplus, la forme de l'aide à l'Europe n'est pas le seul indice d'une évolution que favorise en général l'agitation ouvrière. Les Etats-Unis se débattent dans des contradictions insolubles. Ils défendent l'entreprise libre, mais développent en le faisant l'importance de l'Etat. Ils ne font que cheminer, aussi lentement qu'ils peuvent, vers le point où l'U. R. S. S. se précipita.

La résolution des problèmes sociaux désormais ne relève plus des soulèvements de rues et nous sommes loin du temps où les peuples en expansion, dépourvus de ressources économiques, étaient voués à l'invasion des régions les plus riches. (Les conditions militaires jouent d'ailleurs de nos jours, à l'in-

verse du passé, en faveur des riches.) Aussi bien les conséquences de la politique en dehors des guerres ont-elles un intérêt de premier plan. Nous ne pouvons être assuré qu'elles nous préserveront du désastre ; mais elles sont notre seule chance. Nous ne pouvons nier que souvent la guerre n'ait précipité l'évolution des sociétés : outre l'Union Soviétique elle-même, nous sommes, notre liberté d'esprit, nos rapports sociaux moins rigides, nos industries et nos services étatisés sont les résultats de deux guerres qui ont ébranlé l'Europe. Il est même vrai que nous sortons de la dernière guerre avec une population accrue ; les niveaux eux-mêmes demeurent en voie d'amélioration dans l'ensemble. Néanmoins nous voyons mal ce qu'une troisième guerre nous apporterait, sinon l'irréversible réduction du globe à l'état de l'Allemagne en 45. Nous devons désormais compter avec une évolution pacifique sans laquelle la destruction du capitalisme serait en même temps celle des œuvres du capitalisme, l'arrêt du développement industriel et la dissipation du rêve socialiste. Nous devons désormais attendre de la *menace* de guerre ce qu'il aurait hier été inhumain mais correct d'attendre de la guerre. Ce n'est pas rassurant mais le choix n'est pas donné.

8. — LA « PAIX DYNAMIQUE ».

Nous devons seulement faire entrer en ligne de compte un principe clair à la base des jugements politiques.

Si la menace de guerre engage les Etats-Unis à consacrer l'essentiel de l'excédent aux fabrications militaires, il sera vain de parler encore d'évolution pacifique : pratiquement, la guerre aura lieu à coup sûr. *C'est seulement dans la mesure où cette menace les engage à en consacrer, de sang-froid, une part importante — sans contrepartie — à l'élévation du niveau de vie mondial, que les mouvements de l'économie donnant au surcroît de l'énergie produite une autre issue que guerrière, l'humanité ira pacifiquement vers une résolution générale de ses problèmes.* Il ne s'agit pas de dire : l'absence

de désarmement signifie la guerre ; mais la politique américaine hésite entre deux voies : ou réarmer l'Europe à l'aide d'un nouveau prêt-bail, ou utiliser, au moins partiellement, le Plan Marshall à l'équipement militaire. Le désarmement dans les conditions présentes est un thème de propagande, ce n'est d'aucune façon une voie d'issue. Mais si les Américains renoncent à la spécificité du Plan Marshall, à l'emploi d'une part importante du surcroît à des fins non guerrières, ce surcroît sautera là où ils auront décidé qu'il saute. A l'instant de l'explosion, il sera possible de dire : la politique des Soviets a rendu le désastre inévitable. La consolation ne sera pas seulement dérisoire mais menteuse. Dès aujourd'hui, il faut affirmer en sens opposé : laisser à l'excédent des forces produites la seule issue de la guerre est la prendre à son compte, en porter la responsabilité. L'U. R. S. S., il est vrai, met l'Amérique à rude épreuve. Mais que serait ce monde si l'U. R. S. S. n'était là pour l'éveiller, le mettre à l'épreuve et le contraindre de « changer » ?

J'ai représenté les conséquences inéluctables d'un armement précipité, mais ceci ne va nullement pour autant dans le sens d'un désarmement, dont la pensée même est irréaliste. Un désarmement est si loin du possible qu'on n'en pourrait même imaginer les effets. On mesure mal à quel point il est vain de proposer ce monde-ci au repos. Repos, sommeil ne pourraient être à la rigueur que prodromes de la guerre. Seule une PAIX DYNAMIQUE¹ répond à une nécessité éclatante de changement. C'est la seule formule qui puisse être opposée à la volonté révolutionnaire des Soviets. Et la PAIX DYNAMIQUE signifie que cette volonté résolue maintient un état de menace de guerre, et l'armement des camps opposés.

¹ Pour employer la formule de Jean-Jacques Servan-Schreiber. Voir *L'Occident face à la paix*, suite d'articles remarquables, publiée dans *Le Monde* des 15, 16-17 et 18 janvier 1948.

9. — L'ACCOMPLISSEMENT DE L'HUMANITÉ LIÉ A CELUI DE
L'ÉCONOMIE AMÉRICAINE.

Ceci dit, il va de soi qu'un succès des méthodes américaines implique seul une évolution pacifique. C'est le grand mérite d'Albert Camus d'avoir aussi nettement montré l'impossibilité d'une révolution sans guerre, au moins d'une révolution classique. Mais il n'est pas nécessaire de voir incarnée dans l'U. R. S. S. une volonté inhumaine et dans la politique du Kremlin l'œuvre du mal. Il est cruel de désirer l'extension d'un régime reposant sur une police secrète, le bâillonnement de la pensée et de nombreux camps de concentration. Mais il n'y aurait pas dans le monde de camps soviétiques si un immense mouvement de masses humaines n'avait pas répondu à une nécessité pressante. Il serait vain de toutes façons de prétendre à la *conscience de soi* sans apercevoir le sens, la *vérité* et la valeur cruciale de la tension maintenue dans le monde par l'U. R. S. S. (Si cette tension venait à manquer, à tous égards il serait vain de s'apaiser, il y aurait plus que jamais lieu de craindre.) Qui se laisse aveugler par la passion et ne voit dans l'U. R. S. S. que la démesure s'engage à une démesure équivalente, au moins dans le sens de l'aveuglement : il renonce à la pleine lucidité, par laquelle l'homme a la chance d'être à la fin *conscience de soi*. Bien entendu la *conscience de soi* n'en est pas moins exclue dans les limites de la sphère soviétique. Elle ne saurait d'ailleurs se lier à rien de déjà donné. Elle implique, sous le coup de la menace, un changement rapide¹ et un succès de la partie dominante du monde. En contrepartie, elle est dès maintenant impliquée dans un choix *ultérieur* de la démocratie américaine, et elle ne

¹ Comme l'indique J.-J. Servan-Schreiber et comme tendent à le penser des intellectuels américains avancés, on peut attendre une appréciable et rapide transformation de la situation intérieure des Etats-Unis de la montée en flèche d'une nouvelle force politique, celle des syndicats.

peut qu'en appeler la réussite sans guerre. Le point de vue national est hors de cause ¹.

10. — LA CONSCIENCE DE LA FIN ULTIME DES RICHESSES ET LA « CONSCIENCE DE SOI ».

Sans doute il est paradoxal de lier à ces déterminations tout extérieures une vérité aussi intime que celle de la *conscience de soi* (du retour de l'être à la pleine et irréductible souveraineté) ². Toutefois il est facile d'apercevoir le sens profond de ces déterminations — et de tout ce livre — si l'on revient sans plus tarder à l'essentiel.

Tout d'abord le paradoxe est porté à l'extrême du fait que la politique envisagée à partir de « l'économie internationale dominante » n'a pour fin qu'un accroissement du niveau de vie mondial ³. C'est en un sens décevant et déprimant. Mais c'est le point de départ et la base, non l'achèvement de la *conscience de soi*. Ceci doit être assez précisément représenté.

Si la *conscience de soi* est essentiellement la pleine possession de l'intimité, il faut revenir au fait que toute possession de l'intimité aboutit au leurre ⁴. Un sacrifice ne peut poser qu'une *chose sacrée*. La *chose sacrée* extériorise l'intimité :

¹ Pourquoi nier le fait qu'à partir d'autres pays que l'U. R. S. S. ou les U. S. A., il ne peut plus y avoir d'initiative d'indépendance au sens profond ? S'attarder n'a plus de sens que dans la polémique au jour le jour.

² Qui est liberté dans l'instant, indépendante d'une tâche devant être accomplie.

³ Je dis bien *mondial* : en ce sens, la dernière orientation de la politique américaine, indiquée dans le « Plan Truman », a plus de sens que le Plan Marshall lui-même. Il semblera vain bien entendu d'apercevoir une résolution du problème de la guerre dans l'ordre de ces mesures économiques. A vrai dire elles ne feraient, même conséquentes, que supprimer la nécessité, non la possibilité de la guerre ; mais la terrible menace des armements actuels aidant, cela pourrait suffire en principe. De toutes façons, on ne pourrait faire davantage.

⁴ Voir plus haut, 4^e partie ch. II, *Le Monde bourgeois*.

elle fait voir au dehors ce qui en vérité est au dedans. C'est pourquoi la *conscience de soi* exige finalement que, dans l'ordre de l'intimité, il ne se passe plus rien. Il ne s'agit nullement d'une volonté d'éliminer ce qui subsiste : qui parlerait de supprimer l'œuvre d'art ou la poésie ? Mais un *point* doit être mis à nu tel que la sèche lucidité y coïncide avec le sentiment du sacré. Cela suppose la réduction du monde sacré à l'élément le plus purement opposé à la *chose*, c'est-à-dire à la pure intimité. Cela revient en fait, comme dans l'expérience des mystiques, à une contemplation intellectuelle, « sans forme et sans mode », opposée aux apparences séduisantes des « visions », des divinités et des mythes. Cela signifie précisément, sous l'angle de vue introduit dans ce livre, de décider dans un débat fondamental.

Les êtres que nous sommes ne sont pas donnés une fois pour toutes, ils apparaissent proposés à une croissance de leurs ressources d'énergie. Ils font la plupart du temps de cette croissance, au-delà de la simple subsistance, leur but et leur raison d'être. Mais dans cette subordination à la croissance, l'être donné perd son autonomie, il se subordonne à ce qu'il sera dans l'avenir, du fait de l'accroissement de ses ressources. En fait la croissance doit se situer par rapport à l'instant où elle se résoudra en pure dépense. Mais c'est précisément le passage difficile. La conscience en effet s'y oppose en ce sens qu'elle cherche à saisir quelque objet d'acquisition, *quelque chose*, non le *rien* de la pure dépense. Il s'agit d'en arriver au moment où la conscience cessera d'être conscience de *quelque chose*. En d'autres termes, prendre conscience du sens décisif d'un instant où la croissance (l'acquisition de *quelque chose*) se résoudra en dépense, est exactement la *conscience de soi*, c'est-à-dire une conscience qui n'a plus *rien pour objet*¹.

Cet achèvement, lié, là où la lucidité a ses chances, à la détente d'un ajustement élevé des niveaux de vie, a la valeur

¹ Sinon la pure intériorité, ce qui n'est pas une chose.

d'une *mise en place* de l'existence sociale. Cette *mise en place* serait comparable en un sens au passage de l'animal à l'homme (dont elle serait d'ailleurs, plus précisément, le dernier acte). Tout se passe, dans cette manière de voir, comme si le but final était donné. Tout, à la fin, se met en place et répond au rôle assigné. Aveuglément Truman, aujourd'hui, ferait les préparatifs de l'ultime — et secrète — apothéose¹.

Mais c'est évidemment illusoire. Plus ouvert, l'esprit discerne, au lieu d'une téléologie surannée, la vérité que seul le silence ne trahit pas.

¹ Le moment arriverait où la passion ne serait plus facteur d'inconscience. C'est, dira-t-on, ce que seul un fou peut apercevoir dans les plans Marshall et Truman. Je suis ce fou. Très précisément en ce sens que, de deux choses l'une : ou l'opération manquera et le fou que je suis se perdra dans un monde qui ne sera pas moins insensé que lui ; ou elle aura lieu, et seul en effet le fou arrivera alors à la *conscience de soi* dont je parle, car la raison étant la conscience n'est pleinement conscience que si elle a pour objet ce qui ne lui est pas réductible. Je m'excuse d'introduire ici des considérations se référant à un fait précis : que l'auteur de ce livre d'économie se situe par ailleurs (par une partie de son œuvre) à la suite des *mystiques* de tous les temps (mais il n'en est pas moins étranger à toutes les présuppositions des mysticismes divers, auxquels il n'oppose que la lucidité de la *conscience de soi*).

table des matières

Introduction. — Bataille et le monde	11
--	----

LA NOTION DE DEPENSE

1. Insuffisance du principe de l'utilité classique	25
2. Le principe de la perte	28
3. Production, échange et dépense improductive	31
4. La dépense fonctionnelle des classes riches	35
5. La lutte de classes	38
6. Le Christianisme et la Révolution	41
7. L'insubordination des faits matériels	43

LA PART MAUDITE

Avant-propos	49
------------------------	----

PREMIÈRE PARTIE. INTRODUCTION THÉORIQUE.

I. — Sens de l'économie générale	57
1. <i>La dépendance de l'économie par rapport au parcours de l'énergie sur le globe terrestre</i>	<i>57</i>
2. <i>De la nécessité de perdre sans profit l'excédent d'énergie qui ne peut servir à la croissance du système</i>	<i>58</i>
3. <i>La pauvreté des organismes ou des ensembles limités et l'excès de richesse de la nature vivante</i>	<i>60</i>
4. <i>La guerre envisagée comme une dépense catas- trophique de l'énergie excédante</i>	<i>62</i>
II. — Lois de l'économie générale	65
1. <i>La surabondance de l'énergie biochimique et la croissance</i>	<i>65</i>
2. <i>La limite de la croissance</i>	<i>66</i>
3. <i>La pression</i>	<i>67</i>

LA PART MAUDITE

4. <i>Le premier effet de la pression : l'extension . .</i>	69
5. <i>Le second effet de la pression : la dilapidation ou le luxe</i>	70
6. <i>Les trois luxes de la nature : la manducation, la mort et la reproduction sexuée</i>	71
7. <i>L'extension par le travail et la technique, et le luxue de l'homme</i>	74
8. <i>La part maudite</i>	76
9. <i>Opposition du point de vue « général » au point de vue « particulier »</i>	77
10. <i>Les solutions de l'« économie générale » au pro- blème présent et la « conscience de soi »</i>	79

DEUXIÈME PARTIE. LES DONNÉES HISTORIQUES I. « LA SOCIÉTÉ DE CONSUMATION ».

I. — <i>Sacrifices et guerres des Aztèques</i>	83
1. <i>Société de consommation et société d'entreprise</i>	83
2. <i>La consommation dans la conception du monde des Aztèques</i>	84
3. <i>Les sacrifices humains de Mexico</i>	87
4. <i>Intimité des bourreaux et des victimes</i>	89
5. <i>Caractère religieux des guerres</i>	90
6. <i>Du primat de la religion au primat de l'effica- cité militaire</i>	92
7. <i>Le Sacrifice ou la consommation</i>	93
8. <i>La victime maudite et sacrée</i>	97
II. — <i>Le don de rivalité (Le « potlatch »)</i>	100
1. <i>Importance générale des dons ostentatoires dans la société mexicaine</i>	100
2. <i>Les riches et la prodigalité rituelle</i>	101
3. <i>Le « potlatch » des Indiens du Nord-Ouest américain</i>	104

4. Théorie du « potlatch » (1) : le paradoxe du « don » réduit à l' « acquisition » d'un pouvoir	105
5. Théorie du « potlatch » (2) : le non-sens apparent des dons	107
6. Théorie du « potlatch » (3) : l'acquisition du « rang »	108
7. Théorie du « potlatch » (4) : premières lois fondamentales	109
8. Théorie du « potlatch » (5) : l'ambiguïté et la contradiction	110
9. Théorie du « potlatch » (6) : le luxe et la misère	112

TROISIÈME PARTIE. LES DONNÉES HISTORIQUES II. « LA SOCIÉTÉ D'ENTREPRISE MILITAIRE ET LA SOCIÉTÉ D'ENTREPRISE RELIGIEUSE ».

I. — La société conquérante : L'islam	119
1. Difficulté de donner un sens à la religion musulmane	119
2. Les sociétés de consommation des Arabes avant l'Hégire	122
3. L'islam naissant ou la société réduite à l'entreprise militaire	124
4. L'islam tardif ou le retour à la stabilité	128
II. — La société désarmée : Le lamaïsme	130
1. Les sociétés paisibles	130
2. Le Tibet moderne et son annaliste anglais	131
3. Le pouvoir purement religieux du Dalai-Lama	133
4. L'impuissance et la révolte du treizième Dalai-Lama	135
5. La révolte des moines contre une tentative d'organisation militaire	139
6. La consommation par les lamas de la totalité de l'excédent	141
7. L'explication économique du lamaïsme	143

LA PART MAUDITE

QUATRIÈME PARTIE. LES DONNÉES HISTORIQUES III. « LA SOCIÉTÉ INDUSTRIELLE ».

I. — Les origines du capitalisme et la Réforme	151
1. <i>La morale protestante et l'esprit du capitalisme</i>	151
2. <i>L'économie dans la doctrine et dans la pratique du Moyen Age</i>	152
3. <i>La position morale de Luther</i>	157
4. <i>Le calvinisme</i>	158
5. <i>L'effet lointain de la Réforme : l'autonomie du monde de la production</i>	161
II. — Le monde bourgeois	165
1. <i>La contradiction fondamentale de la recherche de l'intimité dans les œuvres</i>	165
2. <i>La similitude de la Réforme et du marxisme</i>	167
3. <i>Le monde de l'industrie moderne ou le monde bourgeois</i>	172
4. <i>La résolution des difficultés matérielles et le radicalisme de Marx</i>	174
5. <i>Les survivances de la féodalité et de la religion</i>	175
6. <i>Le communisme et l'adéquation de l'homme à l'utilité de la chose</i>	177

CINQUIÈME PARTIE. LES DONNÉES PRÉSENTES.

I. — L'industrialisation soviétique	181
1. <i>Détresse de l'humanité non communiste</i>	181
2. <i>Les positions intellectuelles à l'égard du communisme</i>	182
3. <i>Le mouvement ouvrier contraire à l'accumulation</i>	186
4. <i>L'impuissance des tsars à l'accumulation et l'accumulation communiste</i>	188
5. <i>La « collectivisation » des terres</i>	194
6. <i>Faiblesse des critiques opposées aux duretés de l'industrialisation</i>	196

7. <i>Opposition du problème mondial au problème russe</i>	201
II. — <i>Le Plan Marshall</i>	203
1. <i>La menace de guerre</i>	203
2. <i>La possibilité d'une concurrence non militaire entre des méthodes de production</i>	204
3. <i>Le Plan Marshall</i>	207
4. <i>L'opposition des opérations « générales » à l'économie « classique »</i>	209
5. <i>De l'intérêt « général », selon François Perroux, au point de vue de « l'économie générale »</i>	212
6. <i>La pression soviétique et le Plan Marshall</i> ..	216
7. <i>Où la menace de guerre demeure seule à pouvoir « changer le monde »</i>	219
8. <i>La « paix dynamique »</i>	220
9. <i>L'accomplissement de l'humanité lié à celui de l'économie américaine</i>	222
10. <i>La conscience de la fin ultime des richesses et la « conscience de soi »</i>	223