

ALBERT MEMMI

3.00

EFC

08.1

L'HOMME DOMINÉ

le noir - le colonisé - le prolétaire
le juif - la femme - le domestique
le racisme

223

PETITE BIBLIOTHÈQUE PAYOT
106, Boulevard Saint-Germain, Paris (6^e)

**Cet ouvrage a été précédemment publié aux Éditions Gallimard.
Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés.**

© Éditions Gallimard, 1968.

Couverture de Lucie MARTIGNY.

« J'ai considéré ensuite toutes les oppressions qui se commettent sous le soleil... »

Ecclésiaste.

« Les pauvres sont les nègres de l'Europe. »

Chamfort.

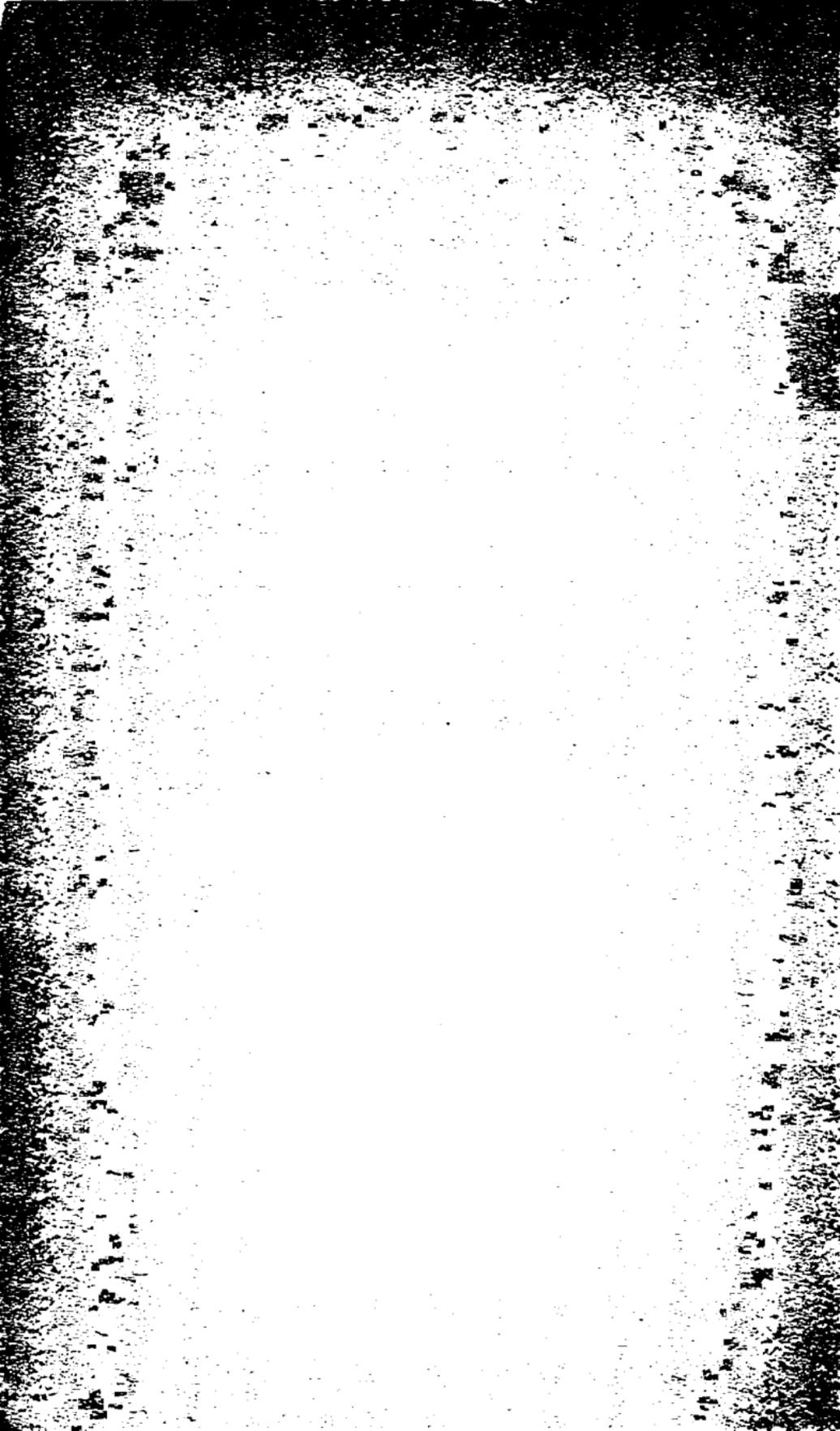
« Les femmes sont les prolétaires de l'homme. »

Marx.

« Je pense au problème africain : seul un Juif peut en comprendre toute la profondeur. »

Th. Herzl.

Etc.



ESQUISSES POUR UN PORTRAIT DE L'HOMME DOMINÉ

Je m'étais promis de ne pas entreprendre un portrait général de l'opprimé avant d'avoir interrogé la plupart des opprimés contemporains; et nul doute qu'il ne reste beaucoup de monde à écouter.

Il ne s'agit donc ici que d'une première tentative, sur laquelle il me faudra revenir. Ces diverses études sont des gammes pour ce grand livre sur l'oppression, que j'annonce sans cesse, que je n'achèverai peut-être jamais, mais vers lequel j'avance tous les jours un peu.

J'ai pensé toutefois que ce rapprochement d'expériences diverses pouvait suggérer déjà, par-delà la spécificité de chacune, un premier portrait en pointillé de l'homme dominé de notre époque.

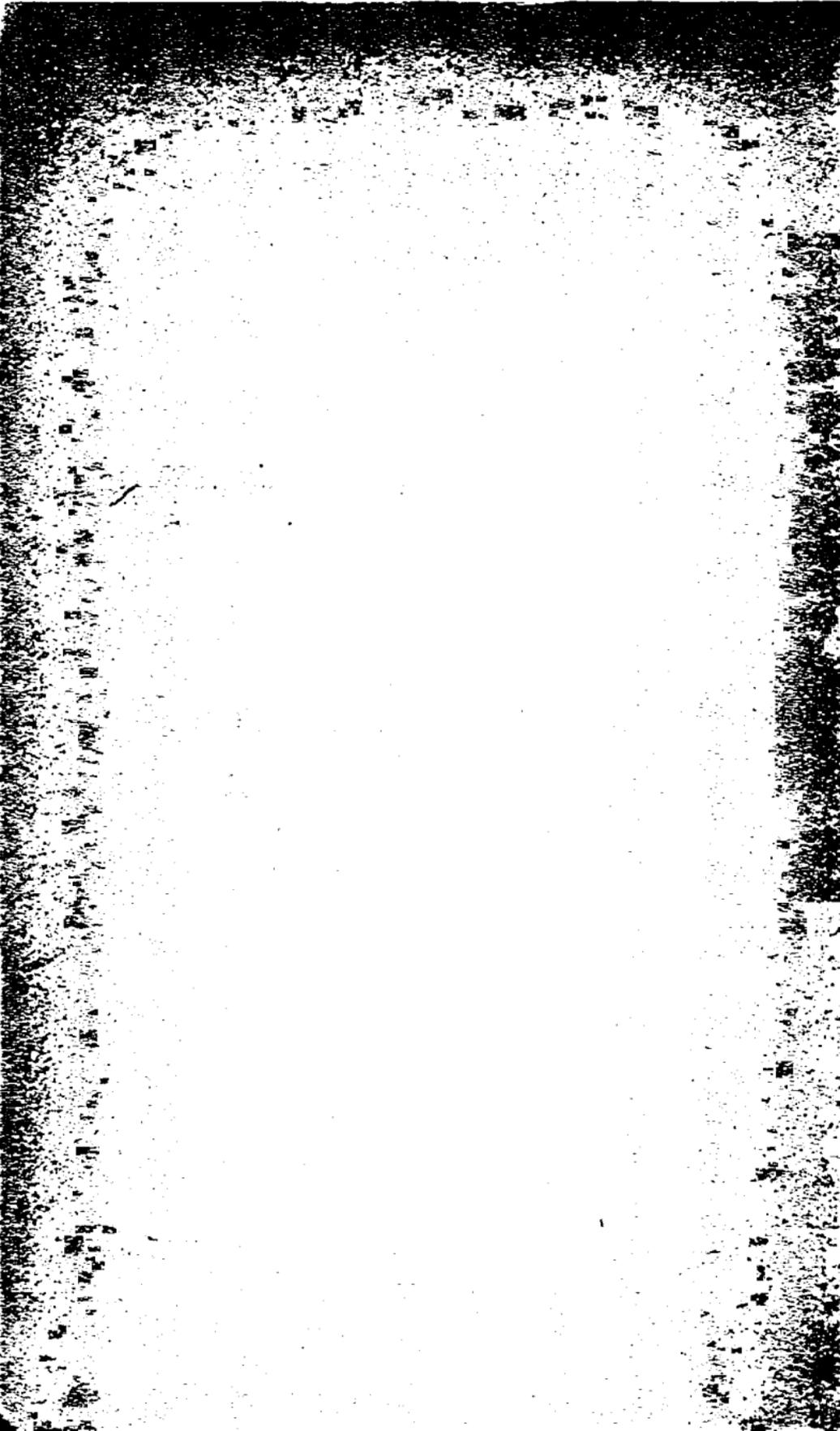
D'ailleurs, si tous les textes de ce recueil sont datés, ils ont tous été écrits dans une même intention : contribuer, par une esquisse partielle, à l'édification de ce futur portrait en pleine pâte.

Chemin faisant, le lecteur découvrira en outre quelques-uns des outils, concepts et hypothèses, qui m'ont servi pour telle ou telle figure particulière : ainsi le contre-mythe chez le Noir américain, le refus de soi chez la femme, ou la notion de carence à propos du colonisé.

Qu'on ne s'étonne pas enfin de me voir consacrer une

telle place au racisme, dans un recueil construit sur les différentes figures de l'opprimé : le racisme est, m'a-t-il semblé, le symbole et le résumé de toute oppression.

LE NOIR



Un jour, la télévision de Boston invita trois leaders noirs fameux à venir s'expliquer sur le sens de la révolte noire. Chacun d'eux donna sa propre interprétation et proposa sa solution, de l'une des crises les plus effrayantes qui menacent les États-Unis d'Amérique ¹. Je ne sais dans quel ordre ils se présentèrent effectivement au studio d'enregistrement ; il est remarquable cependant que le meneur de jeu, puis l'éditeur, aient cru bon de nous livrer leurs textes dans cet ordre : J. Baldwin, Malcolm X, Luther King. Cette présentation a également un sens, surtout par sa conclusion : visiblement, King a la faveur de la télévision américaine, qui souhaite le triomphe de ses thèses ; la déférence du journaliste, son ironie au contraire envers Malcolm X, le prouverait déjà amplement. Or, cet ordre est objectivement faux. L'Histoire nous l'a maintenant largement et durement enseigné : *il existe un rythme de la révolte* : et c'est celui-ci : King, ou Baldwin, mais sûrement après, Malcolm X.

De ces trois hommes, je n'en ai approché qu'un seul, Baldwin, mais je n'ai pas besoin d'effort pour imaginer les autres : la colonisation m'a fait connaître chacun de ces types d'opprimés à des milliers d'exemplaires. King est le modéré, sachant rassurer ses adversaires, faire patienter ses troupes, et se trouver des alliés ; en somme,

homme politique déjà, et futur ministre peut-être, celui à qui l'on confiera le premier poste dirigeant, et qui n'y restera probablement pas, car son ministère sera de transition.

Baldwin est l'intellectuel, émotif et sincère, c'est-à-dire déchiré, intelligent et passionné, qui comprend tout et pardonne beaucoup, qui a des amis dans le camp adverse, qui ne pourra pas, lui, abandonner ses amitiés, ses amours, mais qui sait que ses amitiés, ses amours sont déjà condamnées et impossibles. Car il a compris aussi que les modérés ont déjà tort, que la modération et la compréhension sont déjà dépassées, submergées, par la violence qui monte et s'organise épouvantablement dans les deux camps ¹.

Or, la violence, c'est Malcolm X ; avec lui, c'est fini : Malcolm ne comprend plus et ne veut plus comprendre personne. Il n'a pas d'amis de l'autre bord et peut-être n'en a-t-il jamais eus ; en tout cas, il se refuserait à en avoir, car, pour lui, le combat a commencé, qui prime tout, et on ne pactise pas avec l'ennemi. L'homme de la violence accuse, condamne, exclut même davantage parmi les siens, car un Noir qui ne lutte pas de toutes ses forces est pire qu'un adversaire, c'est un traître ; c'est-à-dire un être nocif et vil, plus dangereux que l'ennemi extérieur, car il est sournois et trompeur. Entre Malcolm et King, l'opposition semble absolue, la distance infranchissable, par l'un comme par l'autre. Manifestement, King préfère éviter de parler de Malcolm X ; sa patience et son amour des hommes risqueraient de l'abandonner. Malcolm ne mâche pas ses mots : « King est la meilleure arme que les Blancs aient jamais eue... »

Et pourtant, King, Baldwin, Malcolm X ne sont pas trois solutions historiques possibles au problème noir, entre lesquelles les Américains pourraient choisir. Il n'existe pas plusieurs visages d'opprimés ; l'un, conciliant, et de bonne compagnie ; l'autre, esthète, prêt au dialogue malgré tout, et qui espère encore avidement convaincre ;

le troisième, désespéré, qui ne croit plus qu'au combat. Il n'y en a qu'un seul, qui bouge, qui se transforme lentement, de l'étonnement douloureux et encore plein d'espoir, à la haine et à la violence, aux envies de meurtre et de destruction. King, Baldwin et Malcolm X jalonnent le même et implacable itinéraire de la révolte, dont il est rare que le ressort, une fois lâché, ne se détende pas jusqu'au bout.

Assurément, la figure de King est la plus noble, comme on dit, la moins inquiétante : « Aimez vos oppresseurs comme vous-mêmes, dit-il, ou presque. » Et encore ajoute-t-il ce presque, parce que cet amour contre-nature scandalise ses propres troupes. Il faut lire ses délicats distinguos sur les différentes sortes d'amour. Ce n'est pas seulement ingénieux et subtil ; cela correspond, je crois, à une vérité profonde chez tout opprimé : l'opprimé n'a pas que du ressentiment, d'abord, envers son oppresseur. Il l'admire, et l'aimerait, en effet, d'une sorte d'amour, s'il le pouvait.

Du point de vue de l'hygiène mentale, c'est peut-être plus sain, plus reposant pour tout le monde, l'opprimé y compris. King propose en somme une espèce de yoga collectif, une leçon de relaxation et de maîtrise de soi, qui n'est pas dénuée de séduction. Apprendre à rester calme, à se décontracter intérieurement, même devant l'insulte et même sous les coups, demande un courage certain. Et King n'en manque assurément pas : quatorze fois en prison, et toujours prêt à recommencer ses manifestations non-violentes, qui se terminent rarement sans quelques violences contre les seuls Noirs.

Seulement, dit Baldwin, seulement on n'écoute déjà plus cet homme admirable ; ni les Noirs ni les Blancs. Si King conserve quelque autorité morale dans le Sud, il n'en a plus aucune dans le Nord. King a certainement évité à l'Amérique bien des effusions de sang ; ce qui lui a valu légitimement le prix Nobel de la paix. Il a certaine-

ment beaucoup fait pour maintenir l'unité de la nation américaine ; mais faut-il encore continuer à tenir à cette unité ? or s'agit-il bien de cela désormais pour le Noir américain ? L'amour de l'adversaire, affirme King, l'absence de riposte, sont bien plus efficaces que la haine et la violence révolutionnaires. Est-ce bien sûr à un certain degré de l'oppression ? On sait combien le souvenir de Gandhi continue à hanter les imaginations ; on comprend qu'un chef révolutionnaire soit tenté, à un moment donné, par cette opération apparemment si économique : une révolution sans violence. Mais entre King et Gandhi, la différence est capitale : les Hindous étaient innombrables, face à une poignée d'Anglais ; les Noirs sont 20 millions, au milieu de 200 millions de Blancs pour le moins complices de leur misère. Il suffisait aux Hindous de s'allonger pour couvrir la surface de la terre, pour noyer leurs oppresseurs dans une marée humaine. Les locomotives, nous a-t-on raconté, finissaient par s'arrêter, paralysées par les corps des hommes qui se couchaient sur la voie. Les Noirs sont à un contre dix, plus les chiens : ils appartiennent à ce type d'opprimé, le plus fragile, dont le malheur est aggravé par la solitude du minoritaire. La preuve ? Les paisibles manifestations organisées par King ne réussissaient à peu près que là où les Noirs étaient tout de même relativement nombreux.

Face au prestige de King (Noir, mais couronné), à l'humanité de King (il est pasteur), à l'instruction de King (il est docteur en théologie), aux bonnes manières, à l'habileté, à la maîtrise de soi, à la courtoisie de King, la figure de Malcolm X semble sinistre. Elle l'est peut-être effectivement. Cet homme qui ne boit pas, ne fume pas, évite les femmes, paraît si froidement haineux, si passionnément calculé, tendu vers un but exclusif, qu'il est à la limite du supportable. Il est certainement décidé au pire et ne reculera probablement devant rien ; il s'était publiquement réjoui de l'assassinat de Kennedy (ce qui m'avait rappelé l'atroce jubilation d'un camarade

colonisé, à l'annonce des terribles inondations de Hollande qui firent tant de morts ; il ne voyait, dans ces cadavres, que d'ex-colonisateurs). Bref, odieux aux autres, et fort probablement à lui-même.

Mais c'est que la figure du révolté n'est pas belle, voilà l'affreuse vérité ; elle est de moins en moins supportable, à mesure qu'il consent à sa révolte. Elle se couvre de grimaces et de tics, qui sont les fleurs vénéneuses de l'humiliation intérieure et de la colère, dorénavant impossibles à contenir. Il y a quelques années, à la suite de la publication du *Portrait du Colonisé*, on me demandait pourquoi je ne traçai pas également un *Portrait du Décolonisé*. Je n'aimais pas la question, elle me paraissait sournoise ; elle sous-entendait, je suppose : « Voyez ce qu'ils sont devenus, ces ex-colonisés, que vous défendiez tant ! Voyez ce qu'ils font de leur liberté, qu'ils ont tant réclamée : du désordre et de la haine, du racisme à rebours, un beau gâchis ! » Le Congo fut le triomphe de ces bonnes âmes. La décolonisation faisait sauter le vieil ordre colonial sans arriver rapidement à proposer le sien. Il est exact que le visage du révolté est plus effrayant que celui de l'opprimé, qui fait encore bon ménage apparent avec son oppresseur. Le Noir qui entreprend sa révolte est certainement moins sympathique, comme on dit, que celui du Bon-Nègre, cireur de souliers ou valet d'hôtel particulier, même décidé à manifester sous la houlette de King.

Seulement, il faut comprendre enfin qu'il s'agit du même personnage. De la même dynamique de la révolte à différents moments de son itinéraire. Si je n'avais pas tracé un portrait séparé du Décolonisé, c'est finalement parce qu'il me paraissait évident qu'il était le même, à quelques nuances près, que celui du Colonisé. Simplement, le Décolonisé accomplissait, parachevait l'itinéraire de la révolte. Le Dé-colonisé, on l'oubliait trop, n'était que l'homme en voie de décolonisation, c'est-à-dire qu'il continuait à se définir par rapport à la colonisation. La

plupart de ses démarches, souvent fort ambiguës, vis-à-vis de l'Européen, s'expliquaient encore ainsi : sa révolte n'était pas tout à fait close ; d'où, par exemple, le ressentiment encore vivace et la vieille admiration renaissante ¹.

De même, le rôle joué par King et celui de Malcolm X ne sont pas historiquement exclusifs ou contradictoires : l'un appelle l'autre, l'un suit l'autre, et le conclut. King est l'opprimé qui se maîtrise encore parce qu'il croit encore le dialogue possible. Si l'on veut discuter, il faut inspirer confiance, ne pas trop demander d'abord, ne pas effaroucher son adversaire même par des misères trop dégoûtantes ; ce jour-là, on mettra ses vêtements du dimanche, et on ne lui jettera pas sa colère à la face, et pas même son humiliation. Plus profondément encore, King est l'opprimé qui s'obstine à vouloir ressembler à son oppresseur, lequel reste pour lui le modèle. Mais voici probablement le relais décisif, la plaque tournante qui va orienter le destin définitif du révolté : Malcolm refuse furieusement toute ressemblance avec le Blanc. Il a pris son congé, il a rendu son tablier à son maître, sur qui dorénavant il crache.

Ici commence, il est vrai, un nouveau et passionnant chapitre de l'histoire de l'opprimé. Dorénavant, il veut marcher seul, se découvrir une voie spécifique et solitaire, hors de tout commerce avec son ancien maître, et d'abord contre lui ; dorénavant, il consentira à ses propres grimaces, qu'il ne veut plus camoufler, il s'en servira plutôt, il en fera d'effrayants rictus de haine. Il assumera, en somme, toute sa négativité. Mais, en même temps, comme la solitude n'est pas aisée, il cherchera en lui-même, cette fois, la force nécessaire pour la supporter. Il se persuadera, par exemple, que son passé, les valeurs des siens, sont pleins d'une inépuisable grandeur, qu'il suffirait d'y revenir pour y découvrir toute l'humanité nécessaire pour vivre et combattre. Bref, alors que toute la philosophie de King se résume dans l'intégration, celle de Malcolm prépare déjà l'indépendance.

Et pourtant, je le répète, il n'y a pas entre les deux hommes de rupture ou de nouveauté absolue. Baldwin, tellement plus près de King, affectivement du moins, ne cesse d'expliquer, d'excuser Malcolm et les Black Muslims ¹ qui lui font tellement peur. Il a raconté ailleurs la visite qu'il leur a faite, et la fascination horrifiée qu'il en a éprouvée : il pressent qu'ils sont l'aboutissement logique, inéluctable peut-être, de la révolte noire, si les Blancs s'obstinent — et rien ne laisse croire qu'ils ne s'obstineront pas. Malcolm ne dit pas autre chose. Il ajoute seulement qu'il est inutile d'attendre, que l'heure est arrivée, que tout le reste est dorénavant bavardages, atermoiements, et donc trahison du peuple noir, qui ne peut plus patienter davantage.

Mieux encore : le relais entre les deux attitudes n'est pas seulement linéaire, consécutif, il est d'une rigoureuse logique interne : ce double mouvement de refus de l'opresseur et d'affirmation de soi, qu'inaugure dorénavant le révolté, est l'envers exact de l'attitude habituelle de l'opprimé, qui est refus de soi et valorisation de l'opresseur.

Pour King, comme pour Baldwin encore, le Noir américain est un citoyen comme les autres ; du moins en droit : son idéal et sa seule issue, son devoir et sa juste ambition, est de ressembler à ses concitoyens blancs. Le regretté Richard Wright, l'auteur de *Black Boy*, la meilleure protestation noire jusqu'à ce jour, n'a pourtant jamais cessé de clamer : « Je suis d'abord un Américain ! » Autrement dit, ce qu'il peut y avoir de différent entre Noirs, entre Blancs et Noirs, ne doit pas être mis en relief ; il est d'ailleurs souvent illusoire. En somme, comme tous les opprimés, le Noir américain s'est d'abord refusé comme Noir autant qu'il l'a pu, et même bien plus qu'il ne le pouvait. Qu'on relise les scènes pitoyables racontées par le même Richard Wright, dans son reportage sur le rassemblement de Bandoeng ; ces femmes noires qui essayaient désespérément de se faire défriser les cheveux,

ou ces fortunes dépensées en poudre de perlimpinpin à se faire blanchir. C'est qu'il s'agissait de se vider de soi, pour y faire la place au modèle blanc, pour simuler le Blanc jusqu'à devenir lui, pour devenir enfin un parfait citoyen américain, c'est-à-dire nécessairement un Américain blanc.

Or, tous ces efforts sont vains. On ne s'arrache pas ainsi de soi-même, on ne peut pas vivre impunément en se haïssant. Le désespoir noir se réfère sans cesse à cette perte d'identité. « Personne ne sait mon nom! » titrait Baldwin pour l'un de ses livres. Et surtout, le Blanc n'a pas voulu se laisser imiter. Ne l'oublions jamais : l'assimilation est d'abord refusée par l'opresseur : c'est ensuite qu'elle est abandonnée par l'opprimé, c'est alors seulement que naissent les Malcolm X. Le Blanc n'a pas voulu se laisser aimer et admirer : il devra donc subir à son tour le sarcasme et la violence, qu'il pratiquait avec tant de désinvolture. Et cette fois, il n'y pourra rien ; l'opresseur peut décourager l'amour, il ne peut rien contre la haine, qu'il a lui-même suscitée, sinon l'augmenter. Malcolm est le fruit empoisonné de la haine noire, mais cette haine est née d'un grand amour déçu. La violence de Malcolm X, enfin, aussi terrifiante et discutable soit-elle, est la réplique peut-être inévitable des refus opposés aux Noirs pendant si longtemps.

Il me faut avouer ici qu'il ne m'est pas si commode de défendre entièrement Malcolm X. A cause d'une certaine démagogie, que je n'aime pas, même chez un opprimé, à cause de son racisme, et pourquoi ne le dirais-je pas précisément, à cause de son antisémitisme. Mais tant pis. Ce n'est pas l'un des moindres malheurs de l'oppression que les opprimés en arrivent à se haïr les uns les autres. La rivalité judéo-arabe est l'un des non-sens les plus dommageables de l'histoire de l'oppression. Les prolétariats européens n'ont guère sympathisé, pour le moins, avec les colonisés en lutte ; et les domestiques se trouvent

rarement du côté des prolétaires. Sans excuser ces erreurs graves, il nous a bien fallu considérer séparément chaque opprimé, et sa lutte comme telle, avec ses déviations. Il faut bien constater que, malgré ses outrances et ses faux calculs démagogiques, Malcolm X est un révolté authentique, l'expression adéquate de la révolte noire américaine, dont il a la juste intuition et dont il traduit les aspirations, plus ou moins confuses encore, mais qui iront probablement en se précisant dans le sens qu'il indique.

C'est dans la même perspective, je crois, qu'il faut comprendre la véritable mythologie qu'il propose aux siens, et que beaucoup adoptent déjà d'enthousiasme, devant nos yeux incrédules ou scandalisés. Pour Malcolm X, donc, le combat définitif est commencé ; il n'est pas seulement imminent, comme pour Baldwin ; il n'est pas une espèce de jeu d'adresse, d'endurance et d'esquive, comme pour King. C'est un vrai combat, mortel, avec des matraques et des chiens, et de temps en temps un assassinat, auquel le Noir, provisoirement, ne peut répondre. En attendant, il faut se préparer activement à l'affrontement direct ; il faut en particulier raffermir le moral des troupes ¹. Or, comment y arriver, sinon en leur donnant une haute idée d'eux-mêmes et de leur mission ? Je n'aime pas plus le recours aux mythes qu'à la démagogie. Mais où trouver une meilleure source de fierté de soi que dans ces images collectives fabuleuses ? Quel chef de guerre n'en est tenté dans les moments dramatiques ? Surtout lorsque ces troupes doutent d'elles-mêmes, précisément, ne faut-il pas leur forger une identité nouvelle, d'autant plus glorieuse qu'elles ont vécu plus longtemps dans le mépris et l'anonymat culturel ?

Nous allons assister ainsi à la révélation, démesurément agrandie, d'un Noir nouveau, et bien entendu, d'un Blanc nouveau, mais qui seraient le Noir et le Blanc véritables, enfin découverts et proclamés. Plus l'humiliation a été grande, plus la négrité du Noir doit être

adorable. Et plus le Blanc a déçu, plus il doit être mis plus bas que terre. Toute la structure de l'univers va être remaniée en fonction de cette urgente efficacité ; le passé et l'avenir, l'art et la métaphysique ; le premier homme était noir, et l'homme futur sera noir, et jusqu'à Dieu lui-même, qui a toujours été noir, et non blanc, comme le prétendent les exégètes tendancieux et ignorants des Écritures saintes.

Mythes, bien sûr ! Délires collectifs aussi désastreux que ceux de l'opresseur ! Mais, s'il s'agit de mythes, ce sont plutôt des *contre-mythes*, des réponses délirantes aux délires de l'accusation. Le Blanc est un horrible monstre, affirme Malcolm, et le Noir est un ange ; toute la civilisation est d'origine noire, nous avait déjà expliqué un auteur africain : il le fallait bien, puisque le Blanc avait fait du Noir un monstre et s'était imposé lui-même comme idéal de culture, de beauté et de vérité. Malcolm ne veut que dissiper une imposture : la justice et la logique étaient exactement de l'autre côté. L'Histoire s'étant trompée de signe, la révolution devenait nécessaire.

Et puis, que nous propose-t-on d'autre ? La tactique amoureuse de King est-elle moins mythique que la violence ouverte de Malcolm ? N'y a-t-il pas quelque chose de totalement irréel à prétendre régler le problème noir « en troublant le sentiment d'autosatisfaction du Blanc » ? A désarmer l'opresseur en l'aimant malgré lui ? Comme s'il était impossible à l'opprimé dans une si profonde misère, de se passer de fantasmes. Voyez l'importance de la religion chez tous les leaders noirs : King est pasteur, Baldwin a prêché en chaire, Malcolm abjure le christianisme, mais c'est pour adopter une autre religion, l'Islam. Cette conversion des révolutionnaires noirs à l'Islam a fait couler beaucoup d'encre et suscité étonnement et ironie. L'affaire me paraît pourtant simple : *l'Islam a joué le rôle exact de contre-mythe au christianisme*. Certes, il est également la religion de beaucoup de colonisés africains (et la référence à l'Afrique ira en s'accen-

tuant) ¹, alors que le christianisme est par excellence la religion de l'opresseur blanc. Mais, entre les mains des Black Muslims, l'Islam devient en outre fantastique, et il n'est pas sûr que les Musulmans du monde entier reconnaissent encore leur religion dans cet univers d'anges noirs et de damnés blancs.

Mais, devant l'extraordinaire ségrégation raciale, qui scinde radicalement le pays le plus industrialisé du monde, il fallait, probablement, pour le moins des armes miraculeuses. Pour oser s'en prendre à une situation apparemment bétonnée, il fallait des mythes terribles, dévastateurs. Pour le moins, une condamnation radicale de l'homme blanc et un nouveau messianisme en faveur de l'homme noir. Il a bien fallu la Terre promise et la Colonne de Feu, pour persuader les Hébreux de quitter l'Égypte ; mythes intégralement repris par les sionistes modernes. Sinon, où l'opprimé si longtemps asservi, trouverait-il la force de surmonter son esclavage ? Devant la révolte à entreprendre, devant un ennemi si puissant, comment l'opprimé ne se sentirait-il pas misérable et nu, comme ses mains désarmées ? Seule l'assurance de posséder une barque magique ou de gagner une place au grand paradis noir, le seul authentique, le fera affronter un ouragan, qu'il lui faut bien déclencher, mais où il risque d'être enseveli avec son oppresseur.

En vérité, King, comme Malcolm, utilise deux *contre-mythes*, nés de la condition du Noir américain. Tous les deux exigent la liberté et la dignité pour les leurs, mais chacun traduit à sa manière l'une des réponses possibles de l'opprimé à son oppresseur. King pense désarmer le Blanc par un grand acte d'amour répété jusqu'à la fusion, jusqu'à l'identification. Cela n'est pas absurde, tant que l'on espère que le Blanc finira par consentir à cet amour. Dans cette attente, la patience et les rêveries de King sont certainement les plus adéquates. Mais comment l'oppresseur y consentira-t-il jamais, alors qu'il devra déposer ses privilèges dans la corbeille de mariage ? Sans

compter, dans le cas du Blanc américain, l'effroi de devoir renoncer à l'image qu'il a de lui-même et de l'Amérique. Historiquement, les Nuits du 4 août sont rares, ou illusoires. Elles ont rarement empêché l'opprimé de découvrir que son attente était vaine, et la révolte de suivre son cours. Malcolm n'est que l'intuition désespérée de cette vanité ; *la révolte, c'est d'abord le constat d'une situation impossible.*

Alors, bien sûr, commence l'heure de la démesure. Et certes, la révolte gâche, irrémédiablement peut-être, la chance de l'intégration : le révolté est certes l'homme de la séparation définitive. Mais n'était-il pas déjà séparé ? A qui la faute, s'il n'entrevoit plus son salut que dans le divorce et la violence ? Plus tard, peut-être, on retournera aux Baldwin, à une plus exacte lucidité sur soi, sur les siens et sur les autres. En attendant, une fois engagé dans la tempête, comment le révolté pourrait-il avoir une juste mesure de soi-même, alors qu'il a été si démesurément écrasé et humilié, et qu'il est obligé de s'opposer démesurément ?

NOTES

Texte de présentation pour Nous, les nègres, interviews de J. Baldwin, Malcolm X, M. L. King. Éditions Maspéro, 1965.

Je me suis borné à supprimer quelques passages relatifs à Baldwin, à qui j'avais déjà consacré une étude entière.

Page 11 : (1) Je terminais ce texte lorsque nous parvînt la nouvelle de l'assassinat de Malcolm X. L'on dira qu'il avait trop prôné la violence pour ne pas y succomber. Il faut hélas ajouter que la violence de l'opprimé s'alimente à celle de l'opresseur. Par sa mort, Malcolm X ne signe pas seulement son erreur ou sa défaite, il confirme que l'oppression est une machine infernale, que la relation oppresseur-opprimé est sans issue.

Page 12 : (1) Depuis, Baldwin a fait du chemin en direction des thèses radicales (note de 1973).

Page 16 : (1) Tout cela, je l'ai d'ailleurs tout de même esquissé en quelques pages, vers la fin du *Portrait du Colonisé*.

Page 17 : (1) Je sais bien que Malcolm a rompu avec les Black Muslims, et qu'ils l'ont peut-être assassiné, mais il n'y a pas entre eux de divergence foncière de doctrine.

Page 19 : (1) J'avais écrit ce texte en 1965. Naturellement il parut aberrant, particulièrement à mes lecteurs américains. Quelque temps après, ce furent les premières émeutes sanglantes de Los Angeles. Et depuis, le « Pouvoir Noir » et Stockely Carmichael : le verbe de Malcolm X s'est incarné.

Page 20 : (1) La fondation par Malcolm, la veille de sa mort, du mouvement afro-américain est peut-être encore un mythe ; elle est peut-être un coup de génie : elle suggère en tout cas une issue à une situation impossible : celle des Noirs américains.

•

Au moment où je remets ces pages à l'impression, le monde apprend avec stupeur l'assassinat de Martin Luther King. Que dire de plus, sur ce mécanisme de la violence ?

Nous savions déjà que tous les opprimés se ressemblaient ; le Colonisé, le Juif, le Pauvre, la Femme, par-delà leurs traits individuels et leurs histoires spécifiques, ont un air de parenté : tous, ils subissent un joug, qui laisse des traces analogues dans leurs âmes et imprime un gauchissement similaire dans leurs conduites. La même souffrance appelle souvent les mêmes gestes, les mêmes crispations intérieures ou les mêmes grimaces, les mêmes angoisses ou les mêmes révoltes.

Nous hésitions un peu à placer le Noir américain dans cette galerie de portraits. Ce n'était pas tout à fait de notre faute ; le Noir américain est un opprimé, bien sûr, nous l'avions deviné à travers sa musique, nous l'avions entr'aperçu dans les comédies de la Belle Époque américaine, où il était éternellement domestique, liftier, cireur et jamais héros ou maître. Mais comment dire ? Sa misère, il la chantait précisément, elle nous restait aimable. Son humilité, un peu servile, ses peurs enfantines, qui faisaient claquer ses genoux comme des castagnettes, et rouler de gros yeux blancs, son parler petit-nègre, nous faisaient rire ; ils n'avaient rien de pitoyable ou de menaçant. Telle était en tout cas l'image du Noir que voulaient bien nous en donner les cinéastes américains. Plus tard, nous avons réellement connu des Noirs, ils

étaient en G. I's. d'aussi belle stature, aussi bien nourris, aussi bien habillés que leurs camarades blonds. Ils nous offraient en riant des boîtes de viande et nous leur en étions sincèrement reconnaissants. Ils avaient, paraît-il, quelques petits ennuis : au mess, par exemple, un Blanc ivre les traitait quelquefois de négros ; ce qui les mettait bizarrement dans des colères épouvantables ; ils s'obstinaient à courtiser des femmes très blondes, qui les repoussaient évidemment. Mais des films patriotiques de l'époque nous apprenaient en même temps que le Noir insulté se conduisait tout de même en digne et loyal camarade ; sous le tir ennemi, il sauvait le Blanc dessoûlé et blessé, qui lui faisait des excuses. A force de constance et de dévouement, il finissait par émouvoir la blonde qui consentait à une promenade dans une somptueuse voiture (la même que celle des Blancs). Bref, dans ce merveilleux pays de cocagne, même les moins favorisés n'étaient pas à plaindre. Et la grande Démocratie américaine, et le temps, se chargeraient de les hisser au niveau des autres.

J'allais oublier les lynchages, il est vrai : de temps en temps, nous entendions parler avec malaise d'un phénomène déconcertant : un Noir, un nègre, était capturé par une foule déchaînée, lynché, pendu, arrosé d'essence et brûlé. C'était tellement insolite que nous n'y croyions pas tout à fait : les deux images, celle de la prospère, libre et démocratique Amérique, et celle de ces bûchers moyenâgeux, ne pouvaient aller ensemble ; alors nous effaçons le plus rapidement possible la seconde de nos mémoires. Et puis, cela se passait dans le Sud ! Cette région figée dans la nostalgie de ses splendeurs passées, non sans charme d'ailleurs, avec ses maisons coloniales et son paternalisme bienveillant, mais rancunière et refoulée depuis sa défaite, devait brusquement se mettre à délirer. Nous connaissions là encore la solution, c'était même un écrivain noir, R. Wright, qui nous l'avait suggérée : nous avons tous lu l'histoire de son *Black Boy* qui gagnait le Nord pour échapper à la folie retardataire du

Sud. L'Amérique véritable, moderne, égalitaire, efficace, était au Nord : il suffisait d'y aller pour vivre en homme et non plus en Noir. Si le salut existait, même éloigné de quelques journées de chemin de fer, il n'y avait pas lieu de désespérer.

Eh bien, nous avons tort ; nous avons été légers une fois de plus, de conclure sur le malheur de quelqu'un avant de l'entendre, lui. Ces images étaient fausses, parce que partielles et non cohérentes entre elles : et surtout parce que nous ignorions ce qu'elles signifiaient chez le Noir américain. Grâce à Baldwin, grâce à ce livre étonnant de concision et de lyrisme, d'une si extraordinaire richesse concentrée qu'il faut le relire plusieurs fois pour en apercevoir tous les prolongements, nous savons dorénavant que *le Noir américain est un opprimé majeur*.

« Elijah n'a plus rien eu à perdre, j'imagine, le jour où il a vu le sang de son père jaillir, couler et, à travers les feuilles d'un arbre, l'éclabousser... ; ... ces autres hommes autour de la table, eux non plus, n'avaient rien à perdre. »

Voilà prononcé le maître mot de toutes les oppressions majeures : c'est une terrible découverte pour l'opprimé lorsqu'il comprend qu'il n'a plus rien à perdre ; c'est une période dramatique aussi pour la vie d'une nation lorsqu'une partie de sa population décide qu'elle n'a plus rien à perdre. Tout le contrat social, toutes les structures de la vie commune sont brusquement remises en question. Nous pensions en somme que les incidents, vexants ou gênants, qui marquaient de temps en temps les relations entre Blancs et Noirs américains n'affectaient pas l'essentiel de leur communauté nationale. De la bonne volonté, de part et d'autre, quelques aménagements pourraient tout arranger. Les Noirs devraient modérer leur impatience ; par exemple, ne pas forcer trop vite les portes des écoles ; les Blancs devraient faire un effort de générosité et leur entrouvrir ces portes. Le refus complet et définitif n'est le fait que de quelques individus, déclarait, il y

a quelques semaines, Robert Kennedy, ministre de la Justice, et frère du Président... Non! répond Baldwin, il ne s'agit pas de quelques individus, il ne s'agit pas de quelques aménagements. C'est *l'ensemble* de la société américaine qui exclut, martyrise et tue le Noir américain; c'est l'ensemble de la société américaine qui est malade du Noir américain. La prétendue bienveillance du Nord ne fait que brouiller inutilement le problème. D'où cette formule : « Tout et tout de suite », qui semblerait exorbitante et folle, si l'on n'admettait enfin que *le Noir américain est l'opprimé de toute la société américaine*.

L'on dira bien entendu que Baldwin exagère. Citoyen d'un pays d'abondance et libéral, comment le Noir américain pourrait-il sérieusement tant réclamer? On dit toujours que quelqu'un exagère quand il décrit une injustice à des gens qui ne veulent pas en entendre parler. Nous a-t-on assez dit que nous exagérons quand nous avons essayé de révéler aux Français ce que sentaient leurs colonisés! De les avertir de ce qui allait immanquablement se passer! Finissons-en avec cette niaiserie : bien sûr que l'on peut être gravement opprimé dans une abondance relative. Les femmes ne le sont-elles pas quelquefois dans l'opulence? Le Noir américain est l'opprimé de la riche Amérique, et beaucoup de Noirs africains, aujourd'hui indépendants, seraient heureux d'avoir son niveau de vie ; il reste que le Noir américain vit sa condition d'une manière dramatique. Gardons-nous, de toute manière, de tomber dans l'erreur commune à la bourgeoisie et aux marxistes : de tout accorder à l'aspect économique. L'oppression est une pieuvre multiple, dont on ne sait trop quel bras étouffe le plus. L'injustice, l'injure, l'humiliation, l'insécurité peuvent être aussi insupportables que la faim. S'exagérerait-il son malheur réel — ce que je ne crois pas —, il serait déjà grave que le Noir américain ressente et pense de lui-même ce que Baldwin en raconte : « Les Noirs de ce pays... doivent, dès le pre-

mier instant où ils ouvrent les yeux sur ce monde, apprendre à se mépriser. »

Tout leur semble préparé pour les en convaincre ; le monde est blanc et ils sont noirs ; le pouvoir, l'argent, le plaisir, les idées, l'art sont blancs, même Dieu est blanc. Comment le Noir ne se croirait-il pas un être inférieur ? Il a peur de cet univers trop puissant, qui n'est pas fait pour lui, et contre la malveillance duquel il est si désarmé. Cette angoisse devant le monde des Blancs est d'ailleurs cultivée en lui depuis sa naissance par les siens eux-mêmes : ils craignent pour lui la vengeance des Blancs, sa destruction physique, s'il n'apprend pas assez tôt à se soumettre. La peur du Noir, l'image des genoux qui claquent et des gros yeux blancs, correspond donc à quelque chose, mais qui ne devrait plus nous faire rire. Pire que la destruction physique, les coups, l'exclusion professionnelle, pire que la mort même, est cette destruction intérieure, cet avilissement consentant de l'homme noir. Car il finit par accepter ce que lui raconte l'homme blanc, par y croire : il est alors perdu. Il devient ce valet stupide, ce cireur amusant ; un animal domestique, ou encore une espèce de saint, dit Baldwin ; nous avons ainsi connu le Bon Colonisé et le Bon Esprit. Il devient en somme le complice de sa propre oppression.

Sans doute la nouvelle génération, celle de Baldwin et surtout de ses cadets, ne veut plus croire à son infériorité définitive, ne veut plus accepter la petite place qui lui est assignée... Mais à quoi cela mène-t-il ? Si l'on refuse l'accusation, elle en devient d'autant plus intolérable. L'ancienne génération comprenait beaucoup de saints ou de lâches ; la nouvelle regorge d'offensés et d'humiliés, qui vivent dans la fureur et la rage permanente, qui méprisent les leurs et se détestent eux-mêmes. Le mépris et la haine de Baldwin contre son propre père, même rattrapés par la pitié, sont proprement insupportables. Et comme on ne peut pas vivre avec de tels sentiments empoisonnés, ils cherchent un oubli dans l'alcool (les

vomissures dans les portes cochères), la drogue et le crime. C'est simplement une autre espèce de destruction. La sainteté ou l'humiliation permanente, tel est le dilemme. On ne sort pas si facilement d'une oppression.

Mais j'ai voulu me faire l'avocat du diable ¹. En vérité, la condition du Noir américain n'est pas seulement une affaire d'opinions, de préjugés insultants pour lui, et humiliants pour ce qu'ils révèlent des Blancs. Elle est faite également d'institutions et d'événements, bien réels, bien lourds, qui écrasent continuellement sa vie quotidienne, déforment ses relations avec ses concitoyens, et impriment une allure quasi nécessaire à un avenir joué d'avance.

« Mettez-vous dans sa peau tandis qu'il cherche du travail, un appartement, mettez-vous à sa place dans les autobus où est appliquée la ségrégation, voyez avec ses yeux les écriteaux indiquant *Blancs* et *couleur* et en particulier ceux qui indiquent *Dames blanches* et *Femmes de couleur*. Regardez dans les yeux de sa femme, regardez dans les yeux de son fils... » Pour se mettre dans la peau des autres, il faut beaucoup d'imagination ; et c'est un sujet d'émerveillement que tout ce que nous pouvons trouver supportable par les autres. Tout cela, nous le savions depuis longtemps, et ne nous a jamais empêché de dormir, et là n'est pas le meilleur de la leçon de Baldwin. Passons donc sur ces multiples et sournois désagréments « mineurs » et la manière dont le Noir les supporte, ou ne les supporte pas ; sur les empêchements, plus ou moins avoués, de consommer dans certains cafés, de se baigner dans certaines piscines, de se loger dans certains hôtels, de se divertir dans certains cinémas, etc. Pour ceux qui n'aiment pas ce genre d'expériences mentales, il fallait probablement des faits plus objectifs, plus faciles à comprendre. Un sociologue américain s'est livré il y a quelques années déjà, à un examen systématique de la juridiction américaine, État par État. Il dut conclure

avec effarement que *le racisme est légal aux États-Unis*. Une circulaire de juillet 1942 ordonne « qu'il faut veiller que des hommes de races différentes ne soient pas mêlés sans nécessité dans les dortoirs ou à la même table dans les réfectoires ». Elle était signée : Eisenhower. En 1948, le même chef militaire ultime déclarait qu'une « certaine ségrégation était nécessaire dans l'armée ». Le mariage mixte est évidemment considéré, dans de nombreux États, comme un crime, et puni comme tel. Un cinquième des jeunes Américains ne trouvent généralement pas de travail : la proportion de jeunes Noirs s'élève au tiers. Les Noirs américains forment un neuvième de la population totale : la population de leurs élites est infiniment loin de ce chiffre relatif. A ce dernier propos, on connaît cette objection courante aujourd'hui : cela prouve bien que les opprimés ou les ex-opprimés ne sont pas à la hauteur ! Doit-on donc leur distribuer des postes qu'ils ne méritent pas et qu'ils rempliraient mal ? Doit-on nommer des instituteurs et des médecins noirs simplement parce qu'ils sont noirs ? C'est vous qui faites du paternalisme ! C'était déjà le dernier argument découvert par la colonisation aux abois et il trouble déjà de très bons esprits. Il ne fait aucun doute que, maintenant, il n'y a pas assez de bons techniciens et de cadres, au Congo et ailleurs. Mais la rareté des élites noires, et leur mauvaise préparation souvent, après des décades de colonisation, n'est-elle pas l'une des preuves les plus scandaleuses de l'oppression et du racisme ? A moins d'ajouter qu'ils sont incapables par nature d'être des techniciens convenables, ou des médecins consciencieux... et nous retournons alors au racisme. D'ailleurs, si les Noirs américains ont une élite plus restreinte que les autres catégories de la population, ils ont relativement beaucoup plus de chômeurs : ne sont-ils donc même pas dignes d'être manœuvres ?

En bref, si nous appelions *oppression absolue* celle qui atteint toutes les dimensions d'un être, l'image qu'il a

de lui-même, l'image que les autres ont de lui, ses diverses insertions dans la cité, son avenir historique, alors, indiscutablement, *l'oppression du Noir américain est une oppression absolue*. Expression de l'ensemble de la société américaine, elle atteint l'ensemble de la vie du Noir. A y regarder de près, on s'aperçoit qu'il n'y a aucun aspect de son existence, aucune de ses démarches, qui ne soient perturbés par cette agression fondamentale. Les batailles aux portes des Universités ont appris au monde stupéfait qu'il fallait être un héros pour faire des études supérieures quand on avait l'insolence d'être un Noir ambitieux. Le Noir ne peut même pas être un pauvre comme les autres (car le mythe de la grosse voiture n'empêche pas les taudis, les cafards et les punaises) ; il l'est en quelque sorte doublement : il est également le pauvre des Pauvres Blancs, qui sont plus féroces encore que les riches, car ils ont besoin de maintenir et de renforcer une distance dérisoire.

Comme dans la plupart des oppressions de peuple à peuple, on retrouve ici un impitoyable mécanisme d'élimination systématique. Le désir profond, caché ou avoué du Blanc, est d'exclure totalement le Noir de son horizon. Et puisque ce discours est celui de la dernière chance, Baldwin est allé jusqu'au bout de sa pensée : *à la limite, ce que souhaite le Blanc, c'est le meurtre du Noir*. Ce que les Allemands, autre nation blanche et chrétienne, ont tenté contre les Juifs, pourquoi les Américains ne l'essaieraient-ils pas un jour contre leurs Noirs ? Le lecteur protestera une fois de plus en lisant ce texte implacable. Nous croyons au contraire que Baldwin a entrevu là une vérité effroyable : de même, je le soutiens, que le pogrome n'est pas un accident de l'histoire du Juif, mais la cristallisation, l'exaspération d'une situation endémique, le lynchage, la pendaison et le bûcher ne sont que le passage à la limite des sentiments véritables de l'homme blanc à l'égard du Noir.

Dès lors, comment s'étonner de la conclusion à laquelle

nous sommes rigoureusement conduits? De la riposte nouvelle que préparent les jeunes générations noires? Toutes les fausses issues ont été essayées par leurs aînés, aucune n'a pu les sauver : ni la soumission, ni la haine, ni la réussite économique ; ni la religion et l'Église, ajoute Baldwin qui a prêché en chaire. Aucune solution n'est efficace tant que le contexte demeurera. Puisque c'est toute la société américaine qui met l'existence du Noir en question, il faut mettre en question l'existence de cette société. En réponse à une oppression absolue, il en appelle à une *révolte absolue*.

La révolte absolue est celle qui, n'ayant plus rien à sauvegarder, n'est plus arrêtée par rien. Ni par la peur de mourir ni, peut-être plus gravement encore, par les valeurs communes avec l'opresseur. La révolte absolue, c'est la guerre, la découverte de la violence et de la crainte qu'elle inspire. On a entendu l'autre soir à la télévision l'un des chefs des Black Muslims : l'homme a fait horreur par sa haine totale des Blancs, sa détermination froide de les exterminer tous, s'il en avait un jour le pouvoir. Mais comment nier que son analyse fût correcte? Que seule la crainte, que les Noirs pourraient éventuellement inspirer, aurait quelque chance de faire reculer l'oppression? Une telle révolte se paie cher, bien sûr ; mais : « Un peuple à qui on a tout pris, y compris, et c'était là l'essentiel, le sentiment de sa propre valeur (fera) absolument n'importe quoi pour le retrouver... En mettant les choses absolument au pire, je n'aurais jamais que contribué à la destruction d'une maison que j'abhorre. Et tant pis si je devais en périr moi aussi. Des gens périssent ici depuis si longtemps... »

La révolte absolue, c'est aussi la guerre immorale, ou plutôt amoral, au nom de la seule valeur qui subsiste : la liberté. C'est la guerre sans principes, puisque les principes ont trop longtemps servi à mystifier et à écraser l'opprimé. Qu'on lise attentivement les pages sur l'Église catholique. Puisque rien n'était possible dans la servitude, tout le

redevient dans la révolte. Même le pire, même le plus infâme? Oui, mais qu'est-ce qui est infâme? A-t-on demandé à l'opprimé son avis sur ces définitions truquées? La recherche de valeurs nouvelles, d'un ordre nouveau, viendra après le cataclysme. Voilà pourquoi les colonisés au combat n'avaient pas de programme; voilà pourquoi, entre autres, les Black Muslims proposent un avenir fantastique. Nul doute que s'ils avaient une parcelle de pouvoir, ils commenceraient à penser plus concrètement; mais, pour le moment, ils sont l'expression mythique, mais adéquate, de la coupure en deux de la société américaine, de l'exclusion réelle du Noir américain. Leurs revendications haineuses, extrêmes, ne sont que la revendication désespérée devant une situation désespérée.

Baldwin, l'homme et l'écrivain, refuse pour sa part de les suivre jusque-là. Ses amis sont blancs, il confierait sa vie à certains d'entre eux, il est pour les mariages mixtes, il se battrait au besoin contre le fanatisme des Black Muslims. Mais il faut prendre garde à ceci: par-delà les outrances démagogiques des Black Muslims, il n'y a pas de différence fondamentale entre eux et les plus modérés des Noirs américains. « Bien qu'idéologiquement ennemis, écrit de son côté Lomax, Mohammad et Martin Luther ne sont séparés que par une mince ligne. » Déjà le leader chrétien songe à « une campagne massive de désobéissance aux lois ». C'est que tous les Noirs vivent la même oppression et pensent tous maintenant qu'elle doit s'achever; tous réclament une transformation structurelle de la nation et une transformation de ses valeurs. Les Black Muslims ont subitement découvert que Dieu était noir et que le Blanc était un démon, qui doit disparaître, pour laisser la place au Noir, seule véritable créature de Dieu. Baldwin, dit-il autre chose quand il propose avec tranquillité et une pondération apparente, que l'Amérique cesse de se considérer comme une nation blanche?

Devons-nous avouer aussi, qu'après la lecture de son

livre, nous sommes plus effrayés que Baldwin lui-même ? Il veut croire que la menace est encore différée : *Next time, the fire*. Les Blancs et les Noirs de bonne volonté peuvent encore s'unir et faire reculer la catastrophe. Mais comment ? Si l'on renverse sa proposition négative, on obtient ceci : il faut que les Américains acceptent de devenir une nation de métis. Mais, ou nous nous trompons lourdement, ou les Américains blancs, ceux du Nord y compris, sont aussi loin que possible d'un tel bouleversement. Non que l'idée en soit délirante. Si l'on exclut la partition (ce que réclament les Black Muslims), on ne voit guère d'autre issue. Après tout, la véritable solution des drames coloniaux de notre époque aurait été celle-là : une interpénétration accélérée des populations. Mais quel colonisateur, même très ouvert, même progressiste, l'a seulement envisagée ? Peut-être y a-t-il des moments dans l'histoire des peuples où ils ne peuvent qu'être aveugles et sourds, même si la guerre et la destruction sont à leurs portes. Or, si la description de Baldwin est juste — et il est trop convaincant pour qu'elle ne le soit pas —, la catastrophe est maintenant au cœur même de la nation américaine.

Il se serait produit en Amérique une transformation irréversible : le Noir américain sait maintenant qui il est et quelle est sa place réelle au milieu de ses concitoyens. *Lorsqu'un opprimé fait ainsi le tour de son oppression, elle lui devient invivable*. Lorsqu'un opprimé a entrevu la possibilité d'être libre et qu'il accepte d'en payer le prix, il est vain d'espérer encore la paix pour longtemps. Si le problème a été correctement posé par Baldwin : ou une nation de métis ou la guerre, alors nous avons réellement très peur pour l'Amérique et les Américains.

NOTES

Texte de présentation pour La Prochaine Fois, le feu, de James Baldwin, N.R.F., 1963.

*Page 29 : (1) Tout le passage depuis « J'ai voulu me faire l'avocat du diable... jusqu'à dignes d'être manœuvres », qui souligne la *condition objective* du Noir américain, avait été omis dans la première édition.*

A Léopold Sédar Senghor.

I

Dans son livre *Les Voies du hassidisme*, l'écrivain et essayiste Arnold Mandel suggère que je me serais inspiré de la notion de *négritude* pour forger le terme de *judéité*¹.

Il n'est pas impossible que l'effort des Noirs pour se définir, et la cristallisation de leurs inquiétudes et de leurs espoirs dans ce concept de *négritude*, m'aient encouragé dans cette autre tentative. Et, bien que la réflexion sur l'identité juive ait historiquement précédé ces tentatives, et qu'elle reste un souci lancinant de tout intellectuel juif, j'ai trop été préoccupé par cet éveil contemporain des peuples dominés, pour qu'il soit exclu que j'aie pu être influencé par telle ou telle de leurs découvertes sur eux-mêmes.

Je voudrais seulement ajouter ici que ma propre recherche pourrait, en retour, contribuer à préciser et à rajeunir un outil méthodologique qui, après avoir été tant loué pour sa féconde commodité, est quelquefois décrié par les nouvelles générations noires.

« On ne sert pas la culture africaine quand on s'accro-

che, comme une huître, à des notions dépassées par l'Histoire. Le concept de négritude, révolutionnaire dans les années 1940-1950, est aujourd'hui bon pour le musée de la littérature ¹. »

C'est là une sévérité bien excessive pour un concept toujours commode. Mais une précision et un rajeunissement salvateurs pourraient être obtenus, je crois, par une refonte et un éclatement de ce concept en trois autres, comme j'ai été contraint de le faire pour le terme de judaïsme.

Il n'est pas davantage dans mon propos de m'étendre sur ces trois notions de *judéité* — *judaïcité* — *judaïsme*, que j'ai été ainsi amené à proposer et à définir. Qu'on me permette de rappeler très brièvement qu'ayant décidé de faire l'inventaire de la condition juive, j'eus rapidement besoin d'un mot qui exprimât, à l'exclusion d'autres acceptions, *le fait d'être juif*. Je me suis aperçu avec étonnement et embarras qu'il n'existait pas ; ou plus exactement que si je disposais de *judaïsme*, celui-ci possédait trop de significations diverses pour pouvoir être utilisé avec une précision sans équivoque. Il me fallait donc adopter, et au besoin forger, un terme spécifique : je proposai celui de *judéité* ².

Il me paraît nécessaire d'y insister : ce fut donc d'abord sans préjuger du *contenu* de ce fait d'être juif ; il s'agissait, au contraire, d'un besoin méthodologique, d'aborder avec de meilleures armes, une réalité complexe et qui m'échappait encore. Et, de même, c'est seulement en essayant d'explicitier la réalité de l'existence juive, d'en parcourir séparément toutes les dimensions que je fus amené :

A rechercher une définition de la *judéité* aussi exclusive et adéquate que possible ;

Et, par suite, à la distinguer des autres dimensions ;

Enfin, à distinguer entre elles ces différentes dimensions et à les définir chacune séparément.

De sorte que les divergences d'interprétation sur les champs recouverts par ces définitions, inévitables dans un domaine où un vécu toujours inquiétant suscite les passions les plus intenses et les réflexions les plus variées, ne devraient pas cependant contredire au principe même de ces distinctions. Au contraire, nous avons d'autant plus besoin d'une grille à apposer sur une matière tumultueusement confuse. Aujourd'hui encore, je ne suis pas sûr d'avoir épuisé par ces trois définitions les trois dimensions de la réalité juive, et j'admets fort bien qu'on me les conteste ; mais je me suis davantage convaincu qu'il fallait les distinguer et en tenter des approximations aussi différentielles que possible.

Il n'était pas besoin de réfléchir longtemps, en effet, pour vérifier combien ce terme de *judaïsme*, qui faisait tous les usages¹, était à la fois trop riche et trop vague, contraignant et inefficace, pour une recherche simplement soucieuse d'exactitude et d'objectivité. Il signifiait : tantôt l'ensemble des valeurs traditionnelles, religieuses et morales, qui régissaient la vie collective des Juifs ; tantôt la communauté juive : on parlait du « judaïsme français » ; tantôt l'appartenance d'un individu juif à son groupe ; tantôt la mesure de son attachement aux croyances traditionnelles, et même sa fidélité à des valeurs juives qui ne seraient pas strictement religieuses : on disait : « Le judaïsme d'un tel. » N'est-il pas évident qu'il valait mieux lui assigner un seul de ces sens, quitte à proposer d'autres termes pour les autres ? Un peu d'ordre, même au prix d'un appauvrissement apparent du vocabulaire, ne pouvait être que salutaire. Il m'a semblé, en tout cas, que le sens le plus adéquat, pour judaïsme, devait être celui de *l'ensemble des traditions culturelles et religieuses*.

Nul doute qu'il ne faille même pousser plus avant dans la précision, et je m'en suis aperçu dès que j'ai essayé d'inventorier plus complètement la condition juive. Ainsi

ne faudrait-il pas distinguer, dans cet ensemble culturel, entre l'héritage proprement religieux et les prescriptions éthiques qui forment la philosophie morale des Juifs ¹. Le plus urgent, en tout cas, et le plus immédiatement évident, était qu'il fallait pouvoir considérer séparément, pour mieux en parler et mieux les étudier, l'idéologie juive et ses œuvres d'une part et, d'autre part, les individus et les groupes juifs, qui participaient plus ou moins à cette idéologie, la vivaient et l'actualisaient plus ou moins.

Pour désigner expressément le *groupe* juif, je proposai donc le terme de *judaïcité*. Je devais à ce propos faire une autre petite découverte : je croyais vaguement, d'abord, que le mot existait déjà, sinon la précision du terme, et que j'avais surtout à lui affecter un sens univoque : or, en fait, il ne se trouve dans aucun dictionnaire. Il fallait en outre lui donner un statut légal (ce que je propose en même temps d'ailleurs).

De ce concept, désigné par ce mot de *judaïcité*, je propose une compréhension, dont là encore, je laisse la discussion ouverte. Tenant compte de la physionomie démographique particulière des Juifs, il fallait en tout cas y distinguer au moins un sens large et un sens étroit. *Judaïcité* désignerait ainsi soit la totalité démographique juive, en somme : la *judaïcité mondiale*, soit, pour tenir compte de la dispersion de cette *judaïcité* en multiples communautés à travers le monde, chacune de ces *judaïcités locales*, exemple : la *judaïcité française* ou la *judaïcité américaine*. Mais l'essentiel est que l'on s'en tienne à ce sens démographique : *la judaïcité désigne un ensemble de personnes juives*.

La *judéité*, enfin, serait exclusivement *la manière pour un Juif de l'être*, subjectivement et objectivement. La manière dont il se sent juif et dont il réagit à la condition juive. J'ai dit qu'il m'a fallu forger ici un mot totalement nouveau pour exprimer un fait indiscutablement original.

Bien entendu, il serait absurde de supposer quelque

existence séparée de la judéité. Comme il serait absurde de considérer tout à fait séparément les valeurs juives qui n'existent évidemment pas sans liaison avec le groupe juif, et plus précisément encore avec l'évolution des conjonctures socio-historiques qui ont constitué son destin particulier. A cet égard, je dirais volontiers que le judaïsme est l'idéologie et l'ensemble institutionnel de la judaïcité. Et, presque toujours, la judéité contient une *référence* plus ou moins affirmée, plus ou moins consciente, plus ou moins étendue, aux valeurs traditionnelles juives. Par rapport à la judaïcité, elle est un *degré d'appartenance*, objective et subjective, plus ou moins élevé. Et pour achever le triangle, il est clair que l'appartenance à un groupe se réduit rarement à une simple solidarité mécanique et purement négative devant le danger ; l'appartenance à un groupe est toujours aussi, à quelque degré, la reconnaissance de ses valeurs ¹.

Il s'ensuit, en tout cas, et c'est ce que je veux dire surtout, que la judéité est *variable* d'un individu à un autre, dans son intensité et même dans ses éléments, qui peuvent être plus ou moins présents, suivant la constellation particulière de chaque sujet. C'est pourquoi nous avons pu parler, avec mes collaborateurs, de *coefficient de judéité* ². Avec les précautions que l'on doit garder devant une telle expression mathématique d'une réalité vécue si riche et si fluente, nous avons même essayé de préciser des critères de calcul de ce coefficient. Quoiqu'il en soit, il est nécessaire de pouvoir au moins *considérer séparément* la judéité de chaque sujet ³.

En résumé, il m'apparut nécessaire de distinguer clairement ce qui était confusément distinct :

1. Le groupe juif, ou judaïcité.
2. Ses valeurs, ou judaïsme.
3. Le degré de participation du Juif à son groupe, d'une part, à ses valeurs d'autre part, ou judéité.

J'ai donné ailleurs un commentaire détaillé de ces trois notions. En voici seulement, pour mémoire, les définitions : « La *judaïcité* est l'ensemble des personnes juives ; soit, au sens large, la totalité des Juifs à travers le monde ; soit, au sens étroit, un groupement juif donné, géographiquement localisé, par exemple : la judaïcité française ou la judaïcité de New York. »

« Le *judaïsme* est l'ensemble des valeurs, doctrines et institutions des Juifs, fixées ou non, écrites ou orales ; en somme, les valeurs et l'organisation qui constituent et règlent la vie du groupe ; ou encore, la culture juive au sens large : habitudes collectives, religion, philosophie, juridiction et arts. »

« La *judéité* est le fait et la manière d'être Juif ; l'ensemble des caractéristiques, vécues et objectives, sociologiques, psychologiques et biologiques qui font un Juif ; la manière dont un Juif vit, à la fois, son appartenance à la judaïcité et son insertion dans le monde non-juif. »

II

Venons-en maintenant à ce parallèle avec la négritude. Il est intéressant de noter déjà que la situation se présentait de la même manière dans les deux cas. Il s'agissait de décrire, de délimiter et de définir la personnalité du Juif comme tel : c'est-à-dire entre autres par rapport à la personnalité collective du groupe dont il faisait partie. Or, le groupe juif vivait une condition particulière et déformante, une *condition de dominance* : d'où des difficultés particulières à se saisir objectivement : des illusions sur soi, nées de l'accusation des autres ; mais également du refus de soi-même, ainsi que des contre-mythes opposés à l'accusation ; nées aussi, plus gravement encore, de cette condition objective anormale, non comparable évidemment à celle des peuples maîtres de leur destin, chez lesquels les rapports entre la religion et la culture,

par exemple, avaient un tout autre style ¹. La notion de négritude répondait en somme au même besoin : elle prenait acte de *la séparation du Noir*, la résumait commodément d'un mot, et se proposait comme un drapeau, pour une *libération* et une *reconquête de soi*.

Mais alors, il aurait été étonnant qu'une telle notion, qui prétendait exprimer et illustrer la condition du Noir, à la fois ses *richesses* et ses *carences*, ses *révoltes* et ses *aspirations*, n'en recèle pas en même temps tout le trouble et toutes les difficultés. Et il suffit de parcourir quelques textes indiscutables, puisque signés par les inventeurs mêmes, et les défenseurs encore actuels, de la *négritude*, pour y découvrir la même densité passionnelle mais aussi la même confusion, par excès de significations.

Aimé Césaire, qui fut, à ma connaissance, l'inventeur du terme, en avait surtout donné des approximations, dans un langage magnifique, mais essentiellement poétique ². Il appartenait à L. S. Senghor de tenter d'en formuler des définitions. Lorsque Senghor définit la *négritude* comme : « l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir, telles qu'elles s'expriment ³ dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs », elle correspond en somme à ce que j'ai proposé d'appeler strictement judaïsme. Il s'agit bien des *traditions culturelles et religieuses*, et telles qu'elles continuent à être actualisées par les hommes vivants aujourd'hui, mais non des *hommes* en tant que tels, individus ou groupes structurés comme tels. Or, lorsqu'il ajoute : « Notre unique souci a été de l'assumer, cette *négritude*, et l'ayant vécue, d'en approfondir le sens », il s'agit alors plutôt de l'équivalent de la judéité, c'est-à-dire d'une *manière de vivre* et de traiter ces valeurs.

Lorsque les organisateurs de la Rencontre de Dakar la présentent comme les « États généraux de la *négritude* » (Alioune Diop), ils veulent dire apparemment qu'il s'agit cette fois d'un *rassemblement d'hommes*, et même d'un *rassemblement exhaustif*, au moins par sa représentati-

tivité. La preuve en est que la discussion a précisément porté sur ce point. Il s'agissait alors plutôt de la négrité.

Lorsqu'un autre organisateur déclare qu'il faut « défendre et illustrer la négrité », on ne sait s'il s'agit des hommes ou des valeurs ; probablement des valeurs, cette fois ; à quoi correspond mieux d'ailleurs le titre officiel de « Festival des Arts nègres », et bien que cette appellation elle-même soit bien restrictive, si l'on admet qu'une culture ne se résume pas dans les arts. D'autant qu'on parle également « d'humanisme nègre » et de contribution à la « civilisation de l'universel » (Senghor). Admettons au moins qu'il y a ici oscillation entre les hommes et la culture.

Bien entendu, ne forçons pas exagérément notre naïveté méthodologique : en fait, plus ou moins confusément, la négrité veut signifier à la fois l'ensemble des hommes noirs, les valeurs du monde noir, et la participation de chaque homme et de chaque groupe noir à ce monde et à ces valeurs. Et, je l'ai dit à propos de la trilogie conceptuelle concernant les Juifs, nous n'avons pas affaire, dans la réalité, à trois tiroirs bien clos, dont chacun recèle un contenu bien délimité. Mais n'est-il pas d'autant plus nécessaire de disposer d'outils adéquats à chaque perspective ? A chaque manipulation de l'existence de l'homme noir ?

On le voit clairement, en tout cas, à travers les malaises et les colères des jeunes générations, dont je parlais plus haut : à tant bavarder de négrité et d'humanisme noir, disent-elles avec indignation, les hommes commencent à être oubliés au profit des valeurs ! Or, tous les Noirs sont loin d'être nationalement libres et, dans les nouvelles nations noires, tous les Noirs sont loin d'être socialement libres. Après le colonisateur, ou parallèlement à lui, ou même avec sa complicité : « Aujourd'hui, des Nègres exploitent des Nègres ! », aujourd'hui « nous vivons l'ère des Tschombé ! »

Il est indéniable que la constitution en nations de larges

secteurs du monde noir a fait reculer la négativité noire, comme la fondation de l'État d'Israël a estompé à ce point la négativité juive, que certains Juifs, trop facilement oublieux, doutent qu'elle ait jamais existé. Et l'on comprend que les Sénégalais ou les Ivoiriens, dorénavant maîtres de leur destin, politique pour le moins, veulent insister sur la seule positivité des valeurs et des arts noirs. On ne veut retenir désormais de la négritude que son aspect affirmatif et même glorieux. Il est vrai aussi que si l'oppression du monde noir a reculé, elle n'a pas disparu. Et qu'une telle euphorie peut sembler prématurée et quelque peu désinvolte, sinon insultante, pour tous ceux dont la négritude demeure plus un fardeau qu'une source de félicités. Voilà l'origine de l'insatisfaction trouble que ressentirent de nombreux participants à la rencontre de Dakar : il y avait là l'esquisse d'une autre version du conflit entre peuples nantis et peuples démunis, tous les deux noirs cette fois. Et l'on comprend alors que les organisateurs aient préféré ne pas inviter certains : les Africains du Sud, par exemple, ou même les Guinéens ou les Cubains : ce sont là des gens qui se seraient probablement obstinés à rappeler la négativité encore actuelle de la condition noire.

D'où la révolte des jeunes gens contre cette totalisation euphorique, et leur tentation d'une condamnation aussi globale. Si l'affirmation de la positivité des valeurs noires doit voiler la négativité des misères de l'homme noir, alors il faut dénoncer ces pseudo-valeurs : « Culture tournée vers le passé! », « Un passé pétrifié », « Les tam-tams de la négritude césairo-senghorienne ont des rumeurs de chaudrons fêlés ». Le haut-commissaire dahoméen ne dit finalement pas autre chose : « La négritude sera libératrice ou ne sera pas. » Dans son âpre révolte contre toute la condition noire, l'écrivain noir américain LeRoi Jones en arrive à contester l'existence d'une quelconque culture noire : « La culture noire n'existe pas. »

Il est difficile à un non-Noir de s'immiscer dans l'un des conflits internes les plus graves qui puissent agiter un

Noir actuel. Et si je me permets d'ouvrir la bouche dans une telle discussion, ce n'est pas seulement parce que je crois à la vertu d'une certaine rationalité, même dans les débats les plus passionnels ; c'est simplement, je le répète, parce qu'il ne m'a pas semblé sans intérêt de comparer, sur ce point, la condition noire et la condition juive. Et, avec l'espoir qu'une proposition méthodologique, qui m'a beaucoup aidé dans un cas, puisse en inspirer une similaire : *il faudrait peut-être faire éclater le concept de négritude, comme j'ai été obligé de faire éclater celui de judaïsme.*

La négritude, donc, est largement négative encore, et doit être bien apercue comme telle, sinon elle devient mystificatrice. La fin du refus de soi est certainement prématurée pour un Noir encore aujourd'hui. Mais inversement ne serait-il pas aussi catastrophique de refuser d'un seul coup toutes les valeurs noires, si elles existent, passées ou en train de s'édifier, parce que la condition noire reste misérable ? On en aperçoit tout le danger lorsqu'on lit dans la déclaration du même haut-commissaire dahoméen que l'Afrique aurait besoin « du marteau de l'ouvrier avant du ciseau du sculpteur... L'Afrique ne chantera son chant le plus beau que lorsqu'elle sera libre ! » En quoi il n'a probablement pas tout à fait tort. Mais, qui ne voit qu'il s'agit là de deux plans différents, très liés certes, mais qu'il faut bien se garder de confondre ? Qu'il est nécessaire de distinguer, dès maintenant, entre ces *valeurs culturelles*, passées, présentes ou à venir, les différentes communautés noires, avec leurs différents problèmes socio-politiques, et, enfin, la manière dont chaque individu noir aborde ces valeurs, les vit et les conteste, la manière dont il se situe dans sa communauté, s'y conforme ou s'y révolte ? N'est-il pas indispensable de nommer, et de définir séparément, ce que je propose d'appeler :

La négricité ;

Le négriisme ;

La négrité.

La négrité serait l'ensemble des *personnes*, groupes et peuples, noirs.

Le négritisme serait l'ensemble des *valeurs*, doctrines et institutions des peuples noirs.

La négrité, enfin, serait réservée à la *manière* de se sentir et d'être noir, par appartenance à un groupe d'hommes et par fidélité à ses valeurs.

III

Je n'ai évidemment pas l'ambition, dans ces quelques pages, de vouloir combler des besoins méthodologiques complexes, qui relèvent autant de l'épistémologie que de la sociologie de la connaissance. Il me suffirait d'avoir pu indiquer une direction de recherches et, accessoirement, d'avoir ajouté un argument à cette hypothèse d'une certaine similitude entre la plupart des conditions de dominance. Et puis-je signaler, en passant, que l'on retrouve le même besoin, né de la même confusion, dans le domaine islamique? Puisque le même terme d'*Islam* signifie tantôt l'ensemble des croyants en la religion proposée par Mahomet, tantôt cette religion elle-même, et les valeurs éthiques qui l'accompagnent ordinairement? Et qu'il est peut-être temps d'y opérer également quelque distinction?

Bien entendu, ces parallèles ne suppriment nullement la spécificité de chaque terminologie, et de chaque contenu, pour la raison majeure que, par-delà des similitudes, les différences entre les conditions et les traditions sont d'une extrême importance. L'oppression du Juif ne coïncide ni avec celle du Noir, ni avec celle des colonisés. Ni d'ailleurs celle de chaque Noir avec celle de tous les Noirs. Et, armés de ces schémas et de ces outils communs, c'est aux Noirs à faire leurs propres inventaires. On ne peut que suggérer les questions : comment caractériser le contenu de la négrité, ou plus exactement, dorénavant, de chaque

négrité. S'il était entendu, comme je le propose, que *la négrité n'est que le degré de participation de chaque Noir à la personnalité collective du groupe*, on conçoit que ce sera une notion essentiellement *dynamique*, et à *plusieurs variables*. Quelle sera à chaque fois la part de la négativité et celle de la positivité? Peut-on arriver à décrire, et, à la limite, à cerner, un *coefficient de négrité*, à l'instar du coefficient de judéité?

On verra peut-être, également, que si la dialectique du négatif-positif est d'une énorme importance à l'intérieur de chaque négrité, elle devient moins préoccupante à propos du négritisme, c'est-à-dire des valeurs culturelles noires.

A strictement parler, en effet, une culture ne saurait être négative ; elle peut être insuffisante, caduque, mal adaptée aux besoins nouveaux, contradictoire même, et dispersée suivant la géographie et les différentes influences subies, elle ne saurait être affectée du signe moins. C'est pourquoi j'ai proposé non de parler de la négativité du judaïsme, ou maintenant du négritisme, ou de l'Islam, ce qui serait absurde, mais de distinguer entre la *tradition* et la *culture*. De sorte qu'il soit possible de se placer dans une perspective de fidélité plus ou moins intégrale au passé, ou dans une attitude fonctionnaliste à l'égard des valeurs ; de se référer à des normes religieuses, éthiques ou esthétiques, relativement fixées, ou de les refuser, ou pour le moins de vouloir les dépasser au nom d'une re-création permanente de règles et d'œuvres plus résolument adaptées aux besoins de l'homme contemporain. Une telle variabilité dans la référence permet de dépasser ce faux problème du tout ou rien, de l'acceptation intégrale ou du refus absolu.

Quoi qu'il en soit de ces problèmes, certes passionnants, le plus important à mon sens est ce mouvement de *distinction*, qui seul permettra de faire éclater une unité fallacieuse et étouffante, entre plusieurs plans de la réalité noire. (Ce ne fut pas un hasard de l'histoire culturelle et

sociale des Chrétiens, s'ils ont disposé assez tôt du concept de chrétienté à côté de celui de christianisme. En tout cas, cela leur fut assurément bénéfique.)

Il faut que le Noir comme le Juif garde le droit de contester sa tradition ; et il faut qu'il ait le droit de garder ses distances vis-à-vis de son groupe. Pour cela, il faut qu'il puisse distinguer entre cette tradition et la manière de la vivre, c'est-à-dire d'y consentir ou de s'y refuser, ou plus exactement d'y consentir ou de s'y refuser d'une manière variable. Il faut qu'il puisse s'affirmer suffisamment, sans être étouffé par sa tradition ou son groupe, ou gêné dans sa révolte ; et qu'il puisse se refuser suffisamment sans être contraint de se nier totalement. Et pour tout cela, il faut lui fournir les outils adéquats.

Je n'exclus pas, enfin, que les *termes* que je propose ici soient jugés peu élégants, et qu'on en choisisse d'autres. Ce sont les *concepts* qui me paraissent indispensables, de quelque façon qu'on les exprime ¹. Je n'exclus même pas que ces concepts n'aient qu'une utilisation temporaire. Par exemple, exclusivement jusqu'à la constitution de tous les Noirs en nations indépendantes, ce qui amènera peut-être l'éclatement définitif de la négricité, qui se fondera peut-être alors dans l'humanité. Et parce que la négricité, fondamentalement et malgré les apparences, correspond non tellement à une *communauté de race*, mais à une communauté de *condition* ², qui est une condition d'oppression, sous le prétexte mythique de la race. La négricité n'est que la réponse ethnique des Noirs à l'accusation ethnique des Blancs. On trouve la même réponse *globale*, et probablement provisoire, chez la plupart des colonisés, qui font souvent aussi un racisme réactionnel, avec solidarité pseudo-ethnique, surenchère de soi, et refus ethnique du colonisateur.

Peut-être enfin le concept même de négricisme sera-t-il jugé tout à fait hasardeux, sinon inutile. Peut-on parler d'une *communauté* culturelle des Noirs du monde entier ? Aujourd'hui que les Noirs sont partagés entre

musulmans, chrétiens, catholiques et protestants, fétichistes, et même quelques Juifs, que serait cet « humanisme noir », dont parle Senghor? Sinon principalement, et toujours, référence à la couleur de la peau? Depuis quelques années, pour dépasser ou enrichir cette référence ethnique trop précise et trop étroite, la plupart des leaders noirs insistent sur la *communauté géographique* originelle de tous les Noirs : l'Afrique, dont on ne sait trop si elle doit rester un mythe passéiste et poétique, ou devenir un projet politique. A la veille de sa mort, Malcolm X, le chef dissident des Black Muslims américains, songeait, semblait-il, à une véritable convergence de toute la négricité mondiale vers le foyer africain. Chez Aimé Césaire, poète et antillais, l'Afrique mère fournit une extraordinaire matrice de rêves communs. Mais, je le répète, c'est encore l'affaire des Noirs de cerner et de préciser leurs relations avec l'Afrique réelle ou mythique, et le contenu exact du débat. Pour nous, du moment qu'ils parlent de cette communauté culturelle, imaginée ou réellement vécue, il faut qu'ils disposent d'un concept, et pour le moins d'un mot sans équivoque pour la désigner.

Et si, un jour, un reclassement de cette terminologie s'avérait encore nécessaire, ce n'est pas moi qui m'en étonnerais, ou la regretterais, qui crois à un dynamisme de tous les groupes humains et, heureusement, de toutes les conditions. Et donc, corrélativement, d'un dynamisme inéluctable de tous les concepts, et même peut-être à leur mort périodique et à leur nécessaire remplacement.

NOTES

Ce texte a été écrit pendant l'été 1966, pour faire partie d'une publication collective, sur la Sociologie de la Connaissance, qui a paru en septembre 1967 aux Éditions Anthropos, Paris.

Page 36 : (1) Arnold Mandel : *Les Voies du Hassidisme*, Calmann-Lévy, 1965, p. 226.

« Le terme de judéité inventé et employé par Albert Memmi semble vouloir indiquer l'équivalent juif de la négritude. »

Arnold Mandel a la plume moins heureuse quand il poursuit : « (la judéité semble) indiquer une teneur juive abstraction faite de la spiritualité et de la culture juive ». Sur les relations entre judéité et culture juive, je me permets de renvoyer aux derniers chapitres de mon *Portrait d'un Juif* (Gallimard, 1962), ainsi qu'à la deuxième partie de *La Libération du Juif* (Gallimard, 1966). On y verrait que l'une des dimensions de la judéité est assurément la détermination relative, positive ou négative, par rapport à la culture et à la tradition juives.

(2) D. Boukman : « A propos du Festival des Arts nègres de Dakar », in *Partisans*, Paris, mai-juin 1966, p. 120.

Page 37 : (1) Je voudrais exprimer ici ma vive reconnaissance au professeur Maurice de Gandillac qui a bien voulu rassurer mes pas dans cette double démarche linguistique et conceptuelle.

Page 38 : (1) Pour tout dire, il y avait encore celui de *juiverie*. Mais : a) il avait un sens *péjoratif*, qui le faisait légitimement éviter par les publicistes juifs et par tout savant soucieux d'écarter de son vocabulaire toute dimension normative surtout négative. b) Il était aussi *ambigu* que celui de judaïsme, bien que d'une signification plus restreinte : il signifiait tantôt un groupe juif (exemple : « la juiverie de Marrakech »), tantôt une manière d'être de l'individu juif, tantôt une manière d'être d'un groupe juif. c) Ses différents sens étaient déjà contenus dans le terme de judaïsme, auquel il n'ajoutait rien, sinon l'aura péjorative, et qu'il ne précisait guère. En somme, le terme de juiverie était un doublet de celui de judaïsme, avec ses équivoques et ses insuffisances, plus une dimension normative et déplaisante.

(2) Faut-il toujours nommer du même mot de judaïsme les renouvellements, les inventions des penseurs et essayistes juifs contemporains qui, se situant d'une certaine manière dans le prolongement de cette tradition culturelle, lui donnent cependant une physionomie presque inédite ? C'est un problème grave, au moins pour le spécialiste, de savoir quel est le domaine exact de l'héritage juif, s'il possède une unité définitive, et en quelque sorte jalouse, qui exclurait les novateurs excessifs, ou s'il doit comprendre un dynamisme évolutif qui l'enrichit mais le transforme au cours de l'Histoire. De même, pour ne pas multiplier les concepts de travail, j'ai cru bon, pour le moment, de comprendre sous la même rubrique, les institutions, qui organisent la vie collective des Juifs, et qui découlent d'ailleurs en partie de ces valeurs mais qui, à mon sens, les inspirent en retour.

Page 39 : (1) J'ai dit qu'il n'était pas dans mon propos de m'étendre ici sur ce concept de judéité. Il aurait fallu également y considérer la référence aux non-Juifs, qui est fort importante puisqu'elle est à la source de son aspect négatif. C'est cette dimension qui a particulièrement frappé J.-P. Sartre dans ses *Réflexions sur la question juive*, probablement parce qu'il était entouré d'amis et de collaborateurs juifs, qui croyaient n'avoir plus guère d'attaches positives avec le groupe juif.

(2) Voir en particulier « Recherches sur la judéité », in *Revue française de Sociologie*, Paris, janvier-mars, 1965.

Page 40 : (1) C'est pourquoi je ne puis que regretter que des auteurs fort estimables, par exemple G. Friedmann et R. Misrahi, continuent à confondre judéité et judaïcité, qui signifient dans leurs écrits tantôt le groupe juif, tantôt la manière d'être juif.

Il est enfin permis de se refuser absolument à une quelconque distinction dans la réalité juive, et d'affirmer par exemple qu'on ne saurait même concevoir une judaïcité qui n'adhère pas totalement au judaïsme, lequel aurait toujours été identique à lui-même, et qu'un Juif « véritable » est celui qui est solidaire à 100 % de son groupe, positivement et négativement, et qui coïncide exactement avec les croyances et la pensée traditionnelles et qui en respecte intégralement les conséquences pratiques. Mais c'est alors parler au nom d'un Juif idéal et d'un judaïsme idéal et s'interdire tout examen concret du Juif vivant. Au surplus, puis-je signaler que même cette position extrême, et en fait normative et non scientifique, peut cependant entrer dans les catégories proposées : ce serait décider de se limiter à ne parler que des individus juifs ayant un coefficient de judéité égal à 1 ?

Page 42 : (1) Pour tout cela, voir mon *Portrait du Colonisé* (réédition 1966, J.-J. Pauvert, collection « Libertés »).

(2) On m'a dit que dans la revue *Tropiques*, où parurent les premiers textes sur la négritude, on trouverait peut-être des formules plus précises d'Aimé Césaire. Je n'ai malheureusement pas réussi à me la procurer. Du reste, il n'y a pas de contradiction sur ce sujet entre Aimé Césaire et L. S. Senghor.

(3) Définition imprimée la plus récente dans *Liberté 1* : « Négritude et humanisme », éditions du Seuil, 1966. Les interventions du Festival de Dakar n'y changent rien.

Page 46 : (1) D'ailleurs les Noirs sont parfaitement scandalisés lors-

qu'ils rencontrent cette thèse chez des Blancs, même lorsqu'ils sont leurs sûrs amis. C'est ce qui est arrivé à Sartre. Dans l'un de ses meilleurs essais, *Orphée noir*, cet auteur, sans toutefois omettre toute référence à une culture noire, insistait exagérément à leur gré sur la négativité de la négritude. Il indigna de nombreux Noirs qui pourtant l'admiraient et lui étaient reconnaissants de les aider à se définir. Mais Sartre voulait surtout dénoncer l'oppression dont souffraient les Noirs, il était donc amené à insister sur la partie relationnelle de la négritude avec les non-Noirs. C'est également ainsi, je crois, qu'il faudrait lire ses *Réflexions sur la question juive*. Il parlait comme Blanc et comme non-Juif, et n'avait pas à se préoccuper tellement du contenu positif de la judéité ou de la négritude.

Page 48 : (1) Ainsi l'un de mes amis antillais me dit que le terme de négritisme, qui existerait déjà dans le parler antillais, sinon dans la langue écrite, y aurait une résonance légèrement péjorative. Il me suggère de le remplacer par : nigérisme. De même, j'avais le choix entre *négrité* et *nigrité*, c'est-à-dire entre la racine latine *nigr.* et la racine française *nègr.* S'il n'avait dépendu que de moi, j'aurais choisi la racine latine et proposé : nigrité. Mais puisque négritude existait déjà, et non nigritude, j'ai préféré m'y aligner.

(2) Autre parallèle encore avec la condition juive.

•

Notes de 1973.

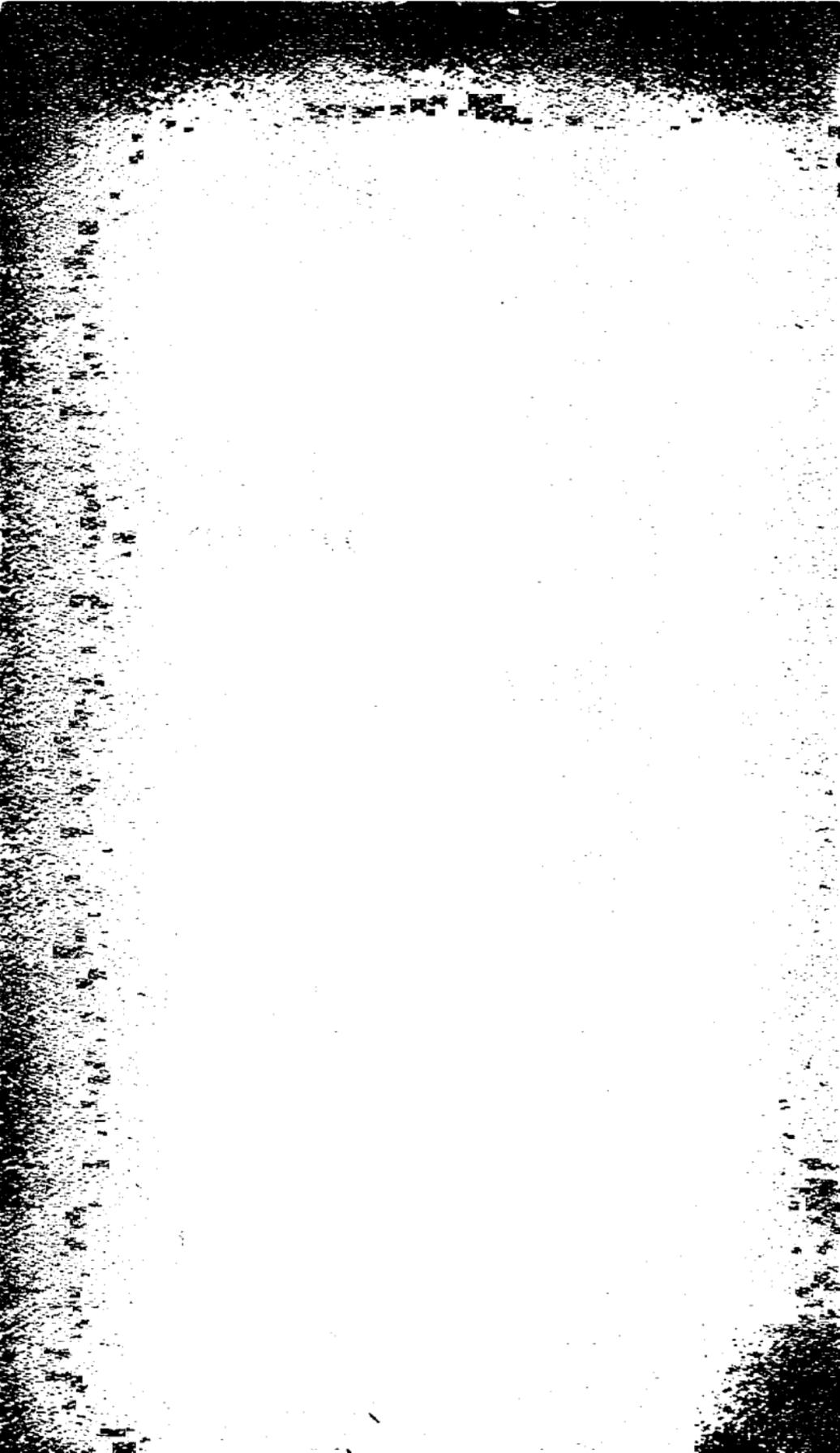
Au moment où je remettais ce livre à l'éditeur, Léopold Sédar Senghor a bien voulu me faire savoir l'intérêt qu'il prenait à mes suggestions de renouvellement de la notion de négritude, ainsi que sa décision de les soumettre au Congrès des Africanistes.

Il en est résulté une correspondance, qu'avec l'approbation de L. S. Senghor, je publierai ultérieurement. En gros, tout en me donnant son accord sur la nécessité de concepts supplémentaires, le président Senghor souhaiterait garder celui de négritude, en en précisant le sens : la négritude serait « la face objective » de la négrité (lettre du 26 mars 1969).

•

Je voudrais encore noter que, comme pour la trilogie judéité-judaïcité-judaïsme, la trilogie négrité-négricité-négrisme est surtout méthodologique. C'est-à-dire que mes propositions ne devraient pas être affectées par les discussions sur le fond, qui continuent à agiter le monde noir, comme le monde juif, et qui ont une signification politique ou métaphysique.

LE COLONISE



Je mentirais en disant que j'avais vu au départ toute la signification de ce livre. J'avais écrit un premier roman, *La Statue de sel*, qui racontait une vie, celle d'un personnage pilote, pour essayer de me diriger dans la mienne. Mais l'impossibilité qui m'apparut au contraire, d'une vie d'homme accomplie dans l'Afrique du Nord de l'époque, me conduisit à tenter une issue dans le mariage mixte. Ce fut *Agar*, qui se terminait par un autre échec. Je fondais alors de grands espoirs sur le couple, qui me semble encore l'un des plus solides bonheurs de l'homme ; peut-être la seule solution véritable à la solitude. Mais je venais de découvrir également que le couple n'est pas une cellule isolée, une oasis de fraîcheur et d'oubli au milieu du monde ; le monde entier au contraire était dans le couple. Or, pour mes malheureux héros, le monde était celui de la colonisation ; et si je voulais comprendre l'échec de leur aventure, celle d'un couple mixte en colonie, il me fallait comprendre le Colonisateur et le Colonisé, et peut-être même toute la relation et la situation coloniales. Tout cela m'entraînait fort loin de moi-même et de mes difficultés à vivre ; mais l'explication reculait toujours, et sans savoir encore où j'allais aboutir, et sans la prétention de cerner une condition si complexe, il me fallait au moins trouver un terme à mon angoisse.

Je mentirais donc également, en prétendant que ce *Portrait* que j'ai fini par tracer, de l'une des oppressions majeures de notre temps, visait à peindre d'abord l'Opprimé en général. Un jour, certes, je finirais par donner ce portrait général de l'Opprimé. Mais précisément, je le souhaiterais réellement général ; c'est-à-dire un portrait-synthèse, par surimpression de plusieurs inventaires concrets, de plusieurs portraits particuliers de différents opprimés. Un portrait de l'Opprimé en général suppose tous les autres, me semble-t-il ; il ne les préfigure pas, comme le croient certains philosophes, qui prennent leurs constructions pour des créations idéales de leur esprit, avec lesquelles ils iraient à la maîtrise du réel, alors que ce sont, le plus souvent, des stylisations non avouées du réel.

En tout cas, je n'avais pas le dessein, à l'époque, de peindre ni tous les Opprimés ni même tous les Colonisés. J'étais Tunisien et donc Colonisé. Je découvrais que peu d'aspects de ma vie et de ma personnalité n'avaient pas été affectés par cette donnée. Pas seulement ma pensée, mes propres passions et ma conduite, mais aussi la conduite des autres à mon égard. Jeune étudiant arrivant à la Sorbonne pour la première fois, des rumeurs m'inquiétèrent : « Avais-je le droit, comme Tunisien, de présenter l'agrégation de philosophie ? » J'allai voir le président du jury : « Ce n'est pas un droit..., m'expliqua-t-il, c'est un vœu. » Il hésita, juriste cherchant les mots exacts : « Mettons que c'est un vœu colonial. » Je n'ai pas encore compris ce que cela signifiait en fait, mais je ne pus tirer de lui rien de plus et l'on imagine avec quelle tranquillité d'âme je travaillai par la suite. Bref, j'ai entrepris cet inventaire de la condition du Colonisé d'abord pour me comprendre moi-même et identifier ma place au milieu des autres hommes. Ce furent mes lecteurs, qui étaient loin d'être tous des Tunisiens, qui m'ont convaincu plus tard que ce *Portrait* était également le leur. Ce sont les voyages, les conversations, les confrontations et les lectures qui me confirmèrent, au fur et à mesure que

j'avais, que ce que j'avais décrit était le lot d'une multitude d'hommes à travers le monde.

Je découvrais du même coup, en somme, que tous les Colonisés se ressemblaient ; je devais constater par la suite que tous les Opprimés se ressemblaient en quelque mesure. Je n'en étais pas encore là et, par prudence autant que parce que j'avais d'autres soucis en tête, je préférais surseoir à cette conclusion que je tiens aujourd'hui pour indéniable. Mais tant de gens divers se reconnaissaient dans ce *Portrait*, que je ne pouvais plus prétendre qu'il fût seulement le mien, ou celui du seul Colonisé tunisien ou même nord-africain. Un peu partout, me rapportait-on, les polices coloniales saisissaient le livre dans les cellules des militants colonisés. Je ne leur apportais rien d'autre, j'en suis persuadé, qu'ils ne sussent déjà, qu'ils n'eussent déjà vécu. Mais reconnaissant leurs propres émotions, leurs révoltes et leurs revendications, elles leur apparaissaient, je suppose, plus légitimes. Et surtout, quelle que fût la fidélité de cette description de notre expérience commune, elle les a moins frappés, peut-être, que la *cohérence* que je leur en proposai. Lorsque la guerre d'Algérie fut sur le point d'éclater, puis éclata, je me prédis à moi-même, puis osai l'annoncer, le dynamisme probable des événements. La relation coloniale, que j'avais essayé de préciser, enchaînait le Colonisateur et le Colonisé, dans une espèce de dépendance implacable, façonnait leurs traits respectifs et dictait leurs conduites. De même qu'il y avait une évidente logique entre le comportement réciproque des deux partenaires de la colonisation, un autre mécanisme, qui découlait du précédent, allait procéder inexorablement, pensai-je, à la décomposition de cette dépendance. Les événements algériens confirmèrent largement ce schéma que j'ai vérifié, si souvent par la suite, dans l'éclatement d'autres situations coloniales.

En tout cas, la multitude des faits que j'avais vécus depuis l'enfance, souvent en apparence incohérents ou contradictoires, s'organisait ainsi dans des constella-

tions dynamiques. Comment le Colonisateur pouvait-il, à la fois, soigner ses ouvriers et mitrailler périodiquement une foule colonisée? Comment le Colonisé pouvait-il à la fois se refuser si cruellement et se revendiquer d'une manière si excessive? Comment pouvait-il à la fois détester le Colonisateur et l'admirer passionnément (cette admiration que je sentais, malgré tout, en moi)? C'était de cela que j'avais surtout besoin moi-même : mettre de l'ordre dans mes sentiments et mes pensées, y accorder peut-être ma conduite. Par tempérament et par éducation, j'avais besoin, il est vrai, de le faire avec rigueur et d'en poursuivre les conséquences aussi loin que possible. Si je m'étais arrêté en chemin, si je n'avais pas tenu compte de tous les faits, si je n'avais pas essayé de rendre cohérents entre eux tous ces matériaux, jusqu'à les reconstruire en *Portraits* et jusqu'à ce que les *Portraits* se répondent les uns aux autres, je n'aurais guère réussi à me convaincre, et je serais resté insatisfait surtout de moi-même. Mais je commençais à entrevoir, en même temps, de quel appoint pouvait être, pour des hommes en lutte, la simple description, mais rigoureuse, ordonnée, de leurs misères, de leur humiliation et de leur condition objective d'opprimé. Et combien explosive pouvait être la révélation à la conscience claire du Colonisé comme du Colonisateur, d'une situation explosive par nature. Comme si le dévoilement de l'espèce de fatalité de leurs itinéraires respectifs rendait la lutte de plus en plus nécessaire, et l'action de retardement de l'autre plus désespérée. Bref, le livre m'avait échappé des mains.

Dois-je avouer que je m'en effrai un peu? Après les Colonisés explicites, les Algériens, les Marocains ou les Noirs d'Afrique, il commença à être reconnu, revendiqué et utilisé par d'autres hommes dominés d'une autre manière, comme certains Américains du Sud, les Japonais ou les Noirs américains. Les derniers en date furent les Canadiens français qui m'ont fait l'honneur de croire y retrouver de nombreux schémas de leur propre aliéna-

tion. Je ne pouvais que le voir vivre avec étonnement, comme un père voit avec une inquiétude mêlée de fierté, son fils acquérir une renommée où le scandale se mêle aux applaudissements. Ce qui ne fut pas tout bénéfique, en effet, car tant de tapage a empêché de voir au contraire plusieurs passages qui me tenaient beaucoup à cœur. Ainsi les développements sur ce que j'ai appelé le *complexe de Néron* ; la description du *fait colonial* comme une *condition objective*, qui s'impose aux deux partenaires de la colonisation ; ou cet effort d'une définition du racisme en relation avec la domination d'un groupe par un autre ; ou encore l'analyse des échecs de la gauche européenne, et particulièrement des partis communistes, pour avoir mésestimé l'aspect national des libérations coloniales ; et surtout, par-delà une esquisse que j'ai voulue aussi épurée que possible, l'importance, la richesse irremplaçable de *l'expérience vécue*.

Car je veux continuer à penser, malgré tout, que ce qui fait le prix de cette entreprise, à mes yeux tout au moins, c'est sa modestie, sa particularité initiales. De sorte que rien dans ce texte n'est inventé ou supposé, ou même extrapolé hasardeusement. Il s'agit toujours d'une expérience, mise en forme et stylisée, mais toujours sous-jacente derrière chaque phrase. Et si j'ai consenti finalement à cette allure générale qu'elle a fini par prendre, c'est précisément parce que je sais que je pourrais, à toute ligne, à chaque mot, faire correspondre des faits multiples et parfaitement concrets.

Ainsi, l'on m'a reproché de ne pas avoir entièrement bâti mes *Portraits* sur une structure économique. La notion de *privilege*, je l'ai pourtant assez répété, est au cœur de la relation coloniale. Privilège économique, sans nul doute ; et je saisis l'occasion pour le réaffirmer fortement : l'aspect économique de la colonisation est pour moi fondamental. Le livre ne s'ouvre-t-il pas par une dénonciation d'une prétendue mission morale ou culturelle de la colonisation et par montrer que la notion de profit y est essentielle ?

N'ai-je pas souvent souligné que de nombreuses *carences* du Colonisé sont les résultats presque directs des *avantages* qu'y trouve le Colonisateur? Ne voyons-nous pas aujourd'hui encore certaines décolonisations s'effectuer si péniblement parce que l'ex-Colonisateur n'a pas réellement renoncé à ses privilèges et qu'il essaye sournoisement de les reconquérir? Mais le *privilège colonial n'est pas uniquement économique*. Quand on regarde vivre le Colonisateur et le Colonisé, on découvre vite que l'humiliation quotidienne du Colonisé et son écrasement objectif ne sont pas seulement économiques; le triomphe permanent du Colonisateur n'est pas seulement économique. Le petit Colonisateur, le Colonisateur pauvre se croyait tout de même, et en un sens l'était réellement, supérieur au Colonisé; objectivement, et non seulement dans son imagination. Et ceci faisait également partie du privilège colonial. La découverte marxiste de l'importance de l'économie dans toute relation oppressive n'est pas en cause. Mais cette relation contient d'autres traits, que j'ai cru découvrir dans la relation coloniale.

Mais, dira-t-on encore: en *dernière analyse*, tous ces phénomènes ne reviennent-ils pas à un aspect économique plus ou moins caché; ou encore, l'aspect économique n'est-il pas le facteur premier, moteur, de la colonisation? Peut-être; ce n'est même pas sûr. Au fond, nous ne savons pas tout à fait ce qu'est l'homme en définitive, ce qui est l'essentiel pour lui, si c'est l'argent ou le sexe, ou l'orgueil, si la psychanalyse a raison contre le marxisme, ou si cela dépend des individus et des sociétés. Et de toute manière, avant d'en arriver à cette analyse dernière, j'ai voulu montrer toute la complexité du réel vécu par le Colonisé et par le Colonisateur. La psychanalyse, comme le marxisme, ne doivent pas, sous prétexte d'avoir découvert le ressort, ou l'un des ressorts fondamentaux de la conduite humaine, souffler tout le vécu humain, tous les sentiments, toutes les souffrances, tous les détours de la conduite, pour n'y voir que la recherche du profit ou le complexe d'Œdipe.

Je prendrai encore un exemple, qui va probablement me desservir. (Mais c'est ainsi que je conçois mon rôle d'écrivain : même contre mon propre personnage.) Ce Portrait du Colonisé, qui est donc beaucoup le mien, est précédé d'un Portrait du Colonisateur. Comment me suis-je alors permis, avec un tel souci de l'expérience vécue, de tracer également le portrait de l'adversaire ? Voici un aveu que je n'ai pas encore fait : en vérité, je connaissais presque aussi bien, et de l'intérieur, le Colonisateur. Je m'explique : j'ai dit que j'étais de nationalité tunisienne ; comme tous les autres Tunisiens, j'étais donc traité en citoyen de seconde zone, privé de droits politiques, interdit d'accès à la plupart des administrations, bilingue de culture longtemps incertaine, etc., bref, que l'on se reporte au *Portrait du Colonisé*. Mais je n'étais pas musulman. Ce qui, dans un pays où tant de groupes humains voisinaient, mais chacun jaloux étroitement de sa physionomie propre, avait une signification considérable. Si j'étais indéniablement un indigène, comme on disait alors, aussi près que possible du musulman, par l'insupportable misère de ses pauvres, par la langue maternelle (ma propre mère n'a jamais appris le français), par la sensibilité et les mœurs, le goût pour la même musique et les mêmes parfums, par une cuisine presque identique, j'ai tenté passionnément au contraire de m'identifier au Français. Dans un grand élan qui m'emportait vers l'Occident, qui me paraissait le parangon de toute civilisation et de toute culture véritables, j'ai d'abord tourné allègrement le dos à l'Orient, choisi irrévocablement la langue française, me suis habillé à l'italienne et ai adopté avec délices jusqu'aux tics des Européens. (En quoi, d'ailleurs, j'essayais de réaliser l'une des ambitions de tout Colonisé, avant qu'il ne passe à la révolte.) Mieux encore, ou pire, comme l'on veut, dans cette *pyramide de tyranneaux*, que j'ai essayé de décrire, et qui constitue le squelette de toute société coloniale, nous nous trouvions juste à un degré plus élevé que notre concitoyen musulman. Nos privilèges étaient dérisoires mais ils

suffisaient à nous donner quelque orgueil et à nous faire espérer que nous n'étions pas assimilables à la masse des colonisés musulmans qui forme la base dernière de la pyramide. Ce qui, soit dit en passant, n'a guère facilité non plus mes relations avec mes coreligionnaires, lorsque je me suis avisé de soutenir les Colonisés. Bref, s'il m'a paru tout de même nécessaire de dénoncer la colonisation, bien qu'elle n'ait pas été aussi pesante pour les miens, à cause de cela cependant, j'ai connu ces mouvements contradictoires qui ont agité leurs âmes. Mon propre cœur ne battait-il pas à la vue du petit drapeau bleu, blanc, rouge des bateaux de la Compagnie Générale Transatlantique qui reliaient à Marseille le port de Tunis ?

Tout cela pour dire que ce portrait du Colonisateur était en partie aussi le mien ; un portrait projeté, mettons, au sens des géomètres. Celui du Colonisateur bienveillant en particulier, je me suis inspiré, pour le tracer, d'un groupe de professeurs de philosophie de Tunis, mes collègues et amis, dont la générosité était hors de doute ; mais leur impuissance également, hélas, leur impossibilité de se faire entendre de qui que ce soit en colonie. Or, c'était parmi eux que je me sentais le mieux. Alors que je m'évertuais à démonter les mythes proposés par la colonisation, pouvais-je approuver complaisamment les *contre-mythes* surgis au sein du Colonisé ? Je ne pouvais que sourire avec eux devant son affirmation, mal assurée, il est vrai, que la musique andalouse était la plus belle du monde ; ou au contraire, que l'Européen était foncièrement dur et méchant : à preuve la manière dont il rudoyait ses enfants. Mais le résultat en était la suspicion du Colonisé, malgré leur immense bonne volonté à son égard, et alors qu'ils étaient honnis déjà par la communauté française. Or tout cela, je ne le connaissais que trop ; leurs difficultés, leur ambiguïté nécessaire et l'isolement qui en découlait, et le plus grave : leur inefficacité devant l'action, étaient largement mon lot. (Je me fis un jour disputer avec aigreur pour avoir jugé inutile et dangereux

de propager le bruit, qui avait gagné la Medina, que le représentant de la France était atteint de folie furieuse.)

Irai-je plus loin ? Au fond, même le Pied Noir, le plus simple de sentiments et de pensée, je le comprenais, si je ne l'approuvais pas. Un homme est ce que fait de lui sa condition objective, je l'ai assez répété. Si j'avais bénéficié davantage de la colonisation, me disais-je, aurais-je réellement réussi à la condamner aussi vigoureusement ? Je veux espérer que oui ; mais d'en avoir souffert à peine moins que les autres, m'a déjà rendu plus compréhensif. Bref, le Pied Noir, le plus têtue, le plus aveugle, a été en somme mon frère à la naissance. La vie nous a traités différemment ; il était reconnu fils légitime de la métropole, héritier du privilège, qu'il allait défendre à n'importe quel prix, même le plus scandaleux ; j'étais une espèce de métis de la colonisation, qui comprenait tout le monde, parce qu'il n'était totalement de personne.

*

Un mot encore, pour clore cette nouvelle présentation déjà trop longue. Ce livre a été accueilli avec autant d'inquiétude et de colère que d'enthousiasme. D'un côté on y a vu une insolente provocation, de l'autre, un drapeau. Tout le monde était d'accord pour le caractériser comme une arme, un outil de combat contre la colonisation ; ce qu'il est devenu, il est vrai. Mais rien ne me paraît plus ridicule que de se targuer d'un courage emprunté et d'exploits que l'on n'a jamais accomplis : j'ai dit ma relative naïveté en rédigeant ce texte ; je voulais simplement d'abord comprendre la relation coloniale où j'étais si étroitement engagé. Non que je n'aie pas toujours eu cette philosophie qui sous-entend ma recherche et colore en quelque sorte ma vie : je suis inconditionnellement contre toutes les oppressions ; je vois dans l'oppression le fléau majeur de la condition humaine, qui détourne et vicie les meilleures forces de l'homme ; opprimé et oppresseur d'ailleurs, car on le verra également : « Si la colonisa-

tion détruit le Colonisé, elle pourrit le Colonisateur. » Mais tel n'était pas exactement mon propos dans ce livre. L'efficacité de ce texte lui est venue génétiquement en quelque sorte, de la seule vertu de la vérité. C'est qu'il suffisait probablement de décrire avec précision le fait colonial, la manière dont agissait nécessairement le Colonisateur, la lente et inexorable destruction du Colonisé, pour mettre en évidence l'iniquité absolue de la colonisation et, du coup, en dévoiler l'instabilité fondamentale et en prédire la fin.

Le seul mérite que je me reconnaisse donc est d'avoir tenté, par-delà mon propre malaise, de rendre compte d'un aspect insupportable de la réalité humaine, et donc inacceptable, et destiné à provoquer sans cesse des bouleversements coûteux pour tout le monde. Au lieu de lire encore ce livre comme un objet de scandale, je souhaite qu'on examine calmement, au contraire, pourquoi ces conclusions qui se sont imposées à moi continuent à être spontanément retrouvées par tant d'hommes, dans des situations similaires. N'est-ce pas simplement parce que ces deux *Portraits*, que j'ai essayé de tracer, sont simplement fidèles à leurs modèles, qui n'ont pas besoin de se reconnaître dans le tiroir que je leur tends, pour découvrir tout seuls la conduite la plus efficace dans leur vie de misère ? On sait la confusion tenace (qui est bien l'un des signes de notre persistante barbarie, de notre mentalité désespérément magique) entre l'artiste et son sujet. Au lieu de s'irriter des propos des écrivains, et de les accuser de vouloir créer le désordre, qu'ils ne font que décrire et annoncer, on ferait mieux de les écouter plus attentivement et de prendre plus au sérieux leurs avertissements prémonitoires. Car enfin, ne suis-je pas en droit de penser maintenant, après tant de guerres coloniales désastreuses et vaines, alors que la France se fait aujourd'hui le champion de la décolonisation dans le monde, que ce livre aurait pu être utile au Colonisateur aussi bien qu'au Colonisé ?

NOTES

Texte de présentation pour le Portrait du Colonisé, dont la 1^{re} édition est parue chez Corrèa, Paris, 1957.

Page 69 : (1) « La colonisation, c'est d'abord une exploitation politico-économique », p. 181, mais j'ajoute, je le rappelle, qu'elle est une relation de *peuple à peuple* et non de *classe à classe*. C'est cela qui constitue à mon sens l'aspect spécifique de l'oppression coloniale.

*

Note de 1973

Je n'en suis que d'autant plus étonné de voir ré-affirmer par A. Margarido que j'aurais analysé « la colonisation en termes de comportement, négligeant les supports matériels marqués par la pénétration du capitalisme et l'aliénation du producteur à la marchandise » (Les Dictionnaires du Savoir Moderne. *L'Histoire*, p. 144).

Je n'ai pas cherché, dans ce livre du moins, à analyser la colonisation mais à faire les portraits de ses principaux protagonistes : le colonisateur et le colonisé. Je n'avais donc pas à étudier *directement* les mécanismes de la colonisation. Par contre, j'ai assez insisté sur l'importance et les conséquences de la relation économique sur les comportements individuels et collectifs.

Il est vrai que si je n'ai pas négligé les « supports matériels », j'ai montré aussi que le support économique n'était pas le seul. Et c'est probablement là que le bât blesse certains de mes critiques.

Le bon métropolitain.

C'est devenu une banalité de parler d'un malaise de la gauche à l'égard du problème colonial. Ce ne l'est toujours pas d'en proposer une explication.

J'avais montré que les difficultés du *Colonisateur de gauche* provenaient d'une rupture, d'une disharmonie, entre son idéologie et son expérience vécue de la réalité coloniale ¹.

Chez le *métropolitain de gauche*, il n'y avait eu, en gros, que des attitudes idéologiques : ces attitudes n'ayant jamais été mises à l'épreuve du réel ; c'est-à-dire en contact direct avec le Colonisé et la colonisation. D'où apparemment chez le métropolitain de gauche :

Une attitude idéologique plus unie, plus ferme que chez le colonisateur de gauche.

Une attitude plus généreuse.

Une attitude plus abstraite.

D'où, chez le Colonisé, la naissance du mythe du *Français de France*, ou du *bon métropolitain*, qui serait meilleur, plus compréhensif, plus désintéressé que le Colonisateur.

D'où également, chez le Colonisateur, l'impression que le métropolitain ne comprenait rien à la réalité de la colo-

nisation. Celui qu'il appelait le *Francaoui* était un niais, irritant et politiquement dangereux par son irresponsabilité.

Puis vint la guerre d'Indochine, puis les événements de Tunisie et du Maroc, puis surtout l'affaire d'Algérie : ce fut l'irruption progressive de cette réalité dans la vie du métropolitain ; ce fut la confrontation implacable, de plus en plus aiguë, de l'idéologie du métropolitain avec cette réalité.

Les positions du métropolitain de gauche, qui participe, avec tous les métropolitains, à cette aventure historique, vont nécessairement s'en trouver nuancées, et quelquefois bouleversées. Cette fois il doit prendre des options, des décisions souvent douloureuses.

Le bon Colonisé.

L'attitude coloniale du métropolitain de gauche, avant ces événements, doit évidemment se comprendre en fonction de son attitude politique générale.

En droit, sinon toujours en fait, le métropolitain de gauche tendait vers un humanisme universaliste, laïque et social ; plus ou moins universaliste, plus ou moins laïque et plus ou moins social. Il pouvait être nationaliste de fait, avec une petite teinture universaliste (comme les radicaux), internationaliste avec des crises nationalistes (comme les ouvriers communistes), etc. Mais, enfin, c'était ainsi qu'il se voyait.

La manière dont il concevait le Colonisé trouvait une place cohérente dans ce tableau : il souhaitait le bien du Colonisé et, d'une certaine manière, sa libération. Mais quelle libération ? Essentiellement sa libération *sociale*. En outre, plus ou moins clairement, sa promotion culturelle et spirituelle. En somme, il voulait faire bénéficier le Colonisé de ce qui lui paraissait souhaitable pour lui-même. Car, pour lui, la lutte sociale était la plus impor-

tante ; de plus, il en était déjà aux problèmes culturels. Lorsqu'il admit qu'il existait aussi un problème de libération *nationale* pour le Colonisé, il insista sur la liaison indissoluble de cette libération nationale avec la libération sociale, qui en serait la condition *sine qua non*. En bref, raisonnant pour lui-même en termes de *classe*, il extrapole pour le Colonisé.

Cette sollicitude du métropolitain pour le Colonisé repose à la fois sur une *certaine image de soi-même*, et sur une *certaine conception du Colonisé et de ses besoins*.

On peut essayer de faire l'inventaire de cette conception du Colonisé *avant les troubles coloniaux*. Bornons-nous à noter que le métropolitain, ne se trouvant pas en rapport direct de domination avec le Colonisé, ne vivait pas les aspects négatifs de la relation coloniale, si importants pour comprendre le Colonisateur de gauche. Si même on lui avait *démontré* que cette domination existait, qu'elle avait des conséquences importantes, par exemple que le métropolitain lui-même en tirait des avantages considérables, qu'il était donc lui aussi en *relation coloniale*, cette relation, n'étant pas *vécue*, restait *abstraite*.

Brève rencontre.

Un fait nouveau, avons-nous dit, avait surgi avec l'ébranlement de l'Empire colonial français : les métropolitains se sont trouvés confrontés, de manière brutale, avec la *réalité* coloniale. Il n'est pas étonnant que les mythes aient risqué d'éclater... et, peut-être, d'être remplacés par d'autres. Puisqu'il est difficile de supporter une réalité menaçante, et que l'homme a découvert de lui opposer le dérivatif du mythe.

Comment s'est présentée cette confrontation ? Et, d'abord, quelle fut la physionomie des mouvements de libération coloniale ?

Essentiellement, et nécessairement — je l'ai montré

ailleurs — sous forme *nationale et nationaliste, a-sociale, politique, religieuse*. L'aspect social, quand il existait, ne primait pas et, dans plusieurs cas, était même refusé. L'aspect politique était de loin le plus important et souvent dans un sens discutable. L'utilisation, pour le moins, de l'aspect religieux, était très fréquente.

D'où, déjà, un *trouble idéologique*, fort compréhensible chez le métropolitain de gauche : il s'est toujours méfié des revendications nationalistes, qu'il considère comme des alibis, destinées à voiler des intérêts de classe. Il ne peut que s'en méfier davantage lorsqu'elles se présentent nettement *sans contenu de classe*. De même pour l'aspect religieux.

Mais ce trouble serait demeuré idéologique, je pense, *s'il n'y avait pas eu une base matérielle aux hésitations de la gauche*.

Ce point est capital. La gauche française représente et défend les intérêts des masses françaises. C'est ainsi, en tout cas, qu'elle se conçoit ; c'est vrai en grande partie. Or comment ont réagi les masses françaises dans cette confrontation nouvelle avec le Colonisé ? En d'autres termes, pour employer un langage connu : que devint l'infrastructure nouvelle à l'idéologie coloniale de la gauche ?

En gros, *on peut affirmer que les masses françaises ont réagi négativement*¹. Elles ont cru, à tort ou à raison, qu'elles seraient lésées par l'abandon des colonies (exemple type : l'affaire du pétrole, grossière certes, mais efficace). Elles ont fait des réactions xénophobes (constatées par les étrangers les plus francophiles). Vis-à-vis du Colonisé, elles ont adopté une attitude de *refus grandissant*. Une analyse plus complète de ce réveil xénophobe mériterait d'être faite. Pour nous en tenir à la relation coloniale, notons rapidement : la présence de nombreux Algériens en France, très prolétarisés, donc inspirant un certain mépris à un peuple riche ; des expériences désastreuses : guerre, vécue de plus en plus directement, peur, humilia-

tion, sentiment de complicité en face de la torture, etc. Bien entendu, il faut ajouter que de bons apôtres ont poussé à la roue de toutes leurs forces.

Pour conclure d'une manière imagée, disons que, mis à l'épreuve du réel, *le mythe du bon métropolitain s'est effondré*. Par quoi a-t-il été remplacé chez le Colonisé? Résumons-nous encore : il n'y a plus, dira-t-il, de métropolitain, ou même, il n'a jamais existé. Tendance à mettre tous les Français dans la même catégorie ; ce qui est aussi faux.

Inversement : le mythe du bon Colonisé disparaît chez le métropolitain. Nous allons voir par quoi il va se trouver remplacé.

Ainsi, la rencontre du bon métropolitain et du bon Colonisé les fait éclater tous les deux. Après cela, comme je l'ai montré pour le Colonisateur et le Colonisé, ils ne seront plus jamais les mêmes.

Comment a réagi la gauche française.

Elle est d'abord désorientée.

Le trouble idéologique, né au contact des revendications colonisées, devient bouleversement devant les réactions des masses françaises ; dont la gauche se veut, ne l'oublions pas, l'expression et l'agent d'exécution. La gauche est désorientée en tant que gauche et en tant que française.

En tant que gauche : elle ne retrouvait pas chez les Colonisés, les schémas avec lesquels elle les pensait ; et, plus gravement encore, ce pour quoi elle se battait, ce pour quoi elle existait. D'autre part, elle se sentait désavouée par ses propres troupes ; elle ne collait pas à leurs réactions.

En tant que française, elle avait beau en faire abstraction, ou même le nier, elle était *nationalement concernée* : par les Colonisés, qui présentaient des revendications de

nation à nation ; par ses propres troupes qui faisaient une authentique réaction nationale.

Quelle va être son action politique ?

Elle s'est graduellement, et de plus en plus gravement, *paralysée*. Répondons en passant à une objection courante : la gauche serait paralysée simplement parce qu'elle n'a pas d'action commune ¹. Je crois malheureusement le mal plus grave, plus profond et plus lointain. Elle n'a pas d'action commune parce qu'elle n'a pas de *politique* commune ; et elle ne peut avoir de politique commune parce qu'elle n'a plus guère de *doctrine* commune.

Le résultat de cette carence est que la gauche a éclaté sur ce problème. Les résolutions de gauche, si résolutions il y a, relèvent de l'émiettement ; même à l'intérieur de groupes, quelquefois chez un même individu. La diversité des positions permet à tous les intérêts, comme à l'individualité de chacun, aux passions les plus diverses, de se refaire une place, puisque tout peut être soutenu à la faveur de ce désordre. Mieux encore, dans chaque attitude on trouve un peu des autres. Cela dit, on peut distinguer en gros :

La réaction nationaliste.

Le soutien inconditionnel au Colonisé.

L'opportunisme.

Pour comprendre ce tableau, il faut bien sûr tenir compte, par-delà ce bouleversement : du passé idéologique de chaque groupe, de l'état actuel de leur clientèle politique, de la relation de cette clientèle avec le reste, c'est-à-dire aussi de la conjonction politique globale.

I. *La réaction nationaliste et le mythe sombre du Colonisé.*

C'est la plus simple, la plus naïve ; à fond de dépit et de peur. Ah ! c'est ainsi ! le Colonisé se révèle donc une

espèce de fanatique sanguinaire, un agresseur revendicatif, « malgré tout ce que nous avons fait pour lui », un nationaliste ingrat ! Alors qu'on avait soi-même dépassé (ou croyait avoir dépassé) l'attitude nationaliste. Eh bien ! soyons aussi nationalistes que lui ! Et puisqu'il nous fait la guerre, nous lui répondrons par la guerre.

Ce fut l'espèce d'étonnement, de plus en plus irrité, jusqu'à la rage... de nombreux enseignants socialistes. Attitude réactionnelle, certes, mais qui contient également une espèce de bonne conscience, de revendication éthique : celle d'un humanisme laïque désarmé, d'un universalisme qui se croit bafoué, et qui, d'une certaine manière, l'est. Les enseignants socialistes ont cru sincèrement que, tôt ou tard, à force de patience, de temps, d'éducation laïque et républicaine donnée par l'école, et de réformes obtenues par le parti socialiste, on arriverait à la grande fraternité humaine, en particulier entre Colonisateurs et Colonisés. Au moment où cette vue semble le plus éprouvée, disons-le, elle n'était pas sans beauté : naïve peut-être, de la naïveté même de l'école primaire, elle était au moins généreuse, résolument anti-raciste par exemple. Malheureusement, la déception n'en sera que plus cuisante : la revendication colonisée, qui ressemble étrangement à ce que les socialistes combattaient, leur paraît *suspecte*.

On voit comment ils sont amenés à *rouvrir le procès de la colonisation, et cette fois en appel*. Est-ce que la victime en a été vraiment victime ? Cette victime qui manifeste tant d'aveuglement, ingratitude et mauvaise foi ? Engagés dans cette voie dangereuse, la guerre se continuant, un grief en amenant un autre, les attitudes se contaminant l'une l'autre, on va revoir, un à un, les attendus du procès, de ce procès qui semblait définitivement instruit, et qui se révèle incertain aux yeux étonnés du socialiste lui-même.

Nous n'allons pas examiner ici les arguments de ces procureurs inattendus du Colonisé... au nom de la morale socialiste. On peut les trouver dans la collection de la

Revue socialiste dont la passion anticolonisée a souvent dépassé celle des journaux de droite.

Notons seulement que nous y retrouvons un processus déjà étudié dans mon *Portrait du Colonisateur* : nécessairement un *noircissement du Colonisé*. De fil en aiguille, le métropolitain de gauche, qui a fait la réaction nationaliste, se construit un portrait du Colonisé suivant les schèmes colonialistes courants : fanatique, arriéré, incapable de se gouverner lui-même, hypocrite, brutal, etc.

Peu à peu, comme me l'a soufflé plaisamment E. Morin, nous passons du *bon sauvage à l'affreux Papou*...

Commentaire.

Quel que soit l'itinéraire qui aboutit à cette position, la cohérence passionnelle qui l'explique, c'est évidemment une position de Gribouille :

Confusion et soumission progressive de la gauche à des objectifs « nationaux » : la gauche finit par s'effacer en tant que gauche.

Contradiction : on part de l'humanisme universaliste, on aboutit au chauvinisme et à la guerre coloniale... tout en continuant à se réclamer de la paix et de la libération des peuples.

Inefficacité : encore si, ce faisant, la gauche arrivait à résoudre le problème : en fait, elle est toujours dépassée par la surenchère de la droite.

Déshonneur : aux yeux du Colonisé, aux yeux du monde et même aux yeux du monde socialiste ; souvent aux yeux d'une partie de ses troupes.

En résumé : elle se disqualifie et se suicide sans résultats.

II. *Le soutien inconditionnel ou le Colonisé qui a toujours raison.*

Les raisons dernières des gens de la « nouvelle gauche », et celles des chrétiens dits progressistes, sont différentes.

Il n'est pas inutile, cependant, de noter qu'ils se sont souvent alliés politiquement.

En gros, ils disent tous les deux : les Colonisés sont ce qu'ils sont, il faut les admettre tels quels. Leur cause est juste, le reste est fioriture et incidents.

Le résultat de cette pétition de principe s'exprime à peu près ainsi :

Cela ne nous regarde pas ; nous n'avons pas à les juger. Ne les gênons pas dans leur lutte, même si certaines de leurs initiatives ne nous plaisent pas (ex : Sartre et *Les Temps modernes*).

Il est intéressant de noter que la clientèle de ces hommes, aussi honnêtes que possible, les plus fidèles à la gauche, contient de très nombreux *intellectuels*. Ou encore des gens chez qui l'éthique politique n'est pas étouffée par des intérêts trop contraignants.

Les chrétiens progressistes sont ceux qui donnent le plus totalement raison aux colonisés ; si totalement que cela en paraît bizarre. Il n'y a chez eux ni tactique apparente ni gêne : on dirait que leurs raisons sont d'un autre plan, j'allais écrire d'un autre monde. Je me souviens d'un assez joli mot de Claude Roy : « Ne pouvant convertir les musulmans au christianisme, les chrétiens essayent maintenant de les convertir à l'islamisme. »

L'extraordinaire renversement des positions chrétiennes en matière coloniale trouve là, je crois, son explication. Les raisons des chrétiens progressistes ne sont pas exactement des raisons de gauche : il se fait, par hasard historique, qu'elles s'inscrivent dans une politique de gauche. Mais il s'agit essentiellement de trouver une nouvelle politique chrétienne à l'égard des ex-colonies ou des futures ex-colonies, qui permette de *sauver ou de préserver les chances du christianisme*. Je me hâte d'ajouter que, là-dessus, viennent se greffer beaucoup de générosité, de dévouement et de courage. Et que, tous les chrétiens ne comprenant pas l'affaire de la même manière, cela coûte souvent assez cher aux chrétiens progressistes.

Cette attitude, en apparence plus solide et plus fidèle à la gauche, s'est révélée aussi difficile à tenir. C'est que, nous ne nous lasserons pas de le dire, là encore on refuse de considérer la réalité nouvelle, inattendue, non prévue par l'idéologie. Au lieu de s'y confronter, on la mutile, ou plus exactement — car la réalité, elle, se moque de nos troubles — on déforme la vision qu'on en a : c'est-à-dire : *on se propose un nouveau mythe*. C'est ici celui du colonisé-civilisé qui a toujours raison et qui n'a besoin de rien.

Or, on s'aperçoit vite que, ce faisant, *on quitte également le terrain universaliste et internationaliste* ; alors que l'on faisait, croyait-on, le plus gros effort pour s'y maintenir.

Car enfin :

Comment un internationaliste peut-il dire : cela ne me regarde pas ? Pourquoi accepterait-il de sacrifier ses intérêts particuliers, de dépasser le point de vue de son groupe, si les intérêts des autres ne le préoccupaient pas ? Pourquoi la gauche a-t-elle été pour l'intervention en Espagne, sinon parce qu'elle pensait que cela la *regardait* ? Pourquoi des Internationales, politiques, syndicales ?

Comment ne pas voir qu'une telle attitude *tactique* aboutit à tolérer tous les excès, terrorisme, xénophobie, réaction sociale, etc. ?

Et c'est bien ce qui s'est passé. On ne dira jamais assez que, ce faisant, les intellectuels de gauche, par exemple, *n'ont guère aidé le Colonisé à se définir*. Bien plutôt, ils ont encouragé chez lui toutes les confusions, ils ont ajouté au désarroi des quelques Colonisés qui avaient une conscience politique plus aiguë, plus éthique. Comment un intellectuel colonisé peut-il condamner le terrorisme, par exemple, alors que les intellectuels non colonisés ne semblent pas si

sévères? Comment un intellectuel colonisé peut-il condamner l'utilisation de la religion, alors que les intellectuels non colonisés trouvent cela bien naturel?

L'attitude purement *tactique* ne sait plus quoi faire des *non-Colonisés vivant en colonie* (ou dans une ex-colonie). Or ils existent, et ils ne sont pas toujours coupables. Et le seraient-ils, peut-on se désintéresser du sort de groupes humains entiers, simplement parce qu'ils ne se trouvent pas, actuellement, en situation d'opprimés? Est-ce là encore une attitude universaliste?

Dans cette perspective, on ne comprendrait plus que le métropolitain continue à aider les Colonisés, surtout après leur révolte et leur libération. Or, il est clair que les Colonisés ont besoin de tout, d'une aide technique, comme d'une aide culturelle. *Le métropolitain de gauche se trouve aujourd'hui devant une nouvelle contradiction : d'une part il accepte la séparation absolue entre Colonisateurs et Colonisés, d'autre part, il découvre que le Colonisé a besoin d'une aide extérieure.*

Il s'en tire vaguement en disant qu'il faut *réparer*. Connaît-on beaucoup de politiques fondées uniquement sur des obligations morales?

En fait, comment ne pas voir que le Colonisé, ayant été laissé hors de l'Histoire, en grande partie par la faute de la colonisation, doit être considéré maintenant dans une perspective internationale, de solidarité internationale? Qu'on ne peut passer de la *colonisation à rien*, mais précisément de la colonisation à une organisation universaliste du monde où chacun a droit de regard, oui, sur les autres?

En bref, voici peut-être un paradoxe : se méfiant, au départ, de tout réflexe nationaliste, la gauche-au-soutien-inconditionnel finit curieusement par avaliser le nationalisme du Colonisé. Et par contrecoup à faire du *chacun pour soi*, c'est-à-dire que, subrepticement, nous retrouvons une position nationaliste.

III. *L'opportunisme.*

L'opportunisme communiste : Ce sera l'un des résultats les plus étonnants de l'aventure. Les difficultés communistes se résument, je crois, dans cette formule que j'ai proposée ailleurs : « L'heure des libérations nationales des Colonisés a sonné plus tôt que l'heure de la révolution mondiale. »

Or, pour les communistes — comme pour la plupart des socialistes — c'est la libération par la révolution qui est la seule vraie. L'autre, on ne sait pas trop, elle a quelque chose d'imprévu, donc de trouble, d'inquiétant. (C'est d'ailleurs, peut-être, *objectivement* un malheur : la révolution socialiste aurait économisé aux Colonisés l'étape du nationalisme — peut-être ; pas sûrement. S'il avait existé une « Union des Républiques démocratiques de France et d'Afrique », le trouble idéologique de la gauche aurait été moins grave. Elle aurait peut-être exigé, avec bonne conscience, le maintien des ex-Colonisés dans l'Union.)

En tout cas, malgré le livre de Staline, malgré les quelques textes de Lénine sur la question nationale, la libération nationale des Colonisés ne peut jamais être, pour les communistes, qu'un substitut de l'autre, une étape.

L'historique des positions communistes est celle d'un grand embarras. Après avoir combattu les premières affirmations nationalistes, dont ils avaient sous-estimé la vigueur, et parce qu'ils espéraient que la révolution socialiste surviendrait avant leur aboutissement (voir 1936), ils décidèrent de lâcher du lest. Mais c'est *faute de mieux*, et il s'agit toujours de sauver les meubles.

C'est-à-dire, ici, de ménager l'avenir. Comment ? En obtenant la confiance des nationalistes, puisque la preuve est faite que c'est eux qui ont la confiance des masses colonisées, que c'est leur langage qui est entendu, que c'est leurs thèmes qui portent, *et*, en même temps, en

refusant de rompre les liens entre les Colonisés et la métropole. Dans le fond, *ils continuent à croire que la révolution viendra de la métropole*. Ils n'ont même pas une confiance sérieuse dans les partis communistes locaux, qui restent, probablement, sous la direction du parti métropolitain.

Un autre argument, en apparence différent, mais qui rejoint le précédent : les directives russes (le mot peut être remplacé par un autre, cela ne change pas le fond ; mettons « les intérêts de l'U. R. S. S. », ou « les nécessités de la révolution mondiale », ou « les conseils »). L'allure nationaliste des mouvements colonisés de libération les fait regarder souvent du côté américain, c'est-à-dire du côté bourgeois. La conjoncture économique et historique l'exige fréquemment (O. N. U., aide militaire, économique, etc.). Cela signifie aussi que la Russie ne peut que s'en méfier. En outre, si les Colonisés se mettent à naviguer entre deux impérialismes, le français moribond et l'américain tout vigoureux, autant leur conseiller le moribond. (Il n'est pas impossible enfin qu'il s'y ajoute l'espoir de voir la France s'épuiser dans l'aventure.)

Nous nous trouvons, une fois de plus, en présence d'une situation politique *contradictoire*. D'une part, les libérations coloniales sont souhaitées puisqu'elles vont « dans le sens de l'Histoire » ; d'autre part, elles se font dans des formes pour le moins suspectes et hors du contrôle des révolutionnaires français et hors du contrôle de l'U. R. S. S.

Le résultat de tout cela est l'action si visiblement contradictoire, incohérente des communistes, c'est la *paralysie* progressive du parti communiste devant les problèmes coloniaux. Des militants communistes se sont fait tuer comme soldats en Algérie et d'autres se sont fait torturer parce qu'ils gênaient l'armée. Le Parti français clame son indignation et vote les pleins pouvoirs aux gouvernements qui font la guerre ; il l'aurait fait plus encore si l'alliance avec les socialistes, par exemple, pouvait

s'en trouver consolidée. Bientôt, il n'y a même plus eu d'action communiste, mais complète impuissance... ou irréalisme parfait.

Là encore, bien sûr, il faut considérer la clientèle communiste. Si cette clientèle avait été résolument contre la guerre, les communistes en auraient sûrement tenu compte. Il faut bien constater que leur clientèle, surtout ouvrière, leur permet largement une telle conduite. Lorsque l'ouvrier communiste avait fini par se résigner à l'abandon de l'Algérie, c'était par indifférence, lassitude ou dégoût, non par éthique révolutionnaire ou sympathie pour le Nord-Africain. Au contraire, la xénophobie, une espèce de colère nouvelle contre le Nord-Africain, la crainte de voir diminuer le niveau de vie, etc., se sont accrues dangereusement, entretenues d'ailleurs par la propagande, le cinéma, la radio et la presse. Ce n'est donc pas entièrement de la faute des communistes ; mais il y a tout de même faute, en ceci qu'ils *confirmaient leurs troupes dans cet état d'esprit*. Ils n'ont rien fait pour lutter sérieusement contre cette propagande, pour dissuader les ouvriers de leur xénophobie naissante, pour leur montrer que ni le socialisme, ni peut-être leurs intérêts véritables, ne trouvaient leur compte dans les guerres coloniales. Mais pour cela, il aurait fallu qu'ils en soient eux-mêmes convaincus.

L'opportunisme libéral : Je ne sais en vérité si l'on peut encore parler correctement de gauche, mais enfin la classification l'admet communément. Et puis, les socialistes ont tant fait qu'il n'est pas difficile d'être plus à gauche qu'eux.

Le fond de l'affaire est ici, je crois, de sauvegarder les intérêts économiques de la France dans les colonies ou les ex-colonies. Pour certains « jeunes patrons » intelligents, il y a coïncidence entre une politique libérale, le salut économique du pays et leurs intérêts privés.

Ce n'est pas absurde, du point de vue français au moins.

Et ce fut probablement une grande erreur historique de la bourgeoisie française d'avoir torpillé Mendès-France, qui aurait peut-être sauvé l'essentiel — c'est-à-dire les liens économiques — en accordant l'autonomie administrative.

Évidemment, ce n'était pas certain et il y avait un certain risque (qu'elle a refusé de courir, préférant risquer de tout perdre).

L'*aménagement* proposé par les libéraux (dont Mendès-France) pouvait ne pas tenir longtemps. Le dynamisme des mouvements de libération colonisés, un instant freiné par ces accords, pouvait reprendre et échapper à sa propre bourgeoisie signataire de ces accords. Je pense franchement, et je l'ai dit à Mendès-France à l'époque, que c'est ce qui se serait passé, tôt ou tard.

Le colonat se trouvait tout de même en partie atteint : après quelques hésitations, il a *repris l'offensive*.

Les fonctionnaires français, qui constituent en colonie une partie importante des Colonisateurs, ont compris qu'ils étaient condamnés : ils ont été les plus virulents contre Mendès-France et n'ont pas eu de peine à se trouver des défenseurs parisiens (l'opposition du fonctionnariat a dépassé celle des colons, à l'étonnement général).

Quoi qu'il en soit, possible ou impossible en théorie, l'opportunisme libéral a échoué en fait. Il n'a pas réussi à sauver les meubles, lui non plus.

Conclusions.

Pour nous résumer brièvement : au contact de la réalité humaine, sociologique et politique du Colonisé et de la colonisation, c'est-à-dire devant la manière :

Dont le Colonisé a entrepris sa libération,

Dont les masses françaises ont réagi devant ces revendications,

Il s'est produit :

Un désordre idéologique au sein de la gauche française ;

Une action ou une absence d'action qui ont mené la gauche

— soit à *se disqualifier*, en rejoignant la droite, sans même y gagner en efficacité ;

— soit à *se contredire* en tant que gauche ;

— soit à *la démission* et à *la paralysie* ;

dans les trois cas enfin, à l'inefficacité et à la démission de soi ¹.

QUE FAIRE ?

Je voudrais revenir ici à une distinction méthodologique que j'avais eu le tort d'indiquer trop rapidement dans *Le Portrait du Colonisé* : celle du vœu et du constat.

J'y disais qu'il était nécessaire de séparer nettement ces deux étapes ; qu'il fallait *provoquer d'abord la discussion par un bilan* et n'examiner les solutions *qu'après*. Un constat peut être parfaitement correct et les vœux parfaitement discutables ; pour cette raison entre autres, que le constat porte sur le réel, le vœu est du domaine de l'hypothèse, du futur, souvent de l'éthique ou simplement de la passion. Enfin la préoccupation des solutions risque constamment de gêner, de polluer l'examen du constat.

J'ai essayé de faire ici une analyse de la situation sociologique, psychologique et politique de la gauche française en face du problème colonial. Je propose une explication de sa confusion idéologique et de sa paralysie.

J'ai souhaité que l'on discute de ces propositions isolément, en laissant provisoirement de côté les remèdes.

Cela dit et fait, je me permets seulement de me poser une question supplémentaire : que peut faire la gauche pour en sortir ?

Je crois, pour ma part, qu'elle doit revenir à elle-même.

Qu'est-ce que cela veut dire ? Pour répondre à cette question, il faudrait, en vérité, redéfinir ce qu'est être de gauche ; rappeler les termes essentiels d'une philosophie et d'une éthique politique. Et, tôt ou tard, il faudra bien

y arriver. En attendant, voici quelques propositions qui me paraissent entrer dans le cadre de notre propos.

Réaffirmer l'universalisme.

En parole et en acte. Loin de croire qu'il a fait faillite ou que les nécessités de l'heure nous imposent de le renier pour un temps.

C'est-à-dire, pour ce qui nous préoccupe :

Ne plus rouvrir le procès de la colonisation : il est achevé. Ou si l'on croit nécessaire de corriger tel ou tel détail, telle ou telle perspective, partir tout de même de là : admettre une fois pour toutes la nécessité de la libération des Colonisés, et sans toutes les restrictions mentales habituelles (ex. : le paternalisme culturel : « Ah! non, pas la culture, pas la langue française! »).

Mais, en même temps, cesser de dire : cela ne nous regarde pas. Cela nous regarde, en tant qu'hommes de gauche, précisément. Ne pas craindre d'affirmer, en même temps, que la liaison des peuples existe, qu'un peuple ne dispose pas de lui-même d'une manière illimitée. Qu'il n'a pas le droit de devenir à son tour impérialiste ou oppresseur à son tour, qu'une minorité a le *droit* d'être respectée dans son originalité, etc.

Est-ce que nous retournons aux restrictions? Non, car on peut d'autant mieux dire cela qu'on a affirmé *sans équivoque* la nécessité de la libération, et non une libération truquée et pleine de repentir.

Cela nous conduit au problème du nationalisme.

Oser prendre une position nette sur le nationalisme. C'est-à-dire, là encore :

L'admettre, sans arrière-pensée, non comme à regret, ne plus chercher à tricher avec, c'est-à-dire laisser tomber les

nationalistes chaque fois, par exemple, que d'autres intérêts sont en jeu (intérêts électoraux, russes, masses françaises, etc.).

Mais en même temps, *l'intégrer dans une perspective de gauche* : c'est-à-dire ne pas le garder dans son gosier comme un os qu'on est toujours tenté de vomir, mais le digérer : c'est-à-dire le *juger*.

Le nationalisme est l'expression actuelle de la libération de nombreux peuples (colonisés ou non, d'ailleurs) ; comme tel il est authentique et positif. Le refuser, c'est d'une idéologie abstraite, c'est le refus du réel. Mais l'accepter sans discussions, sans réflexions, c'est encore se *disqualifier*. Il faut le juger et prendre position nette à l'égard de ses erreurs ou de ses manifestations qui le défigurent et finissent par lui nuire, ou simplement nuire à la vie d'autres groupements humains.

Je pense par exemple au problème du terrorisme civil et aveugle. C'est précisément dans la mesure où la gauche intègre le nationalisme des Colonisés sans arrière-pensée qu'elle pourrait refuser ce terrorisme, qu'elle doit le refuser. Alors que, hésitant sur le fond, tout ce qu'elle peut en dire apparaît *calcul tactique*.

Et nous voici au problème de la tactique.

Il est urgent qu'on remette la tactique à sa place. N'est-il pas extraordinaire qu'il n'existe pratiquement plus à Paris une seule publication qui fasse passer la vérité avant la tactique ?

Cela n'est pas nécessairement par manque de courage ou toujours par calcul intéressé, loin de là, c'est surtout parce que *la vérité semble ne plus s'imposer avec une force suffisante* ; parce que l'on croit que la tactique est plus efficace (la tactique peut être verbale ou agie : on fait souvent le contraire pour mieux atteindre le but poursuivi).

Il faut dire et redire que la tactique n'est pas tout ; qu'elle a sa place mais qu'il ne faut pas qu'elle vampirise toutes les autres préoccupations, sans quoi plus rien n'existe : la tactique qui n'est qu'un *moyen détourné* pour atteindre la vérité, pour l'installer plus sûrement, devient le seul projet, finit par masquer toute perspective : on ne sait plus très bien ce que l'on veut atteindre soi-même. Ce qui arrive souvent à l'opportunisme : le fond finit par mourir en route ¹.

NOTES

Ce texte avait été achevé pour la revue Arguments en mars 1958. J'avais déjà pensé qu'il n'avait plus de raison d'être : A quoi servait-il d'analyser une paralysie graduelle de la gauche, alors qu'elle se transformait en désastre ? Il a fallu l'insistance amicale d'Edgar Morin pour que je le donne à sa revue, où il a paru en novembre 1958. Je ne regrette pas de lui avoir cédé : ce qui était analyse et pronostic est devenu bilan, puisque largement confirmé par les faits, et, hélas, toujours actuel, à propos de la décolonisation par exemple, ou des jeunes nations ex-colonisées.

*Page 66 : (1) Voir *Le Portrait du Colonisé*, en particulier : « Le Colonisateur de bonne volonté », chapitre 2, 1^{re} partie.*

Page 69 : (1) En gros, que s'est-il passé ? La majorité des Français a fini par retirer à la gauche toute possibilité d'agir. Ils ont confié au général de Gaulle le soin de résoudre leurs difficultés coloniales.

On dira, autant que l'on voudra : ils ont tort, ils se trompent, ils sont trompés... Cela, c'est un jugement, tout au plus une tentative d'explication, mais le fait demeure : Les Français ont considéré qu'il valait mieux retirer l'affaire des mains de la gauche, libérale comprise. Et, franchement, ont-ils eu tort ? Au risque de scandaliser mes camarades de gauche, il faut ici parler net : malgré quelques soubresauts, historiquement, de Gaulle aura achevé la décolonisation française ; on dira, et je le pense, que la décolonisation se serait faite de toute manière. Mais enfin, c'est lui qui l'a menée à son terme. Pourquoi la gauche n'a-t-elle pas été capable de s'en charger ?

Page 71 : (1) Discussion toujours valable aujourd'hui, à propos de plusieurs autres problèmes. On ne fait pas une unité d'action sans une doctrine commune.

*Page 81 : (1) J'ai eu depuis, et déjà dans ce même numéro d'*Arguments*, d'interminables polémiques avec mes amis de gauche. Plus le temps passe, plus les gens oublient leur conduite exacte dans telle ou telle circonstance. Ou, s'ils s'en souviennent, inventent des motivations qui les arrangent maintenant. Les chrétiens ne m'ont jamais répondu à propos de ce renversement complet de l'Église en face de la colonisation. Per-*

sonne d'entre eux, que je sache, n'a récusé mes explications. Les communistes, comme d'habitude, font appel à l'argument d'autorité : à l'analyse des faits et de leurs différentes attitudes, ils opposent les *écrits* de Staline, Lénine, etc. Oui ou non, les communistes ont-ils voté les pleins pouvoirs pour accentuer la guerre ? Oui ou non, ils n'ont pas découragé les jeunes gens du contingent ? Oui ou non se sont-ils coupés des masses musulmanes en Afrique du Nord, en combattant les leaders nationaux ?... Si l'on ne veut pas admettre, d'abord, qu'il y a eu des erreurs au moins, dans la politique coloniale de la gauche, alors la discussion n'est pas possible, ni aucune leçon fructueuse pour l'avenir.

Page 84 : (1) Dois-je préciser enfin que ce texte ne constitue ni une accusation, ni une série d'injures, adressées à la gauche et aux intellectuels de gauche ? C'est une simple analyse d'une carence que je déplore. J'ajoute que je considère les intellectuels de gauche français comme l'honneur de leur pays, qu'il n'y a pas beaucoup de nations dans le monde qui peuvent se targuer de compter tant de bonnes volontés généreuses et hardies.

3

NOTE SUR FRANTZ FANON ET LA NOTION DE CARENCE

Dans un récent colloque international de sociologie ¹, un congressiste a cru pouvoir contester ma description de l'homme colonisé, en l'opposant à celle de Frantz Fanon, dont j'aurais, en outre, repris certaines thèses.

Malgré le mauvais goût de ce genre de contestation et la fraternelle estime que je portais à Fanon, qu'on me permette de reprendre rapidement ces deux points :

Le second est purement historique : sauf *Peau noire, masques blancs*, tous les ouvrages de Fanon ont paru après mon *Portrait du Colonisé* (1957). *L'An V de la révolution algérienne* est de 1959, *Les Damnés de la terre*, de 1961. A la même époque, je rédigeais mon *Portrait d'un Juif*, qui parut en 1962, et qui reprend et explicite de nombreux thèmes du *Portrait du Colonisé*.

Il y aurait évidemment une comparaison à faire entre le *Portrait du Colonisé* et *Peau noire, masques blancs*, mais on y verrait facilement que le livre de Fanon n'est pas encore un travail de sociologue, mais de phénoménologue et de psychiatre : l'aspect économique et l'aspect institutionnel, importants chez moi, n'apparaîtront que plus tard dans l'œuvre de Fanon. Dans ce livre, ils sont quasi absents.

Il serait donc pour le moins léger de suggérer que j'aie pu m'inspirer de Fanon ².

Ce n'est pas que je craigne d'avouer mes sources. Ainsi, je reconnais bien volontiers que l'importance de l'aspect économique de la colonisation, je ne l'ai pas découvert, tout seul. Certes, je l'ai vécu d'abord, comme tout colonisé. Mais c'est Marx, ce sont les marxistes, qui m'ont appris à le conceptualiser. Le génie de Marx a été d'avoir découvert la présence et le rôle capital des phénomènes économiques dans toutes les situations humaines. Il était prévisible qu'on les retrouverait dans la relation coloniale. Toutefois, j'ai essayé de préciser la place et la signification particulières de ce que j'ai appelé le *privilege* colonial.

J'ai montré que la notion de privilège n'était pas purement économique, mais également psychologique et culturelle. Mon effort propre a été, partant de ce soubassement, ou de cette dimension capitale qu'est la relation économique, d'essayer de décrire les phénomènes socio-culturels *spécifiques* de la colonisation. D'une part, chez le Colonisateur, d'autre part chez le Colonisé. D'où deux portraits complets commandés l'un par l'autre, ordonnés tous les deux par la condition coloniale objective.

Pour le Colonisateur, ce n'est pas mon propos aujourd'hui, et je me permets de renvoyer au *Portrait du Colonisateur*. Pour le Colonisé, j'ai insisté, il est vrai, sur les destructions psychologiques et culturelles qui en résultaient en lui.

Pour résumer, je rappelle que, pour moi, il existe un *portrait mythique* du Colonisé, inventé par le Colonisateur, portrait essentiellement négatif. Mais j'ai ajouté que ce portrait mythique, et cette négativité, n'étaient pas entièrement délirants, car :

a) Ils correspondent à un certain nombre de *carences* concrètes, réelles chez le Colonisé. Par exemple, le Colonisateur accuse le Colonisé d'être paresseux et de ne pas beaucoup travailler. Pure calomnie? Oui et non. C'est une calomnie de dire que le Colonisé comme tel n'aime pas travailler. Mais il est exact que le Colonisé est *effective-*

ment chômeur, ce qui est de la faute des structures coloniales, bien entendu, et non du Colonisé. Mais la négativité du Colonisé dans son rapport au travail est d'une certaine manière réelle. C'est l'interprétation qui diffère, et qui change tout.

b) Le Colonisé *reconnaît* dans une certaine mesure les accusations du Colonisateur. Fanon aurait dit (toujours d'après mon interpellateur) : « Ce portrait mythique, le Colonisé ne le reconnaît pas. »

Je prétends au contraire que dans tout homme dominé il y a une certaine dose de *refus de soi*, né en grande partie de son écrasement et de son exclusion. Je l'ai montré longuement, également à propos du Juif. Comment d'ailleurs peut-on espérer le contraire ? Lorsque les conditions objectives sont tellement lourdes, tellement corrosives, comment peut-on croire qu'il n'en résultera aucune destruction, aucune distorsion dans l'âme, la physionomie et la conduite de l'opprimé ? On ne s'en tire pas, en disant que « le Colonisé est inférieur, mais il n'est pas domestiqué » ; je m'en excuse auprès de la mémoire de Fanon, ceci n'est pas pour diminuer son courage et sa conviction dans une lutte où il a laissé sa vie, mais c'est une pirouette. On n'a qu'à lire les œuvres littéraires de tous les écrivains maghrébins ou noirs, on y trouvera à plusieurs dizaines d'exemplaires et sous une forme romancée et vécue, la description de cet itinéraire de l'accusation à la néantisation, en passant par la dépersonnalisation culturelle, scolaire, sociale et historique, que j'ai essayé de retracer dans mes livres.

On me dit par ailleurs, que dans tel coin reculé de la Tunisie ou de l'Algérie, dans tel village, on ne retrouve pas cette mise en question de soi, cette humiliation ressentie par le Colonisé, on ne vérifie guère ce portrait du Colonisé, qui n'existerait réellement que dans les villes et particulièrement chez les intellectuels et les classes cultivées.

Je remercie déjà que l'on confirme, en somme, la ressem-

blance de ce portrait pour tous les Colonisés qui ont conscience de leur condition de Colonisés. Bien que je prétende qu'ils sont beaucoup plus nombreux qu'on ne le croit et que cette conscience ne se limite pas aux seuls intellectuels.

Mais comment ne voit-on pas en outre que cette prétendue objection est en fait une contre-épreuve ? Car n'est-ce pas dire, en somme, que lorsque le Colonisateur est absent, lorsque la *relation coloniale* est inexistante, les traits du Colonisé s'estompent ? J'ajoute enfin que l'objection ne porterait éventuellement que sur les traits psychologiques, subjectifs. Un Colonisé n'aurait-il eu aucune conscience de sa condition, cette condition n'en existerait pas moins *objectivement* et il en subirait de toute manière les effets. Les *carences* ne sont pas seulement subjectives, elles sont objectives, économiques, sociales, culturelles. Toute la vie du Colonisé est dépendante, *même s'il ne s'en aperçoit pas* ¹.

D'ailleurs, sur ce point, la pensée de Fanon est-elle bien cohérente ? Je pourrais citer moi aussi de très nombreux textes contradictoires, où il parle de « mutilation », d' « infériorisation », d' « impulsivité criminelle », résultats évidents de la colonisation.

En réalité je crois que, contrairement à mon interpellateur, Fanon admettait parfaitement ces atteintes à la personnalité du Colonisé ; il n'a pas pu ne pas les constater, avant ou après moi, peu importe ; mais elles l'embarrassaient et le révoltaient. C'est qu'il y avait chez lui, comme chez beaucoup de défenseurs du Colonisé, une certaine dose de romantisme révolutionnaire.

Le Colonisateur, c'était le salaud intégral ; le Colonisé, l'homme intégralement bon. Comme pour la plupart des romantiques sociaux, la victime reste intacte et fière, à travers l'oppression, qu'elle traverse en souffrant, mais sans se laisser entamer. Et, le jour où l'oppression cesse, on doit voir apparaître immédiatement l'homme nouveau. Or, je le dis sans plaisir, ce que la décolonisation nous

démontre précisément : c'est que ce n'est pas vrai ; c'est que le Colonisé survit longtemps encore dans le Décolonisé, qu'il nous faudra attendre encore longtemps pour voir cet homme réellement nouveau. Je comprends que cette notion de *carence* ne fasse pas plaisir. J'ai eu les mêmes ennuis quand j'ai décrit les carences chez le Juif.

Un autre thème important de la pensée de Fanon, c'est sa mise en accusation des bourgeoisies nationales. Il a voulu en montrer l'échec et la trahison. Mais, là encore, on ne sait pas s'il annonçait, *prévoyait* leur échec ou le souhaitait. Il y a encore chez Fanon ce glissement lyrique qui existe chez les révolutionnaires romantiques : à force de souhaiter certaines choses, ils finissent par croire qu'elles doivent immanquablement arriver ou qu'elles sont déjà telles. Or ces bourgeoisies nationales, qu'on s'en réjouisse ou le déplore, ont presque toutes pris le pouvoir. Pour le moment, c'est *la forme nationale qui a prévalu sur le contenu social des libérations coloniales*. Et c'est encore ce que j'ai cru pouvoir annoncer, en partant de l'analyse de la plupart des relations coloniales : dominations de peuple à peuple, il était probable qu'elles se résoudreaient d'abord en libérations nationales.

NOTES

Page 87 : (1) VI^e colloque de l'Association internationale des Sociologues de langue française, Royaumont, octobre 1965.

(2) Si l'on tient à poursuivre sérieusement ce parallèle, il ne faudrait pas se borner à rapprocher le seul *Portrait du Colonisé* de l'ensemble de l'œuvre de Fanon, mais étendre cette comparaison aux deux volumes du *Portrait d'un Juif*, qui examine plus généralement les mécanismes de toute oppression — et même à mes romans, qui poursuivent l'inventaire d'une condition vécue.

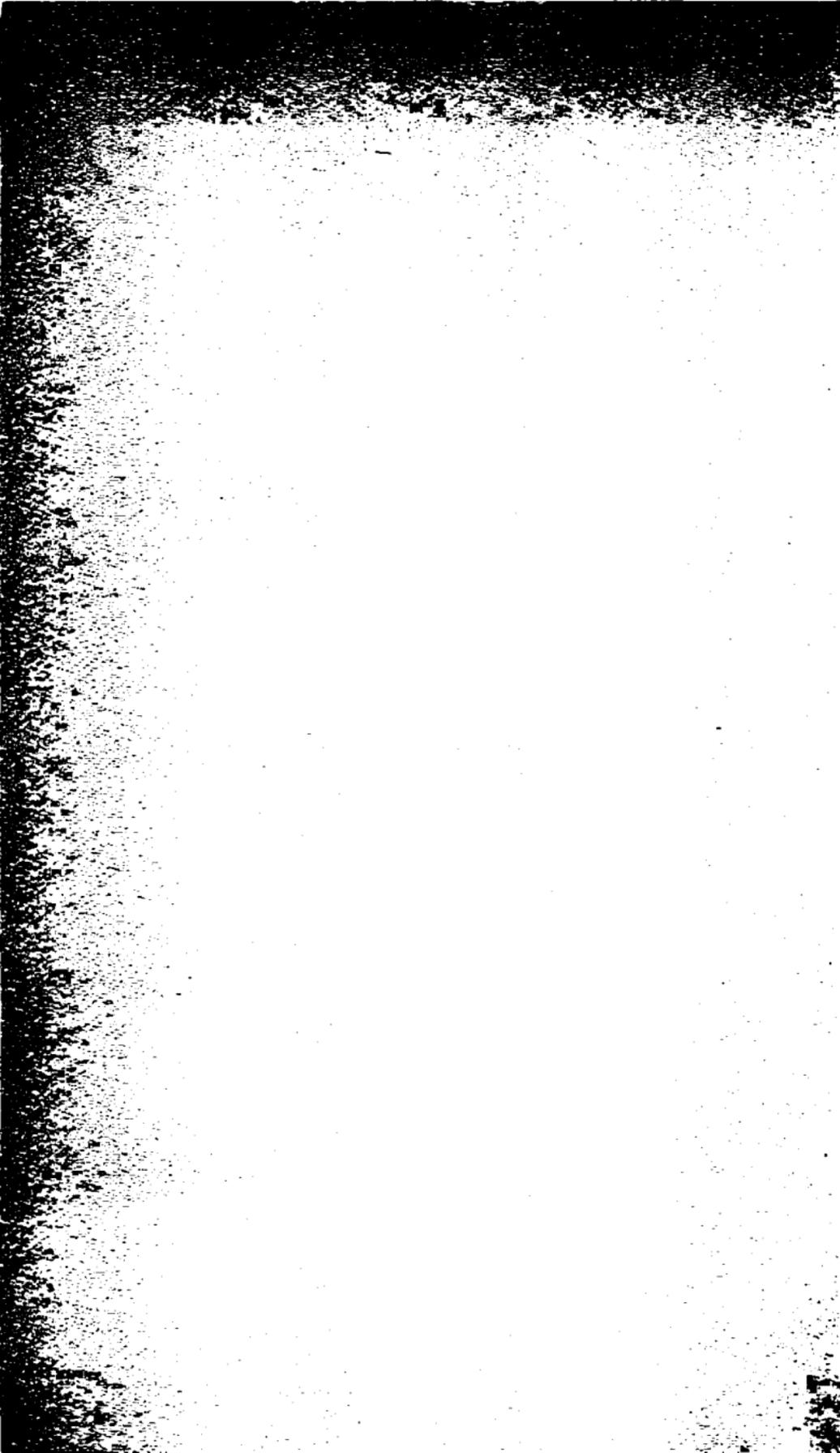
Cela dit, la vérité, très banale, est que je n'avais pas lu Fanon, et qu'il ne m'avait probablement pas lu. Simplement, partis d'expériences similaires, ayant eu les mêmes maîtres à penser, est-il étonnant que nous ayons souvent abouti aux mêmes conclusions ?

Page 90 : (1) C'est encore l'appréciation de l'importance des *conditions objectives* de l'oppression, qui me sépare de Sartre. Je l'ai montré pour le Colonisé, comme pour le Juif ou le Noir américain : l'opprimé n'est pas seulement *considéré* comme tel, il est surtout ainsi *traité*.

Note de 1973

A propos de F. Fanon, je me permets de renvoyer à une étude plus complète que j'ai donnée depuis à la revue *Esprit* (Paris, sept. 1971).

LE JUIF



Il existe un paradoxe kafkaïen. Dans toute son œuvre publiée de son vivant, Kafka n'a jamais écrit le mot juif. Or son journal, posthume, nous révèle qu'il fut littéralement hanté par sa judéité, qu'une grande partie de son œuvre fut un effort d'interprétation, de mise en ordre et d'exorcisme de sa condition de Juif. Freud n'a pas été aussi secret sur cet aspect de lui-même : il y consacre un livre entier, à la fin de sa vie il est vrai ; il collectionne les bonnes histoires juives et réfléchit sur le mécanisme de l'humour juif ; il n'hésite guère à se déclarer juif. Plus manifeste que celle de Kafka, la judéité de Freud pourrait sembler cependant moins nécessaire pour la compréhension de la psychanalyse. L'œuvre freudienne est assurément l'une des plus universelles, dans sa signification et sa résonance, que l'histoire ait jamais connues. Il serait dérisoire de vouloir la ramener à des particularités individuelles ou même nationales. Et Freud lui-même, s'il ne se dissimule pas comme Juif, s'inquiète souvent de protéger sa jeune science contre un rapprochement trop intime, dangereux pour son rayonnement, avec la personnalité de son créateur. Bref, s'il fallait à toutes forces lui assigner une genèse, on pourrait dire qu'elle est européenne, occidentale et, pourquoi ne pas prononcer le mot :

chrétienne, comme les œuvres de tant de grands Juifs modernes.

Je ferai ici un aveu : on n'écrit pas une préface uniquement pour présenter un livre. Du moins ce n'en est que le but apparent et second. On défend le livre d'un autre parce qu'on y trouve également confirmation de ses propres pensées, parce qu'il vous soutient autant que vous le soutenez. Par hypothèse, et plusieurs recouplements, je m'étais convaincu depuis longtemps qu'il y aurait une lecture renouvelée, et assez complète, de Freud dans la perspective de sa judéité ¹. J'avais cru découvrir que la judéité était, en général, beaucoup plus présente qu'on ne le croit, dans la conduite et la pensée, sinon dans les aveux, de la plupart des Juifs. Trop lourde en tout cas, pour que des hommes attentifs à eux-mêmes, comme les artistes et les philosophes, puissent n'en pas témoigner dans leurs écrits, intentionnellement ou non ¹. Et ce qui était valable pour Kafka, Heine et Spinoza, pourquoi ne le serait-il pour Freud qui y revient si souvent ? Freud n'avait écrit qu'un seul livre exclusivement consacré au judaïsme, mais les points de repère n'étaient jamais absents tout le long de ses œuvres complètes et suggéraient largement, me semblait-il, une préoccupation suivie. Il fallait bien qu'un jour on s'avisât de rassembler et de rapprocher tous ces matériaux épars ; nul doute qu'on y découvrirait alors une cohérence notable.

Eh bien, à cet égard, l'ouvrage de David Bakan nous comble ; au point que je ne sois pas sûr de pouvoir le suivre jusqu'au bout extrême où il voudrait nous mener : à savoir que le freudisme serait un avatar laïque de la mystique juive. D. Bakan ne s'en formalisera pas, puisqu'il nous avertit lui-même avec loyauté de l'impossibilité de nous en fournir des preuves définitives. Par contre, d'ores et déjà, il aura clairement montré, ce qui me paraît au moins aussi capital : l'importance décisive de la judéité de Freud dans l'élaboration de son œuvre, et donc la

nécessité d'en tenir largement compte pour sa meilleure interprétation.



On n'a peut-être pas assez pris garde au retentissement sur l'ensemble du destin juif de cette terrible période qui débute vers 1881 : elle annonce, elle commence l'extermination complète des judaïcités d'Europe centrale et orientale ; elle se clôt, espérons-le, par la Solution Finale entreprise par les Nazis. (En même temps que l'arrêt de mort des Communautés de ces pays, elle marque d'ailleurs l'acte de naissance de la judaïcité d'Amérique où émigre dorénavant la majorité des Juifs européens : en somme, de cette période date la physionomie de la judaïcité moderne.) Pendant plus de vingt ans, en tout cas, l'Europe va retentir des cris des victimes de pogromes atroces, en punition de prétendus meurtres rituels perpétrés par les Juifs. De temps en temps on découvrait un cadavre, de préférence celui d'une jeune femme violée, qui aurait été vidé de son sang par un Juif désireux de fêter au mieux la Pâque. La dernière accusation, suivie d'un vrai procès, avec de vrais juges et des avocats, témoins et compte rendu dans les journaux, a eu lieu en Bohême en 1899 ! Freud, qui a vingt-cinq ans en 1881, a donc vécu un grand début de sa vie d'homme dans cette atmosphère quotidienne de cauchemar. Que l'on imagine *France-Soir* titrant sur toute la première page : « A trois jours de la Pâque juive, encore un cadavre d'enfant découvert rue des Rosiers. » Toute l'œuvre de *Kafka*, dont le dernier manuscrit s'intitule extraordinairement *America*, est probablement redevable de cette pré-apocalypse. Comment Freud n'en aurait-il pas été profondément impressionné ? Il faut être déjà reconnaissant à D. Bakan d'avoir planté là quelques points de repères sociologiques, habituellement fort rares, il faut l'avouer, dans les travaux des psychanalystes.

Bien entendu, les conditions objectives, qui entourent la naissance d'une œuvre, ne suffisent jamais à rendre compte, dans le détail surtout, de sa structure interne. Faudrait-il encore qu'elles aient retenti intimement dans l'histoire individuelle de l'auteur. Or, comment Freud a-t-il vécu sa judéité? Précisément d'abord comme une source d'inquiétudes constantes, d'obstacles à sa carrière et même à son propre épanouissement, puisqu'il a peut-être décidé de changer de voie lorsqu'il a compris qu'un Juif ne pouvait pas réussir alors dans la recherche pure. Plus tard, célèbre, universellement admiré, ce sera malgré sa judéité, qui gêne le rayonnement de ses découvertes et sa complète reconnaissance par les autres. En tout cas, il l'éprouve ainsi et le répète inlassablement : à son ami Fliess, à sa femme, à ses amis, presque tous Juifs, à ses disciples, rarement non-Juifs. Bref, il a souffert de l'antisémitisme, objectivement et subjectivement ; il a vécu sa judéité comme malaise et hostilité des autres ; d'abord comme une lourde négativité.

Mais ce n'est pas encore assez. Il aurait pu essayer de mettre sa judéité entre parenthèses, comme s'y efforcent tant de Juifs contemporains, souvent avec un apparent succès. Freud aurait pu esquiver le problème posé à chaque Juif par sa judéité. Or précisément il ne le fait pas ; au contraire, il le considère fréquemment, il multiplie les questions, il en esquisse des réponses partielles, il y retourne constamment jusqu'au *Moïse* et jusqu'au « Je suis un vieux Juif », prononcé au faite des honneurs, mais en exil. Si l'on rassemblait toutes les pièces, quel serait en définitive le sens global de ces différentes démarches? Il me paraît évident que Freud, à l'instar de la plupart des grands Juifs des temps modernes (à commencer par Spinoza ¹), se livre à une mise en question méthodique de sa judéité dans son double aspect : une analyse dénonciatrice de l'agression des autres et une révolte raisonnée contre les traditions des siens.

Les diverses explications qu'il propose de l'antisémi-

tisme ne sont pas les moins suggestives de toutes celles que les différentes générations de Juifs, depuis si longtemps, se sont évertuées désespérément à découvrir. Elles sont l'occasion évidemment d'une confirmation et d'une extension de la théorie analytique : la haine contre les Juifs a sa racine dans l'inconscient des peuples ; il existe une jalousie inconsciente envers le peuple qui se prétend élu, et qui est bizarrement traité comme tel ; les peuples mal christianisés seraient furieux contre les Juifs de ce cadeau empoisonné : le christianisme ; l'effroi provoqué par le rite étrange de la circoncision, etc. Puis-je également suggérer que l'espèce de pessimisme, hésitant mais assez fondamental, de la pensée freudienne, a peut-être son origine dans le sentiment de l'insurmontable malheur juif ? Dans cette obscure mais implacable hostilité des non-Juifs ?

Peut-être Bakan n'insiste-t-il pas assez sur cet aspect objectif, extérieur du malheur juif. L'hostilité des autres est le négatif de la condition juive et, cependant, hélas, aussi constitutive de l'être-juif moderne que sa judéité positive. Mais tel n'était pas son propos. Et en définitive il n'a pas tort, car tel n'était pas davantage le propos principal de Freud. Bien qu'il fût amené à s'occuper de phénomènes collectifs, Freud n'était ni un historien ni un sociologue. L'hostilité des autres, il n'a pu que l'éprouver, en gémir, l'expliquer un peu et surtout l'esquiver autant que possible. Par contre, s'il constate, presque désarmé, que les non-Juifs font peser sur le Juif une oppression insupportable, qui le limite dans sa vie professionnelle, sociale, historique, il découvre que sa propre tradition est cause d'une oppression plus désastreuse encore : celle qui enchaîne intérieurement. La maladie est son affaire et il connaît intimement le malade. La libération du Juif doit comprendre un véritable dénouement de ses liens intimes, une distance vis-à-vis de ses croyances et de ses pratiques collectives, bref suppose un refus préalable de sa judéité. Le résultat, en tout cas, en est que Freud est

le Juif moderne qui a porté les coups les plus rudes contre le judaïsme. Plus radicalement que Marx, qui l'avait mis en accusation de l'extérieur, et bien artificiellement (le judaïsme = une philosophie de l'argent) ; plus que Spinoza qui reste, malgré tout, sur le plan du concept ; car Freud se livre à une analyse de l'intérieur et du vécu juif immédiat.

*
* *

C'est ici que la lecture continue, dans cette perspective, de toute l'œuvre achevée, devient singulièrement éclairante et révèle une attitude cohérente. La contestation freudienne de la religion est, d'évidence, un règlement de compte avec la religion juive d'abord. Avec la chrétienne également, certes, avec toute religion ; par quoi les arguments proposés visent, et atteignent, à l'universalité. Mais la discussion débute, plus ou moins discrètement, mais sans aucun doute, avec la religion de sa famille et de son enfance, celle qu'il connaît de l'intérieur et dont il a éprouvé, lui-même, le caractère tyrannique et obsédant. Lorsque Freud analyse et dénonce les rites alimentaires trop contraignants et qu'il les rapproche du rituel des obsédés, comment n'aurait-il pas pensé aux interdictions du kacher ? J'ai montré l'extraordinaire importance de la famille dans la vie de tout Juif, qui en est réchauffé, protégé contre l'hostilité du monde, et à la fois trop couvé, étouffé quelquefois. Est-ce encore un hasard si le milieu familial se trouve au centre des réflexions de Freud ? S'il en fait, à la fois, le nid des névroses et la condition de toute sécurité pour l'enfant et même pour l'adulte. A-t-on assez vu tout ce que l'œdipe doit au terrible père de famille juive ? Que l'on examine également la place du père dans l'œuvre de Kafka. Quand on a vécu l'atmosphère d'une famille juive traditionnelle (comme le fut celle du père de Freud, comme Freud en réalisa à son tour ! car il joua au patriarche...), comme on comprend

ce conseil insistant de se débarrasser du père! Bakan a parfaitement raison de suggérer que l'affaire remonte déjà à *Totem et Tabou*.

Le *Moïse* n'est donc nullement une méditation unique ou insolite. Il se situe au contraire dans cette perspective de mise en question de toute la tradition juive : c'est l'effort le plus systématique, la réponse la plus directe, et la plus complète enfin, à une préoccupation constante. Et que je le dise tout de suite : je trouve ce livre fascinant. La gêne des analystes devant cette prétendue défaillance du Maître, la jubilation des traditionnalistes devant cette démonstration basée sur tant d'erreurs historiques, m'amuse. Car je trouve ce livre infiniment plus précieux, plus suggestif et, malgré tout, plus vrai que tout ce que les historiens ont essayé de découvrir sur le personnage de Moïse, et qui n'est pas grand-chose, et qui ne sera jamais l'essentiel. Car il ne s'agit simplement pas d'histoire, ou à peine ; et toute cette querelle qu'on lui cherche, avec l'assentiment honteux et résigné de ses disciples, l'atteint à peine. Je veux dire que Freud s'est trompé, bien sûr, bien qu'il n'ait fait en somme que reprendre certaines erreurs d'authentiques historiens (il a choisi chez les spécialistes ce qui l'arrangeait, mais qui d'entre nous n'en fait autant ?). Moïse n'a probablement pas été un Égyptien, il n'y a probablement jamais eu deux Moïse, peut-être n'a-t-il pas été mis à mort par les Hébreux, etc. Mais, contre les historiens, ce que Freud a génialement compris, c'est que *Moïse était surtout un mythe* : c'est-à-dire que sa physionomie et sa conduite imaginaires sont infiniment plus lourdes de conséquences que sa physionomie et sa conduite réelles : car ce personnage fictif fut construit par tout un peuple, qui s'exprime par son intermédiaire. Le personnage de Brigitte Bardot, imaginé, rêvé par les Français, dépasse considérablement la Brigitte Bardot réelle, celle de l'historien, qui n'est qu'une petite bourgeoise assez médiocre, ni très intelligente ni même très belle. Il faut certes que l'historien fasse son

travail, ne serait-ce que pour jauger la base concrète, souvent dérisoire du mythe ; mais il restera ensuite à décrire toute l'ampleur du mythe, à expliquer tout ce que les Français ont mis d'eux-mêmes dans le mythe de Bardot ¹. En somme Freud n'aurait même pas eu besoin de cette grande machine historique pour asseoir son personnage. Ce n'était pas son métier, et d'ailleurs il s'est trompé. Ne faisons pas, soit dit en passant, de Freudolâtrie : il est parfaitement inutile de supposer à Freud un machiavélisme quelconque, ou même simplement un ésotérisme dans ce livre. Rien ne le prouve et il ne l'a fait nulle part. Le *Moïse* est si peu un livre allégorique qu'il en est à peu près le contraire : il veut ruiner une allégorie : la manière dont les Juifs se représentent Moïse, c'est-à-dire leur loi et eux-mêmes. Freud veut montrer, en s'appuyant sur des faits historiques, que ce personnage n'a pas existé. Son seul tort fut de s'appuyer sur des historiens défaillants. Appliquons-lui plutôt sa propre méthode et demandons-nous pourquoi il a choisi de s'appuyer sur ces historiens-là et de privilégier ces prétendus faits.

Eh bien, parce que cela venait aider sa démonstration et son combat, qui pourtant se suffisaient bien tout seuls, et n'avaient pas même besoin du secours de l'histoire. Moïse est significatif du judaïsme, au point que mosaïsme et judaïsme sont considérés comme équivalents ; Moïse personnifie la tradition et la loi juives, c'est-à-dire tout ce sur quoi s'appuie le Juif et qui le ligote intérieurement.

Voulant libérer le Juif de cette oppression intérieure, Freud s'attaquera, en bonne méthode, à son rêve collectif le plus prestigieux, le plus tenace : il s'attaquera au mythe de Moïse. Car les mythes sont les rêves éveillés de l'humanité et Moïse est le mythe collectif des Juifs. Il s'agit bien d'une démarche psychanalytique, appliquée à un groupe humain certes, et dont on peut discuter l'extension : pour devenir un homme, il faut tuer son père ; pour libérer les Juifs, il faut tuer Moïse. Mais nullement d'une démonstration historique. L'histoire est

appelée à la rescousse, il est vrai, utilisée avec trop d'ingéniosité peut-être, mais par-delà le personnage et l'anecdote mosaïque, c'est le judaïsme tout entier qui est mis en cause. Voilà pourquoi, également, Freud hésite avant de publier ces textes (comme tout Juif, d'ailleurs, hésite avant de parler en public de sa tradition et des siens) : on ne s'attaque pas sans précaution à l'inconscient, individuel ou collectif. Les gardiens de la tradition ne s'y sont pas trompés qui, sans l'avouer ouvertement car il est trop grand, haïssent Freud, et lui préfèrent comiquement Jung, le disciple non-juif et légèrement antisémite : *c'est du judaïsme que Freud veut libérer le Juif moderne.*



Nous aboutissons, semble-t-il, à un nouveau paradoxe, celui de Freud cette fois. Kafka, obsédé par sa judéité, au point d'y consacrer son œuvre, en efface systématiquement les traces. Freud, décidé à la considérer de face, se livre à un démantèlement impitoyable du judaïsme. En fait, exprimée par deux tempéraments différents, il s'agit de la même attitude fondamentale : la mise en question révoltée d'une condition inacceptable. Dans les deux cas, le résultat est le même : le refus du judaïsme.

Or ce refus, loin d'être un scandale aberrant dans l'histoire du judaïsme, en est un phénomène intérieur, périodique et peut-être aussi important que l'affirmation respectueuse dans le sillage de la tradition. Et je dois dire que là-dessus, je suis très profondément d'accord avec Bakan : la révolte contre le judaïsme peut être une révolte *intérieure* à la judaïcité. C'est encore une manière de se concevoir juif. Je n'en serais que plus à l'aise pour dire que je ne vois guère la nécessité de ramener la pensée de Freud à celle des mystiques juifs, comme il n'était pas nécessaire de voir dans l'œuvre freudienne une allégorie, un message juif camouflé par Freud lui-même, afin de mieux atteindre l'univers non-juif.

Non que la tentative de David Bakan ne soit, là encore, passionnante et infiniment suggestive : au fond il essaye de donner au refus ses lettres de noblesse. La mise en question de la tradition appartiendrait simplement à une autre tradition, une autre lignée authentiquement juive, puisqu'elle passe par la cabbale et aboutit au hassidisme. Je suis également convaincu que l'un des sens du mysticisme juif est une volonté de renouvellement du judaïsme. Il est vrai qu'il se dénature souvent, ainsi dans la conversion de Sabbataï Zvi à l'islamisme ou celle de Frank au christianisme. Mais ces échecs ne sont probablement que des révoltes qui ont pourri, parce qu'elles ne pouvaient encore historiquement aboutir. Mais elles étaient indispensables : il fallait bien commencer par affronter l'ordre rabbinique, secouer les institutions communautaires et oser fronder la lettre de la loi. D'ailleurs, devant une idéologie fermée sur elle-même depuis des siècles, qui se défendait pied à pied, et par n'importe quel moyen, fussent la délation et le bannissement, toute recherche, toute nouveauté même timide, apparaissait aussitôt comme une provocation et un danger. La seule possibilité pour une rébellion est de réussir : alors elle est intégrée, même à contrecœur, elle fera dorénavant partie de l'héritage. Ainsi le hassidisme, si vivement combattu d'abord, apparaît aujourd'hui comme une des solutions à la crise du judaïsme moderne ; ainsi la *haskala*. Mais tel est le drame nécessaire de toute modernité juive, et d'ailleurs de toute modernité : une lutte préalable négatrice de la tradition.

Il est non moins passionnant, cependant, de suivre Bakan dans ces rapprochements littéralement vertigineux entre la cabbale et la psychanalyse, d'autant plus troublants qu'ils s'appuient sur des données techniques. Après avoir rappelé l'importance du rêve et de son interprétation dans la tradition mystique juive, il était fort légitime de se demander si Freud n'a pas été chercher là ce pivot de sa doctrine : le rêve, clef de l'inconscient. De même, quand on considère l'extraordinaire utilisation

de la symbolique érotique dans la cabbale, on est moins bouleversé par la place surprenante accordée au sexe par le freudisme. Les méthodes de concentration et de retour sur soi, adoptées depuis si longtemps par les cabbalistes, ne paraîtront pas étranges aux analystes. De là à conclure que la filiation est directe, on comprend que cela soit tentant et que cela boucle si bien la démonstration. Cela est presque trop beau. Freud a décidé de se colleter avec sa judéité ; il est conduit à refuser le judaïsme traditionnel ; pour cela, il peut s'autoriser d'une longue tradition hérétique : la tradition mystique. Conclusion : la psychanalyse trouve sa genèse exacte dans ce même mysticisme juif.

Peut-être. Il reste que Freud n'en a jamais parlé ; nous n'avons aucune *preuve* que Freud ait lu ou même ait connu les écrits des mystiques. Est-ce peut-être un camouflage délibéré ? Freud aurait soigneusement caché cette source-là, parce qu'il craignait qu'elle ne cause du tort à sa doctrine ? Il faudrait alors interpréter son œuvre, en faire l'exégèse, comme pour le *Moïse*. Rien ne le prouve davantage. Freud n'était pas un artiste mais un penseur. Pour Kafka, l'utilisation du symbole, de l'allégorie, était en quelque sorte la matière même de son œuvre. Freud était un spécialiste de la vérité. Beaucoup d'hommes de vérité furent obligés, certes, de maquiller leurs découvertes. Mais Freud a presque toujours fini par tout dire. Il a hésité avant de publier le *Moïse*, mais enfin il l'a publié. Si, à une ou deux reprises, il ne signe pas un texte, c'est surtout parce qu'il n'est pas sûr que la méthode psychanalytique soit applicable au sujet. Ainsi pour la Méditation devant la statue de Moïse par Michel-Ange ; c'est en quelque sorte par modestie, et aussi pour ne pas dévaluer le label, comme un dramaturge préférerait signer d'un autre nom un travail scientifique. Au contraire, il n'hésite pas à faire largement appel, et il le dit, aux bonnes histoires juives pour la rédaction de : « Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient ». Il y a enfin sa

correspondance, nombreuse, avec sa femme, ses amis : il n'y parle jamais de cette source-là. Pourquoi ne pas le croire ? Faut-il donc, sous prétexte que l'inconscient et le caché ont une énorme importance, tenir pour rien la volonté consciente et manifestée, surtout quand il s'agit d'un penseur aussi averti que Freud ?

Par contre, comment éliminer, fût-ce par la seule omission, d'autres sources capitales ? Je ne reviendrai pas sur la gouvernante chrétienne de Freud, sur laquelle il insiste lui-même ; et d'une manière générale sur la médiation du christianisme, si évidente dans la pensée de tant de Juifs contemporains, qui souvent ne retrouvent le judaïsme que par son intermédiaire. Je veux parler surtout du Romantisme allemand : autant que la référence juive, la référence culturelle allemande me paraît décisive pour comprendre Freud. Et, ici, les citations abondent : Freud était un homme de culture allemande et un homme fort cultivé. Je crois, par exemple, parfaitement possible une comparaison systématique, parallèle, des préoccupations des romantiques allemands concernant le rêve et les différents processus oniriques énumérés et classés par la psychanalyse. Les surréalistes français ont entrevu la parenté et ont précisément revendiqué ces deux répondants. L'affaire peut d'ailleurs rebondir : les romantiques allemands n'ignoraient probablement pas la cabbale, qui a eu plus d'influence dans la tradition germanique que dans la française par exemple. Mais comment ne pas conclure que Freud s'est directement inspiré d'auteurs qu'il connaissait, et admirait ? Lui qui accordait tant de crédit aux découvertes spontanées des écrivains ? Nous retrouvons le problème de la médiation. Cette source-là me paraît, en tout cas, tellement importante que je proposerais plus volontiers une double genèse au freudisme : la judéité et le romantisme allemand.

Est-il nécessaire enfin de s'efforcer de ramener la source juive presque au seul mysticisme ? Le rêve est important dans toute la tradition juive savante, dans le *Talmud*

également, dont Bakan rappelle lui-même le curieux traité Berakoth. Mieux encore, il est de tradition populaire ; j'en parle d'expérience : les milieux d'artisans de Tunis raffolaient d'histoires de rêve, d'avertissements et d'interprétations oniriques. Et n'oublions jamais que la judéité, c'est aussi cette culture vécue, quotidienne. Bref, s'il n'est pas sûr que Freud ait lu les mystiques juifs, il n'était même pas nécessaire qu'il les ait lus. De même, le rôle étonnant de la sexualité dans l'édifice cabbalistique se serait peut-être prolongé dans la libido, pièce maîtresse de la psychanalyse. Ce n'est pas impossible. Mais aussi la vie érotique a toujours eu sa place, prévue et en quelque sorte honorée, dans la vie familiale du Juif. Je n'exclus même pas une influence indirecte, populaire, de la cabbale, qui a tout de même fini par imprégner toute la vie juive. Au lieu de rechercher une genèse directe de la psychanalyse dans la cabbale, je dirais plus volontiers que *le même milieu social qui a produit le mysticisme pouvait encore produire Freud.*

Enfin, par-delà ce terreau commun, et ces résultats comparables, l'attitude de Freud est en définitive à l'opposé exact de celle du cabbaliste. Que l'auteur me pardonne : son interprétation m'a paru souvent plus jungienne que freudienne ; et j'avoue me méfier considérablement de cette prétendue ouverture du freudisme par Jung. Il a l'air de dire que Freud se serait en quelque sorte brûlé les doigts, à fouiller ainsi dans l'inconscient et l'irrationnel ; que, sans le vouloir, il aurait presque réhabilité le diable et les sorcières ! S'il est exact que Freud a réintroduit dans la psychologie l'irrationnel, qui en avait été vigoureusement banni, il ne l'a nullement réhabilité : *il a rationalisé l'irrationnel*, ce qui n'est nullement la même chose. Il n'a pas davantage réhabilité le sacré comme tel, ainsi que le suggère souvent Jung. Certes, il a voulu trouver un sens au sacré, il a montré qu'il n'était pas un pur délire. Mais, lui découvrant un *autre* sens que celui de la tradition, le débarrassant de la terreur

et de la contrainte, le ramenant à un drame intérieur à l'individu sans référence à la divinité, il le *désacralise*. Loin, par exemple, de voir dans l'érotisme le signe d'une nostalgie du divin, le freudisme ramènerait cette nostalgie à une aspiration érotique plus ou moins déguisée. Bref, Freud n'a jamais proposé une nouvelle conception de la tradition et du sacré qui les sauverait comme telles ; en l'espèce, il n'a nullement cherché à préserver la loi juive au moyen d'une nouvelle interprétation. Il s'efforce de faire rentrer tout ce qu'il touche dans le domaine de la science. Comment peut-on oublier que Freud est d'abord, et s'est voulu, un savant ? De sa théorie du rêve, Freud a tenu à dire lui-même qu'elle était « une parcelle de terre nouvelle conquise à la science, sur les préjugés populaires et sur la mystique ».

* * *

On peut soutenir encore, et je le pense un peu, que la laïcisation est peut-être la seule manière de sauver la tradition juive. Seule une telle adaptation permettrait peut-être à l'héritage juif d'être repris et continué dorénavant par le Juif. (Et c'est en somme ce que fait Freud.) Mais il ne faut pas se le cacher : la laïcisation de la tradition juive est d'abord sa négation, telle qu'elle est comprise et vécue par ses fidèles, telle qu'elle se propose elle-même à eux. Négation nécessaire, car le judaïsme, qui a si longtemps aidé le Juif à vivre, est devenu aujourd'hui invivable. Le Juif, qui voudrait aujourd'hui avancer dans la voie de la connaissance et de la liberté, qui souhaiterait vivre au milieu des autres, doit commencer par cette rébellion, ou pour le moins par l'indifférence, à l'égard de la loi et de ses manifestations institutionnelles. Il y a là quelque ingratitude. Le père a protégé l'enfant dans ses premiers âges, la loi a protégé le peuple dans son enfance menacée. Mais il faut que le père s'efface pour que l'enfant devienne un homme, il faut abattre

la longue tyrannie mosaïque pour libérer le Juif moderne.

Il ne s'agit pas d'un nouveau paradoxe. On a beaucoup répété après cette guerre, et à la suite d'un écrivain célèbre, qu'il fallait s'assumer, que l'opprimé en particulier avait le devoir de s'assumer. On en a déduit qu'il fallait revendiquer n'importe quelle croyance, n'importe quelle habitude collective, même en piétinant sa raison. Il faut prendre garde à ne pas confondre s'assumer et s'accepter. Je crois au contraire que l'opprimé ne peut s'assumer d'abord qu'en se refusant, en dissipant l'idéologie de misère et les exorcismes qu'il s'est inventés au cours de sa longue nuit ; qui lui ont permis de survivre, certes, mais qui le maintiennent en retour dans la résignation et l'impuissance. *Le refus de soi est le premier pas dans la voie de la révolte et de la libération.* En tout cas, le refus de soi comme Juif traditionnel est le prix nécessaire que doit payer le Juif moderne pour sortir de l'oppression, intérieure et extérieure.

Telle est la première leçon de Freud. La seconde, peut-être finalement aussi importante, bien que Freud en parle moins, est que ce refus ne saurait aller jusqu'au bout : *la contestation du judaïsme ne saurait être le rejet des Juifs*¹. Il en est même l'inverse, puisque le but de Freud est de sauver les siens et de se sauver lui-même comme Juif, puisque cette rébellion doit précisément libérer le Juif de tout ce qui l'opprime. Le Juif peut, doit refuser le judaïsme, il ne peut pas refuser la judaïcité, dont il fait partie, au moins parce qu'il ne fait pas partie des autres. Ce n'est pas par manque de courage, ou seulement par solidarité. Freud a assez montré son audace au cours de cet extraordinaire itinéraire au fond de lui-même. Sans parler de la fierté, c'est une nécessité, quasi thérapeutique, une mesure d'hygiène mentale : on ne peut pas se refuser complètement sans risque de se détruire. Quand on est déjà minoritaire et mis au ban de la société, on ne peut se permettre en plus de rompre avec les siens. Refusé par

les autres, refusant les siens, que deviendrait-on ? Le sol se déroberait sous les pieds. Nul doute que l'appartenance à son groupe n'aide considérablement le minoritaire à supporter sa séparation et son délaissement. Son appartenance est le seul atout sur lequel il peut compter : *la judéité redevient une force positive*. Tel est le sens du conseil capital donné par Freud à Graf, venu lui demander s'il devait convertir son fils : non, car il y perdrait tout, il ne pourrait même plus se défendre.

Ce n'est pas tout. Après avoir combattu le joug de la loi, démantelé la forteresse de la tradition, tué Moïse, Freud peut se permettre de récupérer le plus utile et de s'en nourrir, de s'en fortifier pour sa lutte difficile. C'est un nouveau repas aux dépens du totem. Exécutant Moïse, il exécute la loi comme commandement divin, mais il en recueille l'œuvre, il garde le commandement qu'il interprète à sa convenance et dont il peut se glorifier. Il répète qu'il est fier d'appartenir au peuple qui a donné la Bible au monde ; il note que l'oppression a pu entretenir chez le Juif certaines qualités particulières : l'habitude de la solitude, de la distance, de l'esprit critique ; il suggère que seul un Juif pouvait créer la psychanalyse, etc. Bref, il récupère sa judéité, cette fois comme tradition culturelle et psyché collective.

Nous avons maintenant la réponse complète de Freud : à la question posée au Juif moderne par l'histoire, Freud répond : la judéité est à la fois négative et positive ; la condition juive doit être à la fois refusée et acceptée. Comment ne pas voir que la plupart des grands Juifs modernes ont donné, chacun à sa manière, la même réponse ? Et que telle était probablement la seule réponse possible ? Que ce soit Herzl, le fondateur de l'État d'Israël actuel, qui avait pensé un instant à la conversion collective, ou Spinoza, dont la position a été voilée par la haine des dévots, au fond, ils ont tous fait la même proposition : il faut briser le vieux tronc, pour en voir surgir de nouveaux bourgeons. C'est d'abord en refusant

le judaïsme qu'on assume le mieux sa judéité. Il n'y a là aucune contradiction, ou alors c'est la contradiction même de l'existence juive. Il faut remercier David Bakan de nous avoir montré que cette contradiction a été aperçue déjà par les mystiques et qu'il existe une véritable tradition du refus. Freud a exactement décrit et vécu ce drame du Juif moderne : Freud ou une judéité exemplaire.

NOTES

Page 98 : (1) Les traducteurs ont bien voulu utiliser, dans cette édition française, le terme de *judéité* que j'ai proposé de créer en effet. Je les en remercie. Je dois cependant préciser que j'entends par *judéité* l'appartenance juive en général, religieuse ou non. J'ai proposé ce terme pour marquer également que de très nombreux Juifs vivent aujourd'hui leur appartenance d'une manière non-religieuse : tel Freud précisément.

(2) Je suis convaincu qu'il y aurait à entreprendre une série de « Recherches sur la judéité ». Pour Kafka, ce vœu est en train d'être remarquablement comblé par M^{me} Ferenczi, qui prépare une thèse sur ce sujet. Un autre de mes auditeurs à l'École Pratique des Hautes Études, M. le D^r Rousseau, a précisément consacré sa thèse à Freud. Qui nous donnera, dans la même perspective, une étude sur Proust ou même sur Marx ?

Page 98 : (1) Également peut-être la recherche passionnée d'un *dénominateur commun* entre les hommes. On peut dire que la plupart des grands hommes juifs ont recherché ce point commun, au-delà des différences, et qui les abolit et fait se rejoindre toute l'humanité, donc le Juif y compris. Ainsi : Freud et l'universalité instinctuelle ; Marx et l'économie moteur de l'histoire ; Spinoza et Dieu...

Page 102 : (1) Ou dans celui du général de Gaulle (note de 1973).

Page 109 : (1) Voilà pourquoi il me paraît encore nécessaire de distinguer nettement entre *judaïsme* et *judaïcité*. Si le *judaïsme* est l'ensemble des doctrines, croyances et des institutions et la *judaïcité*, le groupe juif, en somme Freud discute le judaïsme, il ne conteste jamais son appartenance à la judaïcité.

Note de 1973

Dans cette même perspective d'étude, vient de paraître sous la signature de G. Brykman : *La judéité de Spinoza*. Vrin éd.

Ma présence ici est presque un non-sens : c'est une rencontre entre croyants, entre monothéistes, et notre président de séance vous l'a rappelé, je suis un laïc.

Mais l'on m'a assuré qu'il fallait que je parle comme tel, précisément, pour que cette opinion se fasse entendre également au milieu de cette confrontation : je parlerai donc en laïc.

Et je peux, je dois même vous déclarer sans détours — puisque c'est cela que vous attendiez de moi — que pour moi : *si le problème des relations entre Juifs et Chrétiens, entre Juifs et Musulmans, devait être posé uniquement en termes théologiques, alors, il n'aurait pas de solution.*

On nous dit depuis quelque temps : « retournons aux sources ; reprenons ensemble les textes primitifs ; ces ~~textes~~ là ne contiennent pas d'antisémitisme... » (Et pour cause ! c'étaient des écrits juifs !) Ce travail doit être fait, bien sûr : il sera profitable à tout le monde. Mais il faut tout de même tenir compte de ce qu'est *devenu* le christianisme, de ce que *sont* les Chrétiens depuis des siècles.

Historiquement, le Juif occupe une place négative dans le drame chrétien, il est le contrepoint, l'antithèse sombre du chrétien. Ce n'est pas moi qui l'affirme : ce sont les auteurs chrétiens. Les citations en seraient innombrables, et souvent pénibles. Ce qui est sûr, c'est que le christia-

nisme a buté dans le judaïsme et la judaïcité, pendant des siècles, et que ce rappel constant, vivant, de sa victoire inachevée, de sa faiblesse persistante, l'a exaspéré. Et les Juifs ont payé atrocement cette exaspération.

Théologiquement, cela s'exprime par le drame de la crucifixion et de la malédiction qui poursuivra le Juif. Là aussi, les textes abondent.

« *Historiquement*, on peut atténuer dans la crucifixion la responsabilité du peuple juif ; il reste que théologiquement, ce sont les Juifs qui ont fait mourir Jésus et qu'il ne pouvait en être autrement. » (Jean Pépin.)

Le résultat est une véritable et définitive *impossibilité*. Voici ce qu'écrivait, il n'y a pas si longtemps, un homme estimable, et que j'estime, le président même des Amitiés judéo-chrétiennes : « Ainsi le peuple juif est béni à jamais dans la tige de Jessée, maudit à jamais dans ceux de ses fils qui condamnèrent le Christ. » (Jacques Madaule.)

En 1963, le concile ayant largement commencé, le Père Daniélou, membre fondateur des Amitiés judéo-chrétiennes, affirmait encore sa « conviction que l'ensemble d'Israël reconnaîtra un jour dans le Christ l'accomplissement de son espérance ». (*Dialogues avec Israël*, dernière page, Éditions La Palatine.) Il ne faisait que reprendre ce qu'il affirmait plus nettement encore quelques années plus tôt : « Des Juifs et des Musulmans seront sauvés, mais ils ne le seront ni par Moïse ni par Mahomet, mais par le seul Jésus-Christ... Aucun compromis n'est possible... Il y a un antagonisme irréductible que nous n'avons pas le droit de minimiser par désir de rapprochement. » (*Judaïsme, Christianisme, Islam.*)

J'avoue d'ailleurs que je préfère cette franchise réciproque à essayer de bâtir dans l'équivoque ¹.

Il y a encore une dernière citation qu'il faut que je fasse tristement, c'est celle de la dernière déclaration du Pape : « C'est une page grave et triste qui évoque le heurt entre Jésus et le peuple juif, ce peuple prédestiné pour recevoir le Messie et qui était entièrement formé par cet

espoir et par cette certitude, et lorsque le Christ arrive, parle et se manifeste, non seulement il ne le reconnaît pas, mais il le condamne, le calomnie et finalement le tue. »

Elle est du **4 avril 1965**, en l'église de Notre-Dame de la Gadaluppe, donc en plein concile, et elle n'a jamais été officiellement désavouée.

Il faudra, je suppose, reprendre tout cela... Mais vous me permettrez d'être pour le moins effrayé de l'ampleur de la tâche qui attend les théologiens chrétiens.

D'autant que du côté juif, c'est la même chose. On le sait moins parce que les voix chrétiennes sont davantage entendues, mais le refus théologique juif est aussi catégorique.

« Le Juif est incompréhensible pour le Chrétien, il est l'obstiné qui refuse de voir ce qui est arrivé et le Chrétien est également incompréhensible pour le Juif, il est le présomptueux qui prétend que la rédemption est un fait accompli, *aucune force humaine ne peut jeter un pont sur ce schisme.* »

Cette citation est d'un homme que les orthodoxes contestent, mais pour qui j'avais une grande admiration. Il s'appelait Martin Buber, et il était à mon sens le plus grand philosophe juif des temps modernes. Il y a quelques semaines encore, un jeune rabbin orthodoxe, qui fait des émissions à la télévision française, vient de confirmer la thèse de Martin Buber.

C'est pourquoi je suis étonné que les orateurs juifs ici présents réussissent ce tour de force de parler longuement du contentieux religieux judéo-chrétien sans prononcer une seule fois le nom de Jésus! Mais leur silence même est peut-être éclairant : il est peut-être impossible de trouver une conciliation, théologique je le rappelle, entre Juifs et Chrétiens, tant que la figure centrale du Christ reste ce qu'elle est pour les Chrétiens et pour les Juifs. Personnellement, je préférerais y renoncer, plutôt que d'attendre une solution de ce côté.

Alors, que faire?

Le christianisme, comme le judaïsme, d'ailleurs, n'est pas seulement une théologie, heureusement, mais aussi une philosophie et une morale, une direction de vie et un ensemble de règles d'action : *je propose de renverser la perspective.*

Voilà où il est utile (je le crois finalement moi aussi) que vous entendiez la voix d'un laïc. Au lieu de partir de la théologie ou de la mystique (non que je mésestime l'expérience mystique, est-il besoin de le dire? Chacun essaye de faire l'expérience du monde à sa manière. Ce n'est pas la mienne), au lieu de partir de l'idéologie, je propose de partir de la *condition objective* des hommes vivants. Il faut que les chrétiens acceptent de considérer la condition juive réelle, celle qu'ils ont contribué à faire aux Juifs, vous m'excuserez de le rappeler. Car il existe une *condition juive* objective qui s'impose aux Juifs croyants et incroyants. Il existe une communauté et une solidarité juives, négative et positive, c'est-à-dire dans la menace et dans l'affirmation. Tout Juif ne partage pas la foi religieuse des orateurs juifs ici présents, mais tout juif sait que son destin historique est lié étroitement au leur.

Ce qu'un Juif attend des Chrétiens et des dialogues juéo-chrétiens? C'est qu'ils l'aident *effectivement* à faire reculer la menace (et bien sûr, qu'ils ne le menacent plus eux-mêmes). C'est aussi qu'ils l'acceptent effectivement tel qu'il est : qu'ils le reconnaissent enfin dans ses différences ; différences pas seulement théologiques, mais sociales, historiques, culturelles. Qu'ils admettent qu'il a le droit à toutes ses dimensions d'homme.

Voilà, à mon sens, *le véritable œcuménisme*, la pierre de touche de la bonne volonté nouvelle des Chrétiens. Qu'on me pardonne cette boutade : la théologie suivra.

Avec les Musulmans, c'est la même chose : théologiquement, Ismaël a été chassé dans le désert avec sa mère Agar, pourvus d'une petite gourde d'eau. L'Islam est né de

cette expulsion scandaleuse : comment pourrait-on jamais réparer cet acte mythique ?

Par contre, on peut et on doit examiner ensemble les *relations actuelles* judéo-musulmanes et en tirer de nouvelles règles d'action.

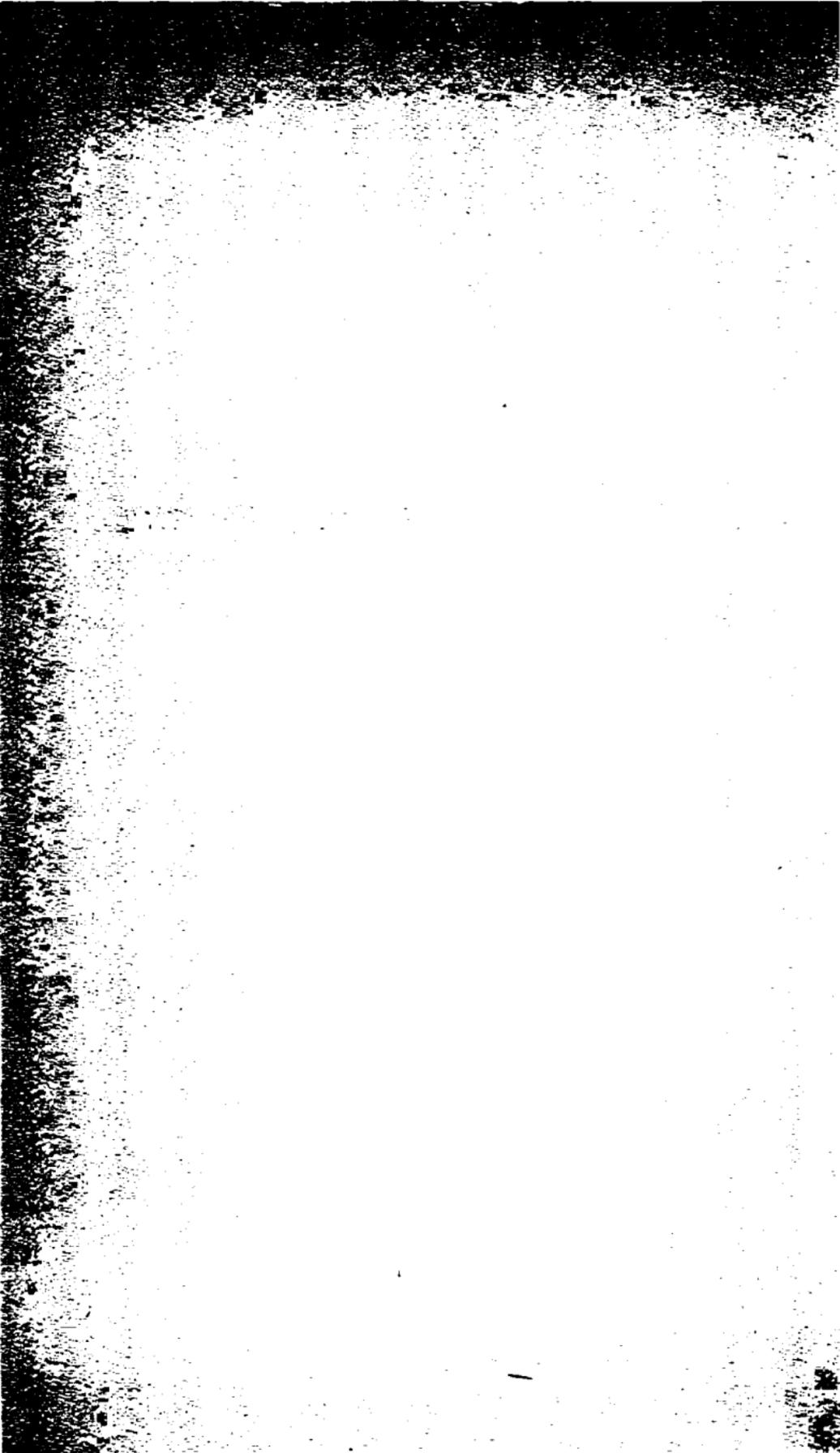
Mais déjà, me semble-t-il, la théologie suit, elle commence à s'interroger. Signe que l'Église bouge effectivement déjà. L'Église catholique a finalement condamné la colonisation ; elle révisé ses conceptions économiques et sociales ; des prêtres sont descendus dans la rue en Espagne ! Qui sait ? Peut-être va-t-elle prendre position sur le Viêt-nam ? Et n'est-ce pas une autre petite preuve que moi, écrivain laïc, je suis là parmi vous, et que vous m'écoutez si aimablement ?

NOTES

Ce texte reprend l'essentiel d'une allocution prononcée aux Journées du Cercle Saint Jean-Baptiste, en mai 1968. Il a été reproduit dans le bulletin de ce cercle en juin-juillet 1968, t. VI-8.

Page 114 : (1) Daniel-Rops, l'écrivain chrétien le plus répandu, n'a-t-il pas été jusqu'à écrire qu'il « n'appartient peut-être pas davantage à la charité chrétienne de faire que l'horreur du pogrome ne compense, dans l'équilibre de la volonté divine, l'insoutenable horreur de la Crucifixion »? Ai-je mal compris, ou s'agissait-il de continuer à légitimer le massacre?

LE PROLÉTAIRE



Les ouvriers, paraît-il, n'existent plus : c'est le dernier alibi découvert par la bourgeoisie. Voyez : ils ont tous maintenant des scooters et la télévision, ils vont régulièrement au cinéma et en vacances ; bientôt, ils participeront à la direction des usines. Depuis quelques années la bourse monte, il est vrai, les bénéfices sont prodigieux ; mais ce n'est au détriment de personne, puisque tout le monde en profite ! Les travaux durs ou dangereux ? Ce sont des étrangers qui les font : les Français n'aiment plus travailler. D'ailleurs, avec l'automatisation... Bref, ne nous parlez plus de condition ouvrière : chez nous, il n'y en a plus.

Le seul ennui est que c'est toujours la bourgeoisie qui parle, qui fait les questions et les réponses, depuis qu'elle a pris le pouvoir. Or, la seule réponse valable, en ce qui concerne les ouvriers, doit venir des ouvriers eux-mêmes. Or, jusqu'ici les ouvriers n'ont toujours rien dit. Voilà ce qui rend le livre de M^{me} Peyre si précieux : c'est une ouvrière qui relate sa vie d'ouvrière.

Ces témoignages ont toujours été très rares. Il n'existe presque pas de littérature ouvrière. Nous avons bien les récits de Navel et quelques journaux d'artisans. Mais les artisans ne dépendent de personne, quel que soit leur dénuement souvent ; et l'admirable Navel s'est arrangé précisément pour ne pas être un véritable ouvrier ; il

préfère vivre de figues, et de pain s'il en trouve, pour se garder du temps : d'où la saveur de ce qu'il écrit, et qu'il a pu écrire : c'est un homme libre. Les ouvriers, eux, ne parlent presque pas tout au long de l'Histoire, car les ouvriers ne savent pas parler, ils ne l'ont pas appris. Et miraculeusement le sauraient-ils, ils n'en auraient ni la force ni le temps, tout bêtement. (Et comme si ce long silence même, cette incapacité ou cette impossibilité, n'était pas l'un des signes éclatants que leur oppression continue!)

Car voilà l'essentiel, me semble-t-il, de la réponse de M^{me} Peyre, ouvrière fille d'ouvrière, qui par chance a appris à parler, et qui a pu se délivrer. La condition ouvrière? Elle existe encore, bel et bien, et elle est horrible! C'est ici probablement que l'on trouve les meilleures pages du livre. Il faut les lire pour comprendre ce qu'est aujourd'hui encore le travail en usine. C'est d'abord le bruit, l'« énorme trépidation » des machines, c'est le rythme, tellement rapide, même s'il est « équilibré », que « le moindre incident suffit à le rendre affolant », qu'on ne sait plus où porter son attention, ce sont « les mains qui comptent les kilos », la tête qui se vide jusqu'au vertige, jusqu'à brouiller la notion du temps, « il n'y a plus de temps », répète-t-elle dans un passage saisissant. A la fin, on n'est plus qu'une chose, une autre machine de chair, corollaire des monstres de métal : « Je n'ai plus d'yeux que pour surveiller mes machines, je n'ai plus de pieds que pour courir de l'une à l'autre et plus de mains que pour les servir. » Saviez-vous que les ouvriers se dopent souvent pour résister à cet abrutissement mécanisé? La condition ouvrière enfin, c'est d'abord « un bagne », « un enfer ».

Je crains bien que ce tableau n'arrange personne, puisque même les pays socialistes, ceux qui par définition veulent le salut de l'ouvrier, ont besoin de s'industrialiser. Nous sommes entrés de toute manière, je le sais bien, dans l'ère technico-industrielle, comme disent les spécialistes.

Mais il nous faut voir sans tricher, sans alibi, ce que signifie l'ère technico-industrielle pour la vie de l'ouvrier. *Une Société anonyme* n'est pas le récit d'une fiction, c'est un journal, des notes quotidiennes prises le long d'une année de cette existence. Et c'est mieux ainsi. On peut feindre devant une œuvre d'imagination, on ne peut pas récuser le sens d'un document. Or, ce document sur une raffinerie parisienne est implacable.

Bien sûr, cela dit, il y a du mieux dans la condition ouvrière d'aujourd'hui, comparée à celle du siècle dernier. On repeint les réfectoires, on agrandit les douches et quelquefois même on plante du gazon (bien que, dans l'usine qui nous occupe, les vestiaires soient encore gluants, et que les ouvrières prennent leur casse-croûte sur des seaux renversés). Bien sûr, le niveau de vie a beaucoup monté. Mais on est toujours très loin du compte. Je crois même qu'on en sera toujours très loin, parce qu'il ne s'agit probablement pas d'*aménagements* de détail. Je ne veux pas faire dire à M^{me} Peyre ce qu'elle n'a peut-être pas voulu dire : mais cela ressort avec évidence, me semble-t-il, de ce qu'elle nous raconte : la condition ouvrière reste *fondamentalement une condition d'oppression*, et non accessoirement, par tel ou tel détail. De sorte que si l'on peut climatiser le baignoire, on ne peut faire qu'il ne soit plus le baignoire... à moins d'en abandonner le principe même.

C'est ce qui rend assez vaine, soit dit en passant, la fameuse querelle sur la paupérisation absolue ou relative. Bien sûr que les ouvriers gagnent davantage aujourd'hui ; bien sûr que si le capitalisme d'un pays donné est plus riche, les ouvriers en profitent ; il serait absurde de prétendre le contraire. (Bien que, là encore, lorsque le revenu national augmente, l'ouvrier n'en bénéficie *jamais* dans la même proportion que son patron.) Mais, surtout, l'oppression subie par l'ouvrier n'est pas seulement une oppression économique. L'erreur serait de vouloir caractériser la condition ouvrière uniquement par son aspect économique. Certes, dans une société où les valeurs sont

essentiellement, directement ou indirectement monnayables, c'est un grand drame d'être pauvre. Et il est vrai que la pauvreté reste le trait le plus frappant de l'existence ouvrière ; ce qui la distingue profondément de la condition de la femme ou du Juif. Mais il est vrai aussi qu'elle est également une oppression *globale*, qui atteint *tous* les aspects de la vie de l'ouvrier, jusqu'à son costume, jusqu'à sa silhouette, jusqu'à son comportement.

Voilà pourquoi un mieux-être économique n'y change pas grand-chose. (Oh ! mieux-être très relatif ! N'exagérons pas, là non plus, la manne qui se serait abattue sur le monde ouvrier. Les chiffres sont tout de même plus éclairants que tout ce bavardage intéressé sur la prétendue disparition de l'ouvrier : le salaire moyen de l'ouvrier français est de 600 F ; celui de l'ouvrière de 400 ¹. Notons-le en passant : la condition de l'ouvrière reste infiniment plus dure que celle de l'ouvrier.) Voilà pourquoi une amélioration du niveau de vie ne suffit pas à changer sérieusement la condition ouvrière. Car le problème est infiniment plus complexe : il s'agirait de transformer un opprimé en un homme libre. Car l'ouvrier n'est pas seulement un pauvre, il est surtout un homme *dépendant*. Je le répète : il est aussi, il reste un pauvre. Le souci de sa nourriture, de son vêtement, du logement restent lancinants, nous montre également l'auteur, mais le plus dramatique est cette dépendance, dont il porte constamment les marques et dont la misère économique, plus ou moins accentuée, est l'un des aspects.

Et comme la liaison de l'ouvrier à son patron se fait par l'intermédiaire du travail, c'est particulièrement dans son travail que ces stigmates sont les plus cruels. L'ouvrier est soumis aux objets et aux hommes ; il est asservi par un rythme qui n'est pas le sien et par un temps qu'il ne contrôle pas ; il est utilisé par des hommes qui le méprisent, car c'est une épouvantable vérité : l'ouvrier est méprisé par ceux qui l'emploient. Sans quoi, comment oseraient-ils ainsi le traiter ? Comment n'ont-ils pas peur de lui, lui

qui est le nombre et la force ? Or c'est un fait, ils peuvent le traiter comme un animal souvent ; voyez les scènes d'embauche ; voici la visite médicale d'une ouvrière : « Le médecin, bien carré dans son fauteuil, me soupèse un moment du regard, puis laisse tomber : « Vous n'êtes pas enceinte ? Vous en êtes sûre ? Prenez un poids là-bas, soulevez-le... Bon, vous êtes costaud, ça pourra aller. Baissez-vous. Encore, encore, mettez-vous à quatre pattes. Je veux voir vos dents... vous êtes vraiment sûre de ne pas être enceinte?... » Ce travail qui l'enchaîne et le torture ne tient aucun compte de son humanité (j'allais écrire : de sa personnalité, lorsque je m'avise que je vais faire rire et les patrons et les ouvriers eux-mêmes peut-être) ; il ne tient même pas compte de ses besoins physiologiques élémentaires. Il y a dans le livre de M^{me} Peyre deux ou trois gags qui rappellent Chaplin par leur comique amertume : celui, par exemple, où l'héroïne a besoin de se moucher et n'y arrive jamais à cause de la machine qui galope sans cesse ; celui du tour-pipi, où il faut attendre qu'on vienne vous relever pour avoir le droit d'aller se soulager. Ah ! comme on aimerait voir, pour quelques mois seulement, attelés à une chaîne de montage, ces beaux messieurs ou ces sociologues désincarnés, qui vous disent avec un clin d'œil : « Le prolétaire ? C'est fini ! C'est un concept périmé ! » La vérité toujours actuelle est que l'univers, où se déroule la plus grande partie de la vie de l'ouvrier, n'est pas fait pour lui ; ce travail, qui lui dévore le meilleur de son existence, lui échappe complètement. Il en est un rouage, même pas essentiel, puisqu'il est interchangeable et abondant sur le marché. Le résultat inévitable est qu'il est traité en animal ou en objet, moins précieux que le matériel proprement dit, qui, lui au moins coûte cher. De son côté, le résultat non moins immanquable est que l'ouvrier ne s'intéresse pas à son travail. Comment pourrait-il s'y intéresser ! A peine quelques notations fugitives sur la joie que procure le contact avec la matière. Puis commencent l'ennui et

l'attente de l'épuisante séance. « Je découvre la monotonie... Le goût fade de la monotonie. » Il existe, on l'a déjà signalé avec étonnement, un immense ennui ouvrier. Comment pourrait-il en être autrement !

M^{me} Peyre ne cache même pas certaines laideurs de l'ouvrier, et il faut lui en savoir gré ; il n'est jamais agréable de rappeler aux siens leurs propres faiblesses ; on risque au surplus de voir pavoiser les autres, ce qui est troublant et irritant. Elle avoue ainsi l'espèce de respect que l'héroïne portait malgré elle aux patrons, à ces hommes bien nourris et bien habillés, précisément parce qu'ils étaient reposés et vêtus avec goût. Ouil l'opprimé admire son oppresseur ! Ainsi la curieuse obscénité de ces femmes, qui ne s'arrête pas au langage... Mais en même temps, aussitôt elle essaye d'expliquer ces défaillances. Cette obscénité, ce serait une manière pour ces femmes écrasées de manifester leur tendresse, d'établir une communication, de briser la solitude de chacun dans cet enfer de bruit. L'amour que porte l'auteur aux siens n'est pas ce qu'il y a de moins émouvant dans ce livre.

Il faut bien préciser d'ailleurs qu'elle n'a pas voulu faire un livre désespéré. Ce n'est pas une nature particulièrement pessimiste. Elle insiste autant qu'elle peut sur les potentialités de ses compagnes de misère : il suffit d'un rayon de soleil, d'une parole de solidarité pour que les regards se transforment. Il suffit de quelques jours de congé pour que la vie redevienne « simple et bonne ». Elle milite au sein des syndicats ; elle entrevoit les possibilités de transformation de la condition ouvrière. Elle ne désespère même pas des patrons. Elle est chrétienne : et comme telle, elle ne veut pas entendre parler de la lutte des classes. Elle croit d'abord à la vertu de la persuasion pour obtenir des patrons les améliorations nécessaires : « Les patrons, il paraît qu'ils sont chrétiens, bon sang, ils devraient comprendre, si on leur expliquait. Ils vivent dans la lune, ils ne se rendent pas compte, ce

n'est pas tout à fait leur faute. » Et elle obtient un rendez-vous avec la direction, plutôt à cause de sa qualité d'ex-étudiante en vérité. Mais c'est le patron lui-même, bon catholique pourtant, qui lui rappelle l'exact A. B. C. de la lutte des classes : oui, les patrons ont *intérêt* à pousser la production au maximum et au moindre prix, donc à exiger le plus de travail possible pour les salaires les plus bas. Et si quelqu'un essaye de gêner ce processus, il entre en conflit avec les patrons ! Il est vrai qu'il était furieux, excédé par les naïvetés de l'ex-étudiante.

Elle n'en tire pas immédiatement, cependant, toutes les conséquences nécessaires, et qui sont, je le crains, qu'il n'y a guère de solution sérieuse dans le cadre du système. Mais au fond elle le montre mieux que par un raisonnement. Elle s'obstine dans la revendication et participe à un congrès syndical : la riposte ne tarde pas : au premier prétexte elle se fait licencier par ses patrons. On la réembauche après, mais elle aura perdu les avantages de l'ancienneté et ne pourra pas être déléguée. La sanction était sournoise mais évidente. C'est alors que des idées de révolte germent dans sa tête. Et quelque temps après, écoeurée, battue, elle abandonne la place ; des amis lui offrent un travail qui fait appel à nouveau à ses connaissances : elle redevient une intellectuelle, et donc repasse la barrière : « Alors, tu nous as abandonnés », lui dit Ambrosine, une de ses camarades. Ce sera le mot de la fin.

Cette fin, cette issue, possible seulement parce qu'elle a fait des études, parce qu'elle n'était plus exactement une ouvrière, peut sembler limiter le sens de cette aventure. En faire, malgré tout, une « expérience », mot que l'auteur déteste, et qu'elle a parfaitement raison de détester ici. Car une expérience, on en sort, on sait d'avance qu'elle peut avoir une fin, et cela suffit déjà à lui enlever l'un des caractères essentiels des conditions d'oppression : le désespoir. De temps en temps, un étudiant, un prêtre, un intellectuel (voir Simone Weil) décident d'y aller voir.

Mais il ne s'agit jamais que d'une expérience, précisément, c'est-à-dire d'une aventure truquée, car elle dépend à tout moment de la volonté continuée de l'aventurier. Le prêtre-ouvrier peut toujours cesser d'être ouvrier, et d'ailleurs ne cesse jamais d'être prêtre, l'intellectuel reviendra tôt ou tard à ses livres et l'étudiant, même s'il avait eu besoin de gagner sa vie, sait qu'au bout du tunnel, il sera « cadre », il sera admis parmi les privilégiés. C'est le cas de Daniel, l'ami de l'héroïne, qui viendra la voir un jour brusquement transformé en « jeune homme de très bonne famille aux yeux ternes et froids ». Ce sera, avec le temps, le cas de l'auteur. Or, l'ouvrier, lui, n'a pas de solution de rechange, il n'a guère l'espoir de voir cesser son enfer quotidien. « Pour moi, c'est fini », disait la propre mère de l'héroïne, il n'y a pas d'issue.

Mais enfin, cette ambiguïté même était en un sens inévitable : il fallait bien que l'héroïne en sorte, pour pouvoir nous raconter la condition ouvrière, pour en avoir la force et le temps. Il fallait bien qu'elle eût appris à parler, sans quoi elle serait restée muette, comme ses compagnons d'infortune et nous n'en aurions rien appris. Mieux encore, cette ambiguïté est réduite ici au maximum possible. L'héroïne n'a pas cru retourner provisoirement à son milieu natal pour regonfler une bourse plate ou par une générosité momentanée. Elle a pensé sérieusement retrouver définitivement les siens. Si elle les quitte à nouveau, c'est que leur vie est réellement invivable. Voilà pourquoi *Une société anonyme* est le témoignage le plus sincère et le plus honnête possible sur la vie ouvrière d'aujourd'hui.

NOTES

Préface au livre de Christiane Peyre : Une société anonyme, éditions Julliard, Paris, 1962.

Page 124 : (1) Il n'y a pas si longtemps, c'était l'automation qui était censée avoir fait disparaître la condition ouvrière ; puis ce fut la « société industrielle » ; maintenant, c'est l'ordinateur. Autre niaiserie ou autre mystification. Non qu'il n'y ait un mieux notable, mais il ne s'agit pas d'obtenir une amélioration, mais de transformer complètement une condition, qui est fondamentalement une condition de dépendance.

Si l'on voulait bien, une fois de plus, écouter l'avis des principaux intéressés, c'est-à-dire des ouvriers eux-mêmes, voici le dernier témoignage en date : 1967.

« Le monde du travail est... tout à fait clos, tout à fait à part. Quand on y est, on a l'impression d'être un paria, d'être coupé de la société, au point qu'on finit par ne plus en être révolté. On est quelqu'un qui ne compte plus, qui sert seulement à produire. C'est quand on sort de ce monde que la révolte arrive. »

« Je voudrais dénoncer cette idée qu'on trouve partout... que la pauvreté n'existe plus. »

Claire ETCHERELLI, entretien avec S. de Beauvoir,
Nouvel Observ., 15 nov. 1967.

Rappelons aussi pour mémoire l'excellente enquête d'A. Andrieux et J. Lignon sur *L'Ouvrier d'aujourd'hui*, qui aboutissait aux mêmes conclusions (éditions Rivière, préface de P. Naville, Paris, 1960).

Note de 1973

Ce qui est neuf, c'est ceci :

- 1) dans les sociétés occidentales, les ouvriers ne sont déjà plus, ou le seront de moins en moins, *majoritaires*.
- 2) Le rôle de *l'opprimé absolu* sur le plan économique, avec les consé-

quences qui en découlent, est de moins en moins occupé par les ouvriers : il est progressivement repris par les travailleurs étrangers.

Ce qui pose déjà des problèmes politiques et de philosophie sociale, considérables. Par exemple, celui-ci : dorénavant minoritaires, est-il toujours légitime et nécessaire que les ouvriers prennent le pouvoir, selon le schéma marxiste classique ? Il aurait fallu qu'ils fassent cause commune avec les Immigrés. Or, privilégiés par rapport à eux, ils montrent peu d'ardeur à cette alliance. Les syndicats le savent.

Cela dit, il est bien léger, ou bien commode, de croire que la condition ouvrière a fondamentalement changé. Il faut n'avoir jamais pénétré dans une usine pour affirmer de telles sottises. Il est vrai que les Sociétés occidentales ont la possibilité d'améliorer encore notablement les conditions de l'existence. Et c'est inintelligence pour le moins, de la part des gestionnaires, de ne pas s'y employer davantage. D'où probablement les raisons de l'une des insatisfactions qui caractérisent les pays riches : l'impression d'un immense gâchis.

LES NOUVEAUX ESCLAVES

Dimanche après-midi, dans une ville étrangère, où les magasins sont fermés, les cafés vides, les passants rares ; le cœur brûlé de solitude, allez-vous frapper à l'une de ces fenêtres pourtant éclairées, allez-vous attraper par le revers du veston l'un de ces promeneurs fugitifs : « Écoutez-moi ! Je viens de loin, mais je vous ressemble, là-bas j'ai des amis, une famille, j'ai besoin de chaleur, d'amitié !... »

Vous savez bien que c'est impossible, que vous n'êtes pas affolé au point de perdre ainsi la tête, ces gens ne vous doivent rien, vous n'en connaissez pas même la langue, à peine quelques mots, juste pour vous y accrocher comme à une bouée, vous fatigueriez leur attention au bout de quelques minutes. D'ailleurs, sont-ils vraiment pour quelque chose dans votre angoisse, et pourraient-ils la dissiper ? Allons, tout cela est vain ; ce n'est pas seulement la ville qui est étrangère, l'étranger c'est vous surtout, séparé plus que par une vitre, plus que par une langue : vous ne faites pas partie de cette ville, vous êtes hors de l'œuf.

Imaginez en outre que vous soyez pauvre, mal habillé, sale peut-être ; vous devenez une espèce de provocation permanente, vous êtes en somme un peu plus étranger ; veillez donc à paraître le plus anonyme, le plus transpa-

rent possible. Évitez de caresser la tête d'un enfant ; évitez de hausser la voix, même avec les plus misérables, évitez de vous trouver seul avec une femme dans une rue déserte, n'essayez surtout pas de lui parler : il y a des chances pour qu'elle se mette à courir en hurlant. Car c'est cela un étranger : il doit être sans visage, sans désirs, sans fierté, ou alors il irrite, il fait peur.

Si, enfin, votre peau était noire ! Que faire d'autre sinon éviter même de sortir ? Le travail quotidien achevé, quittée cette place exacte devant la machine, rentrez tout droit à la baraque collective, évitez de poser aux autres le troublant, l'agaçant problème de votre existence parmi eux. Et si un jour, excédé d'ennui, vous sortez tout de même, un dimanche après-midi, dans cette ville étrangère, comme N'Diyae Seydou, le héros noir d'Annie Laurant, tournez-vous contre la paroi du métro jusqu'à la fin du voyage. Ainsi vous traverserez la ville, le pays, tout le temps de l'épreuve, les yeux fermés, l'âme fermée, jusqu'à la fin de l'exil peut-être.

Trente-cinq mille. Ils sont trente-cinq mille nouveaux esclaves noirs à Paris¹. Je regardais l'autre soir ceux de Montreuil, assis à même le sol, devant leur baraque aux portes de la ville, silencieux, absents, immobiles à deux mètres de la course assourdissante, ininterrompue, des voitures, étonnamment nombreux, agglomérés, comme une même portée de gros insectes noirs encore saisis d'effroi devant un monde inouï, suant une tristesse insupportable, presque palpable, à rendre fou. Je ne fabule pas : ils en deviennent fous quelquefois. Une amie, qui a travaillé en Allemagne pendant la guerre, m'a raconté cette espèce de rage subite qui prend quelquefois un travailleur au hasard et qui lui fait commettre un acte insensé, se détruire pour amorcer la destruction du monde, pour l'entamer par un bout. Puisqu'il est impossible de vivre dans ce monde, dans cet ordre, qu'ils périssent avec moi ! Geste infantile, ou sublime, de Samson ren-

versant les colonnes du Temple, geste d'esclave définitivement désespéré : car les travailleurs étrangers, oui, sont les esclaves des temps modernes.

C'est même pire. L'esclave appartenait à quelqu'un, à un homme en tout cas. Il entrait nécessairement dans cette relation, par-delà son iniquité fondamentale, quelque chose de foncièrement humain. Il n'y a pas d'homme, je m'en suis persuadé, même le nazi le plus pervers, qui ne cherche à se justifier de ses crimes. Et cette culpabilité au cœur de la conscience humaine est une énorme chance : l'homme frappe, blesse et tue, mais il sait qu'il doit s'en expliquer et, pour commencer, devant lui-même. Alors il ergote, pour le moins il ironise, il raisonne, et voilà l'origine d'une grande partie des idéologies : ce sont de tortueux plaidoyers.

Or, les nouveaux esclaves noirs, nos esclaves, ne sont les esclaves de personne en particulier : c'est-à-dire que personne ne s'en croit responsable. Personne n'est la cause directe de leur abjection et de leur solitude ; personne ne les a relégués dans ces baraques et dans ces hôtels où ils couchent à vingt dans une chambre, font la cuisine, et organisent même quelquefois un tour de sommeil, étendu par roulement sur les vingt-quatre heures. J'ai failli écrire : ô dérision : ils sont libres ! C'est de leur plein gré, en effet, qu'ils traitent avec les hôteliers, louent les baraques, s'y organisent, pour pouvoir envoyer le plus d'argent possible au pays ; qu'ils préfèrent même se grouper ainsi, plutôt que vivre, manger, dormir, et mourir quelquefois, chacun de son côté.

Je me souviens de mon ahurissement scandalisé lorsque l'un de mes collègues tunisiens, professeur diplômé et homme de bonne compagnie, m'annonça tranquillement qu'il partait pour le Sud y chercher une femme noire à l'un de ses esclaves. A distance maintenant, par comparaison, j'ai presque envie d'admirer la cohérence du vieux système, son adéquation à une oppression devenue

familière. Puisque esclaves il y avait, et puisqu'on en jouissait, il fallait veiller à leurs vies, à leurs besoins au moins élémentaires, et si l'un d'eux était en âge de prendre femme, il fallait la lui procurer.

Nos esclaves, qui se soucie de leurs familles désunies, de leurs femmes, jeunes ou vieilles, qui restent seules des années, et qui finissent par rompre de désespoir? Qui se soucie de leurs enfants morts sans qu'ils les aient vus grandir, et dont ils apprennent la disparition par une lettre maladroite écrite par l'épicier du village? Nous sommes légitimement scandalisés de l'esclavage qui sévit encore en Arabie, et même en Éthiopie m'a-t-on dit; il nous faut le dénoncer sans relâche, et le combattre plus sérieusement que par la motion annuelle de l'O. N. U. : parce que le monde entier est devenu solidaire et qu'aucun scandale n'est plus tolérable nulle part sur la planète. Mais cela ne doit pas nous empêcher de reconnaître celui dont nous bénéficions nous, ni surtout d'en voir le sens identique : celui d'une même traite ignominieuse de nos semblables, toujours la même à travers l'histoire jusqu'à notre ère, apparemment moins cynique aujourd'hui, mais non moins fondamentalement inique et lucrative.

Car enfin, c'est bien toujours de cela qu'il s'agit au fond, à travers les figures variables de l'esclave à travers le temps. Il serait bien intéressant de chiffrer exactement, comme on sait le faire aujourd'hui, le coût d'un esclave et son rapport. On comprendrait plus clairement ce qu'est l'esclavage et ses avatars, et vers quoi il tend irrésistiblement. Simplement, cet esclavage qui subsiste, renaît dans nos cités, est à notre image, plus soucieux de forme certes, moins directement et ouvertement cruel, comme nous le sommes devenus, en apparence au moins, mais obéissant toujours à quelques vieux mécanismes élémentaires. Ainsi les Colonisés des colonies françaises ressemblaient par tant de côtés à leurs Colonisateurs, se

réclamaient de la Révolution française et aspiraient, comme à un honneur prestigieux, à parler le français et à travailler comme postier ou douanier, comme n'importe quel Français moyen. Ainsi les Colonisés des colonies anglaises se choisissaient des chefs de préférence parmi les diplômés d'Oxford, et consentaient malgré tout à rester de fidèles sujets de Sa Majesté britannique. Parce que la colonisation française était petite-bourgeoise et d'ambition moralisatrice et culturelle ; la colonisation anglaise, féodale et d'ambition aristocratique et distinguée. Nos esclaves à nous sont des esclaves de ce qu'on appelle donc l'âge industriel, c'est-à-dire de cette phase du capitalisme où l'éclatement des cadres sociaux moyens va peut-être atteindre sa phase maxima ; où, corrélativement, la solitude de l'individu, son abandon devant le monstre seront de plus en plus épouvantables. Ainsi, nos esclaves noirs sont-ils la meilleure illustration de la solitude, de l'abandon et de la dispersion de chacun d'entre nous.

N'est-il pas symptomatique déjà que cette société industrielle utilise d'une manière si prodigieuse tant d'étrangers ? Mieux encore, comment ne voit-on pas qu'elle tend en quelque sorte à transformer le maximum de travailleurs en étrangers ? Grâce à ce qu'on appelle pudiquement la *mobilité sociale*, et qui est véritablement un déplacement forcé de populations, c'est-à-dire un arrachement à tout ce qui fait la trame de leurs vies, à leurs voisinages humains et naturels. L'esclavage antérieur fut paternaliste, le nôtre est anonyme et pulvérisateur de toute la personnalité de l'esclave, dont il fait éclater tous les cadres, toutes les attaches, toutes les valeurs.

Voilà pourquoi, à mon sens, on ne doit accepter que dans une certaine mesure la réduction, à la mode aujourd'hui, de la condition des travailleurs étrangers à celle des prolétaires. Les travailleurs étrangers seraient tout simplement les nouveaux prolétaires ; ils auraient rem-

placé nos ouvriers. La notion de prolétariat serait ainsi en train d'évoluer ; on voudrait l'étendre aux peuples, et non plus la limiter aux classes sociales. La parenté est certaine, et peut-être une certaine extension du concept de prolétariat serait-elle utile. Toutefois, je ne suis pas du tout convaincu, je l'ai montré ailleurs, qu'il faille *confondre* ces différentes figures de l'Opprimé. Sans compter que j'y flaire encore une trop grande commodité : ce n'est pas un élargissement, c'est une noyade. On commence par déplacer l'accent, du prolétaire vers le travailleur étranger, puis l'on feint d'oublier définitivement le prolétaire : puisque les véritables prolétaires, dorénavant, ce sont les autres, chez nous il n'y a plus de prolétaires, il n'y a plus que des maîtres.

Rappelons pour mémoire qu'une démonstration analogue avait été tentée à propos des Colonisés : la relation coloniale, affirmait-on, n'était qu'une simple relation de dépendance et d'exploitation économiques. On connaît les conséquences de cette assimilation : on a négligé à ce point les autres aspects de la colonisation qu'on n'a pas compris que la libération se ferait d'abord sur le mode national. Mais peut-être, précisément, ne voulait-on pas voir, là non plus, qu'il s'agissait d'un phénomène spécifique : la revendication de tout un peuple contre un autre peuple...

S'il en fallait une preuve supplémentaire, il suffirait de noter que les syndicats ouvriers ne défendent guère ces nouveaux prolétaires, noirs ou pas. Ils ont tort évidemment, dans une perspective globale de solidarité universelle de tous les Opprimés. Mais cela signifie également qu'ils ne les reconnaissent pas immédiatement tout à fait comme des semblables. Et il faut bien admettre alors qu'ils n'ont pas tout à fait tort, car les aspirations, les conduites et les conditions ne sont pas identiques. Or, s'il ne fallait pas être très prudent dans ces domaines, je ferais volontiers cette espèce de proposition de loi : *il n'y a de solidarité effective entre les Opprimés que*

lorsque les conditions objectives ne diffèrent pas trop...

Et si, en plus, il y avait contradiction! Opposition, même apparente, dans leurs intérêts. On l'a bien vu pendant la guerre d'Algérie, où les syndicats ouvriers français ont été plus qu'hésitants ; on le voit hélas dans le conflit judéo-arabe ; et il ne semble pas que les syndicats américains soient troublés par la guerre génocide menée contre les malheureux Vietnamiens au nom de la civilisation américaine. Or, il est exact que les travailleurs noirs, et d'une manière plus générale les travailleurs étrangers, ne s'identifient pas à la nation qui les emploie. Mais comment pourraient-ils le faire, alors qu'ils sont traités par elle comme des sous-hommes, exclus, refusés, méprisés même par les plus pauvres? Pire encore, ils portent atteinte aux lois de la seule solidarité qui pourrait leur être offerte : celle de leurs camarades de travail. Ils ne participent jamais à aucune revendication ; au contraire, par leur soumission, ils se conduisent en fait comme des « jaunes », des briseurs de grève, ils mettent en péril l'unité syndicale, se laissent utiliser par les patrons, acceptent toutes les heures supplémentaires, consentent à travailler dans n'importe quelles conditions. Mais comment seraient-ils combatifs, alors qu'ils sont tellement plus fragiles, susceptibles d'être mis à pied sans explication, expulsés dans les quarante-huit heures? Comment ne se précipiteraient-ils pas sur n'importe quel argent, alors qu'ils sont venus pour cela, qu'ils souffrent l'exil et la misère, pour en envoyer le maximum chez eux? C'est vrai qu'ils ont peur et qu'ils sont obsédés par le gain ; c'est vrai qu'ils sont d'une humilité, d'une souplesse, d'une résignation affligeantes, disparues depuis longtemps dans le prolétariat européen. Mais n'est-ce pas précisément pour cela qu'on les fait venir : les maîtresses de maisons bourgeoises ont redécouvert le plaisir de commander avec les bonnes espagnoles et portugaises.

En tout cas, distinction profonde ou provisoire et de degrés, le travailleur étranger est infiniment plus pauvre,

plus aliéné, plus essentiellement prolétaire que l'autre. Certes, tout opprimé contemporain est plus ou moins atteint dans toutes ses dimensions, tout prolétaire est relativement exclu de la culture dominante, ou pour le moins subtilement séparé, parce que rien ne l'y prépare, et qu'elle passe par-dessus sa tête, parce que le théâtre, le musée, la peinture, la musique, la pensée actuels, lui sont opaques. Mais ici, l'exclusion est plus totale, la séparation plus hermétique, parce qu'il s'agit en outre d'une autre culture, et quelquefois même d'une autre religion. Même la participation aux formes les plus matérielles, les plus quotidiennes de la culture environnante, risque d'être atteinte. Souvent les travailleurs noirs ne peuvent même pas circuler seuls¹ ; tout au plus empruntent-ils une seule ligne de métro, un seul trajet, toujours le même, pendant lequel ils se sentent en sécurité : hors de là, hors de cette conduite rigide, fixée une fois pour toutes, comme dans la névrose, ils sont pris de panique. Mais comment agirions-nous, à notre tour, dans une forêt tropicale ? Probablement adopterions-nous une piste, toujours la même, de peur panique de nous égarer...

Par modestie, Annie Laurant a voulu s'effacer totalement derrière son héros, pour ne pas lui faire dire plus qu'il n'a effectivement raconté, plus qu'il n'a eu clairement conscience lui-même de sa condition. C'est là, on le sait, une tentative² très moderne, mais l'humilité apparente du projet d'Annie Laurant ne doit pas faire illusion. Cette prudence est la garantie de l'authenticité et de la vérité profonde, de l'expérience dont elle nous transcrit les résultats. Elle veut suggérer ce que sent, pense et vit le travailleur noir aujourd'hui en Europe, et par extension peut-être, le travailleur étranger. Or, quand elle *choisit* dans les propos quotidiens de N'Diyae cette simple notation : à Golmy, sur les arbres, il y a toujours des feuilles et des fleurs rouges et jaunes, même en hiver, elle traduit, mieux que par de longs développements, sa

tristesse frileuse dans ce pays d'exil où les plantes perdent leur feuillage en hiver, et sa nostalgie d'un ailleurs, où seulement il peut vivre sans ce malaise permanent. Il me semble, en bref, que l'auteur atteint parfaitement son but et que, son livre refermé, nous connaissons dorénavant N'Diyae et ses camarades, nous savons qui incarnent ces ombres furtives, quels sont leurs désespoirs et leurs médiocres plaisirs, comment ils sont malades et comment ils meurent résignés, implorant seulement de demeurer dans la baraque commune jusqu'à leur dernier souffle, entourés par les leurs, et non dans l'exil redoublé de l'hôpital ¹.

Reste enfin la solution. C'est toujours là qu'on attend l'écrivain, bien à tort : alors, quelle est la solution ? Vous hésitez, vous êtes embarrassé ? Vous voyez bien ! En donnez-vous une, avec laquelle le lecteur n'est pas d'accord ? Cela prouve du coup que votre description était fautive. Ne peut-on pourtant analyser un malheur et constater avec désespoir qu'on ne voit guère actuellement comment y répondre ?

Faut-il cependant essayer ?

On peut évidemment demander aux nouveaux maîtres plus de bonté, de fournir à leurs esclaves étrangers de meilleures conditions d'existence : *c'est-à-dire d'en tirer moins de profit*. Sitôt dit, on a envie de hausser les épaules : où a-t-on vu que les privilégiés acceptent d'eux-mêmes de renoncer à une part de leurs profits ? Au nom de quoi ? Si encore on pouvait leur démontrer qu'il y va de leurs intérêts mieux compris ! Par exemple, leur expliquer qu'il n'est jamais bon d'avoir une telle masse d'esclaves mal nourris, mal soignés ; qu'ils sont les foyers spontanés de maladies et de contagions ; qu'ils entretiennent une espèce de sourd malaise dans tout le corps social, la xénophobie, le racisme ; qu'ils compromettent la santé et l'équilibre général de la société commune. Car il y a tout de même une société commune entre oppresseurs et oppri-

més, et, je le crois fermement : les oppresseurs payent toujours le prix de l'oppression, même s'ils y gagnent en gros...

A défaut d'intérêt, on peut les prier au nom de la simple charité. Je ne suis pas de ceux qui condamnent le petit soulagement, même provisoire, de la charité au nom de la guérison complète mais future. On me dit que dans telle ville, Rouen je crois, on a constitué une espèce de village, de communauté où les travailleurs étrangers se retrouvent entre eux, sans la promiscuité, l'absence totale d'hygiène et l'exploitation forcenée des hôteliers. Que ces bonnes volontés soient grandement remerciées. Il serait souhaitable, évidemment, que l'État les encourage, et les aide financièrement, dans une tâche qui n'est pas naturelle aux particuliers.

Mais la fin véritable du malheur de l'Opprimé ne peut venir que de lui-même : *il faut que les pays sous-développés, eux-mêmes, cessent de se reposer sur cette solution*, apparemment trop facile, qu'est l'exportation des hommes. Cela rapporte de l'argent, sans investissement préalable : mais cette hémorragie d'hommes, les plus jeunes, les plus vigoureux, les plus sains, n'est-elle pas un investissement, et à fonds perdus ? Et à quoi bon l'indépendance si, à peine citoyens nouveaux d'un pays libre, ils ne peuvent vivre qu'en le quittant pour aller subir ailleurs une nouvelle relation de servitude ? Le Diable ne me souffle-t-il pas que cette saignée continue serait également une manière d'éloigner un surplus d'hommes insatisfaits et turbulents, qui pourraient mettre en danger les régimes établis ? Certes, l'utilisation des travailleurs étrangers est la dernière forme d'exploitation de l'homme, de la voracité permanente du système capitaliste, de l'iniquité permanente des sociétés occidentales. Mais il faut bien ajouter que si elle se prolongeait, elle serait aussi le signe éclatant de l'échec des pays pauvres, de leur démographie affolée, de leur instabilité politique, d'une économie artificielle, de leur incapacité enfin à rendre leur

pays habitable. Pour la santé des pays pauvres, pour leur dignité aussi, il faudrait qu'ils cessent de se prêter à cette nouvelle traite.

Je sais bien que je vais paraître une fois de plus bien irréaliste : comment ! Alors que les sociétés industriellement avancées ont besoin de tant de main-d'œuvre, et alors que les pays sous-développés ne demandent pas mieux que d'exporter leur trop-plein de population, comment peut-on même suggérer l'arrêt de cet échange, qui semble profitable aux deux parties ? Qui sont toutes les deux, en tout cas, consentantes ? « Allons ! Ils sont bien contents de retrouver du travail chez nous ! » Et c'est vrai que les ex-Colonisateurs ont de quoi ricaner. Après une si longue humiliation, des affrontements sanglants quelquefois, une révolte enfin victorieuse, on aurait pu penser que l'ex-Colonisé aurait mis son point d'honneur à ne pas reprendre du service chez son maître d'autrefois. Las ! Il fait tout ce qu'il peut pour tromper les douaniers et passer en fraude cette frontière qu'il franchissait naguère légalement. Le gouvernement d'Alger, issu de la guerre coloniale la plus violente jusqu'à celle du Viêt-nam, réclame une « libre circulation des hommes », comme si les Français mouraient d'envie d'aller travailler en Algérie. Soit ! Mettons, pour le moment, que je radote, et que la misère excuse tout : Joseph fut bien vendu par ses frères à l'occasion d'une famine.

Que l'on voie au moins le sens et le prix de ce troc de chair et de sang. Le capitalisme a eu besoin, dans son premier âge, pour croître et s'affermir, de sacrifier littéralement des multitudes d'hommes, de femmes et d'enfants. C'est grâce à cette exploitation sans merci, en partie au moins, qu'il a pu se former ces réserves de richesses qui font sa puissance actuelle. Aujourd'hui, peut-être est-il nécessaire, au développement de ce Moloch, qu'il utilise des millions de travailleurs « étrangers ». Les travailleurs sacrifiés de la première époque

industrielle étaient également « bien contents » d'accepter, pour ne pas mourir de faim, les tâches épouvantables qu'on leur offrait, les salaires misérables, les journées de quatorze heures, d'offrir leurs enfants (comme on le fait encore dans les mines). Les travailleurs des pays sous-développés sont aujourd'hui « bien contents » de trouver du travail dans les pays industrialisés, dans n'importe quelles conditions, sans logement, sans protection syndicale et juridique, les derniers embauchés, les premiers renvoyés, toujours au bas de l'échelle salariale, professionnelle et sociale. Mais aussi bien, ils en crèvent, de nostalgie et de misère, d'injustice et de maladie, sans compter les dommages graves subis par leur pays d'origine. D'où cet énorme et nouveau ressentiment qui s'accumule entre les pays riches et les pays pauvres. N'est-ce pas d'une conjonction historique analogue qu'est né le marxisme? C'est-à-dire la philosophie du ressentiment la plus violente depuis le premier christianisme, et l'un des ferments destructeurs les plus puissants de la société occidentale. Et déjà, en effet, il se forme une espèce de nouvelle philosophie de la révolte, qui oppose les peuples aux peuples, comme le marxisme opposait les classes aux classes.

Peut-être que nous n'y pouvons plus grand-chose parce que c'est une dynamique irréversible qui nous entraîne. Peut-être que la vie collective se nourrit obligatoirement de conflits, comme la vie individuelle est profondément conflictuelle. Mais si un jour, enfin mûrs pour une moralisation *réelle* des relations humaines, nous nous décidions à conduire équitablement et raisonnablement nos affaires communes, il faudra bien en arriver à un droit et à une morale réellement universels : c'est-à-dire à considérer la planète entière réellement comme une société unique. Du coup, il ne serait plus tolérable, sous aucun prétexte que ce soit, aucun alibi, qu'un groupe humain quelconque soit immolé aux intérêts d'un autre. Certes nous sommes terriblement loin d'une aussi fabu-

leuse promotion de l'humanité. Mais ne pourrait-on au moins en amorcer le processus ?

Comment ? Je vais avoir l'air de passer d'une utopie à une autre, à peine moins grande : le travailleur étranger, ai-je dit, n'est pas simplement un prolétaire. Je ne suis pas loin de croire que l'étranger, lorsqu'il n'est pas protégé par sa puissance économique, est encore un *opprimé absolu*. Ne pourrait-on au moins supprimer ce redoublement de misère, ce fardeau à deux étages du travailleur étranger ? *En faire seulement déjà un prolétaire comme les autres ?* Voilà pourquoi, également, je trouve pernicieux de le confondre avec le prolétaire. Que l'on cesse donc d'opérer cette réduction en pensée pour s'y employer concrètement ! Il y gagnerait tellement ! Ce serait une telle conquête que d'en faire un simple travailleur avec les mêmes droits et les mêmes devoirs ! *Il faudrait en somme qu'il cesse d'être un étranger.*

C'est peut-être une lointaine utopie en effet, et je ne la propose pas sans quelque désespoir. Mais c'est tout de même une utopie plus facile à suggérer, celle-là, parce qu'elle parle plus aisément à l'imagination de n'importe quel homme. Il suffirait de lui demander : « Vous-même, n'avez-vous donc jamais été un étranger ? Croyez-vous qu'il ne puisse jamais vous arriver d'en devenir un ? » pour qu'il découvre aussitôt qu'il n'existe pas d'étranger en soi, que nous sommes tous, en permanence, des étrangers en puissance. Il suffirait de rappeler, à n'importe qui, que l'humiliation, la souffrance et la révolte, sont à des degrés divers, sous des formes diverses, le lot de la très grande majorité d'entre nous, pour qu'il comprenne exactement de quoi il s'agit. Souviens-toi que tu as été esclave en Égypte. Alors il admettra que le traitement infligé à l'étranger relève d'une conception encore barbare, primitive, des relations humaines, qui autorise à profiter d'une situation de force.

NOTES

Préface au livre d'Annie Lauran, Un Noir a quitté le fleuve, paru aux Éditeurs Français Réunis, Paris, 1968. Je me suis borné à supprimer quelques passages, étroitement destinés à défendre le travail d'Annie Lauran, qui n'en avait d'ailleurs nul besoin.

Page 132 : (1) Trente-cinq mille salariés noirs à Paris ; j'ai appris, entre-temps, par un film, *O Salto*, qu'il y avait trois cent cinquante mille travailleurs portugais, et que, le nombre mis à part, les problèmes sont fondamentalement les mêmes. Les Noirs forment simplement un cas limite, un peu plus murés, un peu plus écrasés, s'il y a lieu.

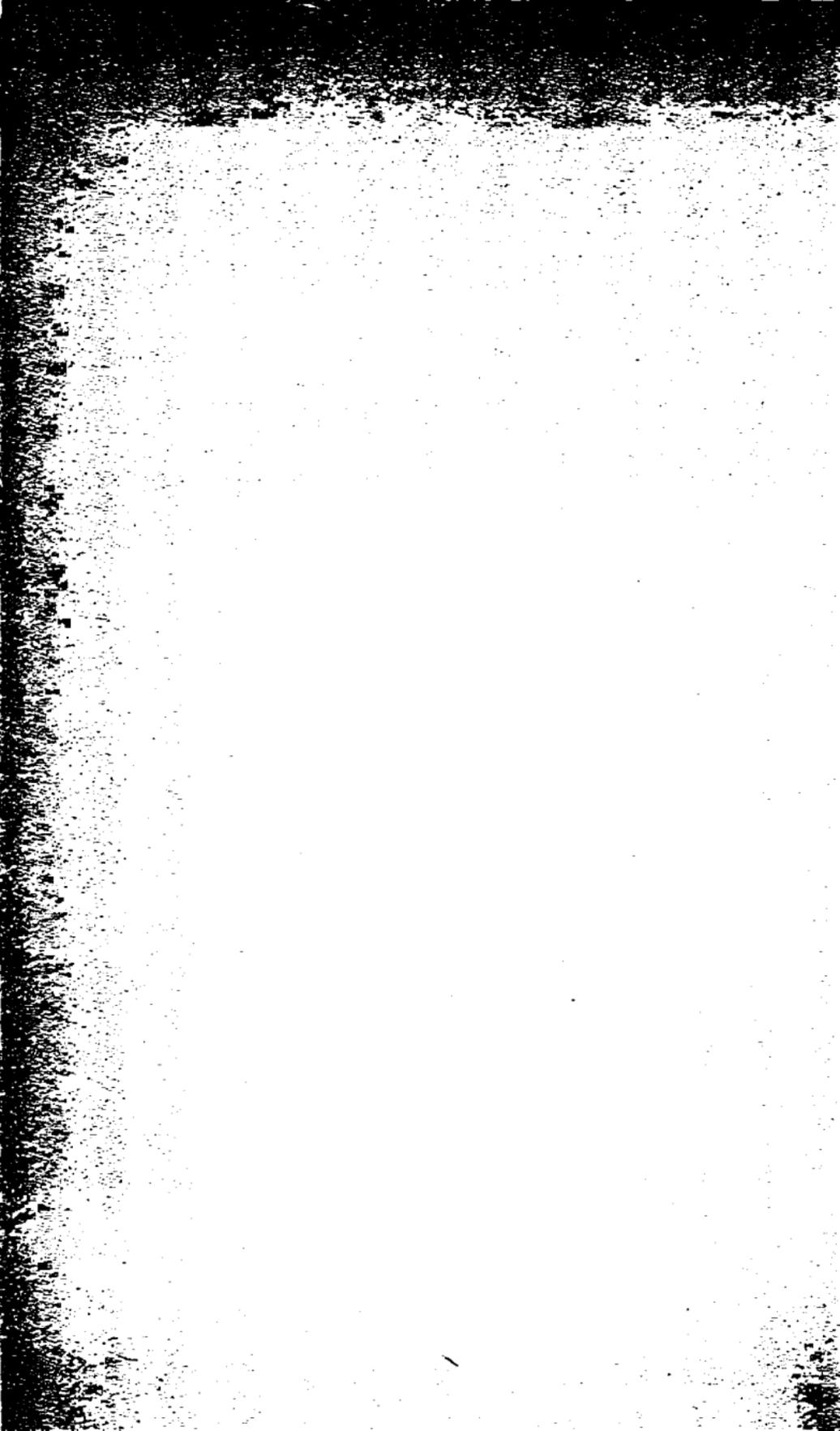
Page 138 : (1) L'exemple est d'Annie Lauran.

(2) Cette tentative, je l'avoue, me paraît contenir une certaine équivoque, et beaucoup d'inutile humilité. A force de vouloir être vrai, à essayer de cerner l'expression de plus près, on décide de laisser uniquement la parole aux héros. Avec ou sans magnétophone, on prétend se borner uniquement à noter ce que racontent librement les sujets. Seulement, c'est le point où la littérature s'annule : puisqu'il n'y a plus d'art ni même d'artisanat dans une telle démarche. Ou du moins, s'annulerait... s'il ne fallait tant d'efforts, après l'entretien, pour rendre présentable ce magma de notes illisibles : autrement dit, il faut opérer des choix. Or, le choix est à mon sens le deuxième critère de l'œuvre d'art, sinon le premier, qui serait peut-être la fiction ; et encore, la part de la fiction peut être mince, la sévérité du choix demeurant nécessaire.

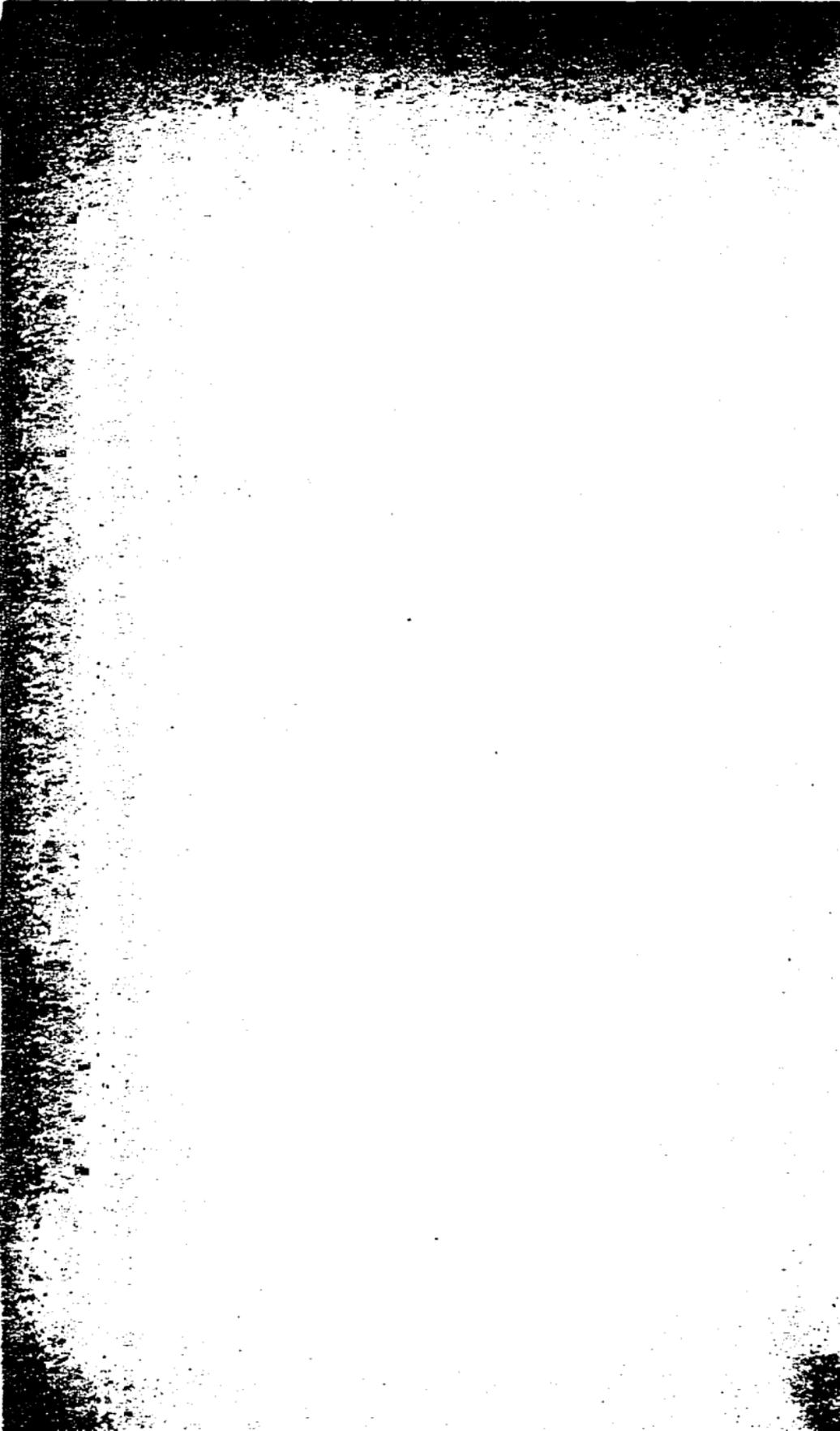
Page 139 : (1) J'aimerais défendre encore M^{me} Lauran sur un deuxième point. Elle craint, m'a-t-elle dit, qu'on ne lui reproche précisément cette simplicité de ton, dans un domaine où il aurait fallu des chiffres et des corrélatifs, des concepts et un vocabulaire spécialisé. On sait en effet qu'il sévit un nouveau pédantisme, celui des plus récents sociologues et psychologues : « Ce n'est pas de la sociologie ! », « Ce n'est pas de la psychologie ! », tranchent-ils définitivement. Ce serait légitime, s'ils voulaient dire simplement qu'il y aurait une autre manière d'aborder les mêmes problèmes aujourd'hui, plus technique, à la fois plus modeste et plus sûre. Malheureusement, ce mépris dégoûté, avec lequel ils laissent tom-

ber la sentence, signifie bien autre chose : que rien dorénavant n'a de valeur et ne mérite la moindre attention, s'il n'est bourré de statistiques et de pourcentages, même si l'on ne sait pas très bien ce que l'on calcule, ni si l'on met en tableaux des banalités, qui se dégonfleraient au nez du lecteur, si elles étaient dites dans le langage de tout le monde. Je ne veux pas reprendre ici le mot cruel de l'un de mes maîtres défunts, Georges Gurvitch, sociologue s'il en fut, mais sociologue lucide sur les limites d'unescience qu'il avait contribué à fonder : « Il y a souvent plus de sociologie, affirmait-il, dans une description honnête que dans des centaines de publications de spécialistes. »

Disons simplement que la science, que chaque science, est un point de vue sur la réalité. Le texte d'Annie Luran ne se prétend pas du tout une enquête scientifique sur la vie et la condition des travailleurs noirs en Europe. On pouvait approcher cette réalité humaine de plusieurs manières, et grâce à plusieurs méthodes. Annie Luran a choisi de la suggérer au lecteur, en partant de l'intérieur, et sur le mode du récit fait par les Noirs eux-mêmes. Je ne suis pas sûr que cette perspective et cette méthode soient les moins efficaces,



LA FEMME



*A mes amies
du F. M. A.*

1 PLAIDOYER D'UN TYRAN

I

Je souhaite que l'on considère tout ce que je vais dire ici comme éminemment suspect : cette fois, je ne suis pas du bon côté ; parlant des femmes, je m'aperçois avec gêne, et quelque malice, que je me trouve parmi les oppresseurs. Il m'est arrivé déjà de me poser la question de confiance ; c'était en Tunisie à propos des colonisateurs de bonne volonté : j'y avais de trop nombreux amis ; mais enfin, objectivement, j'étais de l'autre côté. Cette fois, rien à faire : objectivement et subjectivement, je suis un homme et prétends m'occuper de la libération de la femme. Comment arriverais-je à juger sainement d'une entreprise qui se fait contre moi ? Ne vais-je pas être tenté d'atténuer, d'excuser de si commodes privilèges ? Il y a plus : ce sujet, des rapports entre l'homme et la femme, relève de tant d'autres ressorts obscurs, que je veux me soupçonner d'avance de toutes les ruses possibles. Ne suis-je pas en train d'inventer une ruse plus raffinée, qui se dénonce elle-même pour mieux réussir ? Arrêtons là, nous n'en finissons plus. Au moins, j'aurai prévenu ; que le lecteur se débrouille, comme j'essaie de me débrouiller avec cette affaire...

On voit bien maintenant l'ensemble du projet de Simone de Beauvoir concernant la femme : il est certainement le plus important qui ait jamais été mis en chantier. Dans le tome I du *Deuxième Sexe*, elle montre que la femme est une opprimée et elle décrit cette oppression ; dans le tome II, elle déduit une solution théorique à cet état de fait. Dans ses *Mémoires*, elle propose une illustration de cette solution : le récit de sa propre vie. Nous passons ainsi de la théorie à la vérification empirique ; nous avons affaire à un tout, composé d'une démonstration et d'un document à l'appui. Ainsi, tout cet aspect de l'œuvre de Simone de Beauvoir, que retiendra probablement l'histoire des idées, s'unifie en un seul itinéraire : celui de la libération *effective* d'une femme.

La considération de cet effort global aurait dû lui éviter bien des palabres. La première, la plus nourrie, se révélerait sans objet : cette expérience, a-t-on dit, ne concerne que l'auteur ; elle serait trop *singulière* pour servir à aucune autre femme ¹.

A plusieurs reprises, je me suis trouvé moi-même devant cette objection et j'y ai souvent répondu : elle revient à nier toute valeur à la démarche littéraire, qui est toujours un récit *singulier*. Naturellement, pour avoir le *droit* de généraliser, il faut rapprocher et comparer plusieurs expériences, il faut inclure ce récit singulier dans une réflexion. Mais n'est-il pas clair que cette expérience est, au contraire, *irremplaçable*? Que sans cet inventaire concret, individuel, aucune conclusion générale n'a de valeur?

Bref, ce qui fait l'intérêt, à mon sens, de l'itinéraire de Simone de Beauvoir, c'est précisément qu'elle propose clairement, à l'appui de son investigation théorique, une expérience, la sienne, la seule dont on est finalement tout à fait sûr. Et la véritable discussion sur son œuvre doit être menée à partir de cette expérience : la solution, proposée et vécue, au problème soulevé dans *Le Deuxième Sexe* est-elle satisfaisante? Répond-elle aux difficultés de la condition féminine ainsi décrite?

Écartons une autre mauvaise querelle. A la fin de son dernier livre, elle écrit cette dernière phrase devenue fameuse : « Je mesure avec stupeur à quel point j'ai été flouée. » L'a-t-on assez chicanée là-dessus ! A-t-on assez ironisé sur cette conclusion, qu'elle nous livre pourtant si honnêtement ! Ainsi donc, voilà tout le beau résultat d'une vie de lutte, menée sous le drapeau de la liberté existentialiste : l'aveu d'un échec, doublé d'une désillusion.

Il est pourtant évident, pour qui veut lire avec quelque sympathie attentive, la seule qui permette de comprendre, qu'il ne s'agit ni d'un échec de la doctrine ni d'une faillite de l'expérience. L'auteur ne se plaint nullement d'un malheur particulier, qui découlerait de cette vie qu'elle a choisie, mais d'un malheur général, immanent à toute existence humaine : c'est un constat métaphysique. Et l'on ne saurait, sans étourderie, en faire une arme contre Simone de Beauvoir ; ou alors, à ce niveau de la méditation, quelle vie est un succès, quelle vie est un échec ? Qui pourrait l'affirmer, avec assurance, de sa propre vie ?

Ce qui frappe au contraire dans ces *Mémoires*, c'est la progression toujours victorieuse, l'affirmation, en tout cas, d'une certitude constante : voici, proclame notre auteur, la vie que j'ai vécue, en fonction d'une idée, que j'ai très tôt adoptée ; je ne regrette rien, car j'ai réalisé mon programme. Tout en demeurant fidèle à moi-même, j'ai pu prendre tout ce que le monde pouvait donner. C'est assez beau déjà, me semble-t-il, de pouvoir oser conclure ainsi une vie. S'il y avait un échec dans l'aventure de Simone de Beauvoir, il se situerait ailleurs. Mais, d'emblée, cet auteur et cette œuvre nous proposent de juger d'une lutte heureuse. Simone de Beauvoir, femme, donc opprimée, aurait mené à bien sa libération ; à tort ou à raison, sincèrement ou en truquant son bilan, lucidement ou elle-même mystifiée, elle croit à sa réussite. Et, nous avons à examiner ce que vaut cette victoire ;

quel est le sens de cette libération et quel en est le prix ? Autrement dit, si cette libération aboutit réellement à la liberté.

Dernier faux procès : cette perspective n'épuise évidemment pas ces trois gros livres, de plus de quinze cents pages, qui nous promènent à travers le monde entier et soixante ans d'une vie bien remplie, et qui contiennent la chronique d'une époque, d'un milieu social, autant que celle d'une existence. On s'est agacé de l'importance donnée, après coup, a-t-on dit, à cette entreprise de libération, et de la place réservée à J.-P. Sartre dans cette affaire complexe. Je le dis plus nettement encore qu'à propos des autres critiques : c'est là une niaiserie. Aucune perspective n'épuise jamais une vie, ni une œuvre d'ailleurs ; et on ne peut pas poser à une vie, ou à une œuvre, toutes les questions à la fois. Simone de Beauvoir a choisi d'ordonner ainsi sa vie et de nous la donner à lire dans ce sens : c'était son droit le plus absolu.

Mais, en outre, ce n'était pas qu'une convention. J'ai été convaincu, en la lisant, qu'elle a réellement ainsi considéré le sens même de son existence, et qu'elle y a sincèrement accordé sa conduite. Son œuvre d'écrivain — l'essentiel d'elle-même — est proprement devenue l'outil, et le compte rendu, d'une libération. Et cette libération d'une femme, comme telle, s'est constamment effectuée en fonction du dialogue avec un homme, qui est Sartre. La chronique sociale et historique s'est finalement construite sur une chronique privée : celle d'un couple. Je la crois tout à fait sincère quand elle affirme : « Il y a eu dans ma vie une réussite certaine : mes rapports avec Sartre. » Et c'est de là qu'il faut partir pour juger de son œuvre : le couple formé par Sartre-Simone de Beauvoir fut-il une bonne réponse à l'oppression de la femme Simone de Beauvoir, et plus généralement peut-il servir de modèle de réponse à l'oppression de la femme en général ?

On voit que loin de reprocher à notre auteur l'usage

de sa singularité, nous l'y suivrons au contraire. Loin de contester sa démarche, nous nous demanderons si elle en a fait l'application annoncée. C'est alors seulement, en nous plaçant dans l'optique même de l'œuvre, que nous aurons le droit de nous interroger sur la légitimité de ses conclusions. Cette expérience a-t-elle été réellement poussée jusqu'aux limites où l'on prétend nous mener et, par suite, peut-elle fonder ce passage du singulier à l'universel, qui caractérise en effet les grandes aventures et les grandes œuvres ?

II

Un écrivain a probablement toujours tort de publier une autobiographie. S'il est tout à fait sincère, il se livre sans recours : sans cette ruse commode qu'est la fiction, le voilà bientôt à coup sûr condamné. S'il avertit honnêtement qu'il ne dira pas tout, le voilà soupçonné de cacher le plus important, le voilà repoussé avec dédain : pourquoi annoncer une autobiographie, si l'on doit omettre le plus significatif ? On comprend qu'il soit tenté de tricher, de n'être sincère qu'à demi. Mais alors, encore un coup, pourquoi une autobiographie ? En vérité, je ne vois qu'une seule justification à ce genre *littéraire* : qu'il soit une ruse suprême : feindre une absolue sincérité pour mieux égarer, pour empêcher le lecteur de chercher ailleurs. Grâce à quoi, heureusement, il continue à faire partie de la littérature.

Où je veux en venir ? Que Simone de Beauvoir me pardonne, à ceci : en l'absence d'une sincérité garantie sur facture, décidément impossible en art, force nous est de poser la question : nous dit-on vraiment tout ? Ou alors, à partir de ce que l'on nous révèle, qu'est-ce qu'on nous tait ? D'autant qu'ici, on nous en avertit expressément : « Impossible de dire *tout* » (souligné par l'auteur), « j'ai consenti, dans ce livre, à des omissions ». Certes, elle

affirme que ces blancs ne sont guère importants, « omissions mais jamais mensonges », simples scrupules envers des personnes vivantes. Mais est-ce bien l'auteur qui est le meilleur juge, lui qui est partie tellement engagée ? Qui nous garantit que ce que l'on cache ainsi n'est pas essentiel au dossier ?

Prenons tout de suite un exemple aveuglant : comment peut-on omettre de parler sexualité dès que l'on considère un couple ? Quelle que soit la gêne que l'on éprouve à aborder ce domaine très réservé de la vie de ces couples prestigieux (je pense également à celui d'Aragon-Elsa), comment en négliger cette dimension si l'on veut réellement le comprendre ? Cela les regarde seuls ? Cela ne concerne pas leurs œuvres, qui seules nous concernent ? C'est faux, puisqu'ils nous proposent eux-mêmes leur singularité ; que leurs œuvres s'y réfèrent sans cesse ; qu'ils nous invitent par leurs œuvres à en tirer la leçon générale. Une timidité excessive avec Simone de Beauvoir serait d'autant plus inutile que *Le Deuxième Sexe* est l'entreprise la plus courageuse jamais menée à bien, par une femme, sur la sexualité de la femme, et donc sur celle du couple. Or, voici qu'on ne nous dit rien, ou presque, sur les relations sexuelles de ce couple, qui doit précisément servir d'illustration à cette sexualité en général. Curieusement, Aragon poète nous livre infiniment plus là-dessus, à travers images et symboles, que la mémorialiste pourtant minutieuse. Nous ne savons pas s'il y a eu accord sexuel, nous ne savons même pas s'il y a eu sexualité commune.

Dans *Les Mandarins*, l'héroïne nous annonçait à la suite d'une rencontre avec un homme, qu'elle ré-apprenait qu'elle « avait un ventre ». Bien qu'il ne faille pas confondre l'auteur et son héros, on était déjà trop tenté de retenir cette notation parmi les faits vrais qui servent de supports aux œuvres les plus fictionnelles¹. Le livre était dédié, on le sait, à l'écrivain américain Nelson Algren. Or, *La Force des choses* nous confirme que l'épisode

Algren avait été utilisé, à peine transposé, dans *Les Mandarins*. De même pour le parallélisme évident entre le couple Beauvoir-Sartre et le couple Anne-Dubreuilh. Il ne s'agit pas d'un calque, mais la vérité profonde des rapports est probablement la même : la vie sexuelle est commune avec l'écrivain américain, la vie quotidienne est avec le philosophe français, lequel a également sa vie sexuelle ailleurs. Ne laisse-t-elle pas échapper de sa plume, à propos de la liaison de Sartre avec une certaine M. : « Je me demandais soudain s'il ne tenait pas à M. plus qu'à moi... D'après ses récits, M. partageait exactement ses réactions, ses émotions, ses désirs... Peut-être cela marquait-il entre eux un accord en profondeur — aux sources mêmes de la vie, dans son jaillissement et son rythme — que Sartre n'avait pas avec moi et qui lui était plus précieux que notre entente. »

Qu'est-ce que ces « sources mêmes de la vie, dans son jaillissement et son rythme » pour un auteur aussi peu lyrique, sinon la sexualité ?

Dira-t-on, malgré tout, que j'interprète ? Que rien ne *prouve* cette exégèse ? A qui la faute ? Si la mémorialiste du couple ne nous renseigne pas d'elle-même là-dessus, nous en sommes réduits à des interprétations, en effet. Dirait-on que cette affaire n'a pas tellement d'importance ? Je répéterai alors : ce n'est pas de jeu. Comment prétendre que n'a pas d'importance pour l'intelligence d'un couple que de savoir si oui ou non il a une vie sexuelle commune ? Affirmer que l'exacte relation des corps, et surtout dans un couple, n'a pas de signification, serait encore plus faux chez cette philosophe de l'immanence. Tout ce que l'on peut dire, peut-être, c'est que la conclusion que l'on en tire ordinairement n'est pas bonne : qu'il peut exister d'excellents couples où la vie des corps est séparée. Mais alors, il fallait en tirer plus nettement la leçon : ce type de couple serait-il la vraie solution à l'oppression de la femme par l'homme dans le couple ?

Avons-nous été mieux persuadés par un certain nombre de démonstrations indirectes? La condamnation de la jalousie, par exemple. On se souvient de la violente réaction de Sartre contre une journaliste, Maria Craipeau, qui, dans un compte rendu de *La Force de l'âge*, s'étonnait de cette absence de jalousie. (En quoi, d'ailleurs, elle se trompait.) Sartre lui répondit qu'il trouvait ce sentiment odieux. (En quoi, assurément, il n'avait pas tort.) Mais avait-elle tort, la journaliste qui se demandait s'il pouvait y avoir passion sans jalousie? Et j'avoue que la fureur de Sartre m'avait laissé perplexe : qu'avait-elle blessé en lui de si délicat, de si problématique, qu'il ne pouvait supporter de le voir mettre en question? Et pourquoi Simone de Beauvoir ne s'était-elle pas défendue elle-même? Devant un tel trouble, on pouvait se demander si Maria Craipeau, si superbement écrasée par le grand écrivain, n'avait pas au contraire touché un point douloureux : la conception même du couple chez nos deux héros, sur laquelle peut-être leur entente n'était qu'un équilibre laborieux et toujours instable.

La jalousie est un sentiment périmé, nous dit-on parmi les beaux esprits de la gauche et de la droite, curieusement d'accord là-dessus ; une séquelle résultant de la vieille domination économique de la femme. L'homme serait jaloux parce qu'il considère sa femme comme un bien, sa chose ; il ne supporte pas qu'on y touche. Lui, au contraire, veut bien toucher au bien d'autrui ; et s'il se sent alors tout de même un peu coupable, c'est justement parce qu'il croit attenter à la propriété d'autrui. Certes il y a de cela dans la jalousie, il y a de tout dans toute conduite humaine ; mais est-ce bien l'essentiel de la jalousie? J'ai vu des enfants la figure littéralement tordue de souffrance par la jalousie, et pas seulement à l'égard du petit frère. Et les femmes, ne sont-elles donc pas jalouses, qui ne sont pas toujours directement dans la rivalité économique! De toute manière, si même la jalousie avait ses racines dans quelque frustration éco-

nomique, elle relèverait de l'attention du psychologue, plus que de celle de l'économiste, puisqu'elle *est* sentiment, émotion et passion. Mais j'incline à penser qu'elle relève d'un besoin plus fondamental encore : celui de sécurité, qui accompagne probablement tout être toute sa vie, et sur lequel se greffe même la fameuse liaison à la mère. Et la femme qui va avec un autre homme *abandonne* cet homme-ci (et l'inverse, bien entendu), le *trahit* ; ces termes sont littéralement exacts et pas seulement métaphoriques. Et il est clair que cet abandon et cette trahison sont d'autant plus ressentis comme tels, qu'il y avait, entre cet homme et cette femme, liaison et recherche de sécurité l'un dans l'autre.

Un couple, c'est aussi cela. Un couple, c'est peut-être aussi un substitut de la sécurité, de la chaleur et de la confiance indiscutable que l'on trouvait chez les parents, et que l'on défend par la jalousie, l'agression et le crime s'il le faut. Et lorsque l'on suggère que l'attachement de Simone de Beauvoir pour Sartre rappelle celui d'une fille pour son père, elle a tort de se fâcher, et les gens sont stupides d'en ricaner. La remarque va certainement assez loin, et il faudrait examiner très sérieusement cet aspect-là du couple, pour ce couple qui nous occupe, et pour tous les couples. Et ne pas croire, en tout cas, que le couple, c'est fort simple : un homme avec une femme pour quelque contrat évident. Ni surtout que tel remède partiel, de meilleures relations économiques par exemple, suffirait à guérir tous les couples de leurs troubles, et à instaurer enfin le couple idéal. Mais j'y reviendrai. Je veux seulement ajouter que ce besoin de sécurité n'est pas, en soi, une tare de l'animal humain, ni d'ailleurs le besoin de propriété, s'il existe. Ils ne deviennent nocifs que lorsqu'ils sont à l'origine d'une oppression. Mais, en gros, je ne suis pas loin de penser ici plutôt comme la journaliste, c'est-à-dire comme l'humanité courante, qu'il n'y a pas de passion sans jalousie, c'est-à-dire sans inquiétudes et sans souffrance.

Autre exemple, plus curieux encore : Simone de Beauvoir accepte et essaye de justifier l'absence d'enfants. On l'avait noté à propos du *Deuxième Sexe*, il y avait peu de place pour l'enfant dans cette théorie de la libération de la femme. Que devient-il dans cette vie qui se propose en exemple ? Plus rien. Elle n'en parle presque pas ; quelques lignes, quelques indications par-ci par-là, souvent malgré elle, comme ces cauchemars : une aiguille à tricoter dans un jaune d'œuf, qu'elle avoue ne pas comprendre, et qui sont clairs pourtant. Encore un coup, dira-t-on, elle avait bien le droit de ne pas s'étendre sur tout cela, qui est vraiment trop intime, et on peut le supposer, bouleversant pour elle. L'enfant, ou l'absence d'enfant, signifie la peur et le désir de la maternité, l'accouchement ou l'avortement, les culpabilités diverses, toute cette étrangeté biologique, et tous les événements insolites qu'un homme a tant de mal à imaginer. Mais esquiver tout cela dans cette entreprise-ci fait douter de sa valeur exemplaire. Comment parler de couple, sans parler d'enfant ? Le sujet l'imposait trop, ou alors ces silences sont aussi éloquents que ce qu'on dit ; surtout pour un auteur qui écrit d'abondance, qui parle souvent pour le plaisir de se raconter.

Qu'on m'entende bien : là encore, je ne reprends nullement les critiques qu'on a faites à Simone de Beauvoir : je ne fais pas de l'enfantement une vertu, sans l'accomplissement de laquelle on serait blâmable. Je ne le prends pas pour un devoir ; je le prends pour un droit, un *droit de la femme* surtout. Et naturellement, comme on a le droit de ne pas réclamer son droit, nul ne saurait faire reproche à Simone de Beauvoir de n'avoir pas voulu d'enfant dans sa vie. Mais on ne peut pas ne pas noter que, dans cette libération, dont elle nous propose l'exemple, elle n'a pas voulu ou pas pu exercer ce droit. Tout se passe comme si l'une des conditions de réussite, toujours actuelles, pour ce couple modèle exigeait qu'ils n'aient pas d'enfants. (Je pense encore à Elsa-Louis Aragon.)

Je ne crois pas davantage qu'on puisse reprocher à notre auteur une quelconque incohérence. J'ai été frappé au contraire de la cohérence finale de ces vies, très tôt animées d'un même dessein, ou qui ont fini, pour le moins, par pouvoir se lire dans cette même perspective. Simone de Beauvoir découvre que la femme mariée est soumise à la pire des oppressions : une oppression légalisée. Pour ne pas y tomber, elle décide définitivement de ne pas se marier. Et, en effet, elle sera indépendante de Sartre, légalement et économiquement, quels que soient leurs liens par ailleurs. Elle constate que l'enfant est une très lourde responsabilité, matérielle, morale et métaphysique : elle décide alors de ne pas enfanter. Et, en effet, sans foyer familial, le couple peut voyager, changer de pays, de ville ou de quartier, comme bon lui semble. Sans attaches, sans besoins économiques excessifs, il est relativement indépendant de l'histoire et de la géographie, et même de la société où il vit.

Seulement voilà : le dilemme est-il levé ? Ou plus exactement : comment est-il levé ? A quel prix ? *La nécessité de ne pas donner prise à l'oppression les fait verser dans l'abstraction.* Leurs curiosités politiques, leurs prises de position sont presque toujours théoriques ; il a fallu attendre la guerre d'Algérie pour que Simone de Beauvoir assiste à une manifestation de foule et y découvre, avec une émotion toute neuve à son âge, ces sentiments de communion et de chaleur collective. Elle s'en rend parfaitement compte et l'avoue toujours aussi simplement. Elle parle de la *dé-réalité de sa vie* ; de celle de Sartre aussi, malgré ses efforts. Pour rester libre, il ne se marie pas, ne fonde pas de famille et ne fait pas d'enfants ; en quoi il demeure cohérent, et plus efficace dans la conduite de la vie qu'il s'est choisie : il peut écrire ce qu'il veut et lorsqu'il est en danger, à l'époque de l'O.A. S. par exemple, il change de quartier ou va en Italie : en quoi il a fichtrement raison. Mais le résultat en est aussi une certaine abstraction comme homme : quel père de

famille peut aussi aisément changer seulement d'immeuble? Avec la célébrité, l'abstraction le poursuivra, il deviendra intouchable : du coup, même son courage, qui est indéniable, devient moins audacieux, parce qu'il risque moins. Voir l'histoire des valises du F. L. N. : on refusera de l'inculper malgré sa bonne volonté.

Et, pour une femme, il y a pire encore que cette liberté un peu aérienne, qui, après tout, est peut-être le lot nécessaire de tout artiste. Si, comme je le crois, ne pas avoir d'enfants est, pour la femme surtout, une mutilation, cette libération-là coûte vraiment trop cher à la candidate à la liberté. N'y a-t-il donc le choix, pour les femmes de ces couples célèbres, où l'homme semble enfin accorder à sa compagne une égalité entière, qu'entre la liberté et le sacrifice d'une dimension essentielle d'elle-même? Pour employer un vocabulaire qui m'a déjà servi dans la description de l'itinéraire de l'opprimé, je dirai volontiers que nous en restons encore, avec Simone de Beauvoir, à l'étape du *refus de soi*. Refus de soi partiel, certes, puisque sur tant de points elle s'est évidemment conquise, elle a obtenu ce dont tant de femmes sont encore privées. Mais elle doit payer ces conquêtes par cette énorme carence : sur ce point capital, elle doit continuer à se refuser. Car refuser la maternité, c'est en définitive se refuser comme femme. Et, je l'ai assez montré maintenant, le refus de soi n'est jamais une bonne solution.

La preuve? C'est que Simone de Beauvoir, pas davantage sur ce point, ne peut se proposer comme modèle. Elle n'est même pas sûre de pouvoir en parler. Ou alors elle utilise des arguments si curieux, si faibles pour un esprit qui nous avait habitués à une exigence de rigueur et de précision! « Des critiques hommes, dit-elle, m'ont reproché de parler de ce que je n'avais pas éprouvé. Mais eux, rétorque-t-elle avec colère, eux, ils en parlent bien! Pourquoi n'aurais-je pas le droit, moi, de traiter de l'enfantement? » Elle ne voit pas qu'elle se livre du même coup : ainsi, sur ce problème, elle ne peut se com-

parer qu'aux hommes ; elle ne pouvait pas donner la seule réponse possible : je suis une femme, et parlant d'enfants, je parle en connaissance de cause.

Il me vient à l'esprit une comparaison, que je donne pour ce qu'elle vaut. L'Église catholique avait elle aussi proposé une image d'homme idéal, à condition qu'il ne connaisse ni la passion ni la procréation : le prêtre. La femme libre serait-elle donc nécessairement une femme sans couple et sans enfants ? A combien de femmes peut-on proposer, avec quelque chance de succès, cet idéal ? Ce sont là des libertés trop chères, et trop insolites surtout, pour être jamais généralisables.

III

Bref, cette libération en est-elle une ? Inégalée dans la description de l'oppression féminine, Simone de Beauvoir échoue, semble-t-il, à en découvrir l'issue adéquate. On comprend la réticence actuelle de tant de jeunes femmes devant une œuvre, qu'elles admirent et respectent pourtant : elle n'apporte pas de solution à leur problème central : comment, malgré tout, malgré leurs impatiences, leurs justes revendications envers l'homme, et la société tout entière, comment construire un couple ?

Je m'empresse de l'ajouter, nous sommes tous dans un grand embarras. Sans nul doute, la femme a amorcé sa libération sexuelle, économique et politique ; comment le couple traversera-t-il l'épreuve ? Quelles seraient les meilleures relations nouvelles entre l'homme et la femme, nous ne le savons guère, oscillant entre l'ironie, la résignation et l'agressivité. Ou faut-il supposer que le couple est irrémédiablement atteint, et faut-il annoncer ouvertement sa fin prochaine ? Mais il semble bien que personne ne le souhaite, ni les hommes ni les femmes. Or, le couple que Simone de Beauvoir nous propose est-il encore un couple ? Qui ne fait pas l'amour, n'a pas d'enfants, pas

même un logement commun : ce qui m'a beaucoup frappé, je l'avoue, non pour la simple absence de cohabitation mais pour ce que cela signifie : absence de ce besoin quotidien de se voir, de vérifier l'existence charnelle de l'autre. La preuve : c'est qu'après les explications embarrassées sur les avantages d'habiter chacun de son côté, elle cohabite avec un autre homme. Faut-il croire qu'elle a renoncé à ces avantages, ou qu'il y avait autre chose entre cet homme et elle, qui dépassait ces petites commodités ? Et puis, ces longs mois de fréquentes séparations. Il est vrai qu'elle affirme que les séparations ne lui « font pas peur » : cela signifie au moins qu'elles ne lui sont pas spécialement agréables. Combien de couples seraient ainsi heureux ? Et heureux *ensemble*, en voyageant séparément, en faisant l'amour chacun de son côté ? Combien de couples y résisteraient, comme couples s'entend, et non comme une association résiduelle ? Combien de couples, combien de femmes y trouveraient leur épanouissement ?

Car enfin, n'est-ce pas de cela qu'il s'agit ? Nous avons pu vérifier, dans la plupart des autres conditions oppressives, que la révolte ne pouvait demeurer un but en soi ; qu'il fallait à un moment donné la dépasser, pour retrouver des relations nouvelles avec le monde ; que c'était cela, peut-être, qui marquait la fin de la libération et le début de la liberté. Par-delà sa révolte, par-delà le refus de soi, la femme doit retrouver toutes ses dimensions. Bien entendu, il serait facile à Simone de Beauvoir de rétorquer : « Combien de femmes trouvent leur épanouissement dans les conditions actuelles de cohabitation, d'enfantement, et de fidélité ! » Certes ; mais précisément, il s'agit de les tirer de leur marasme actuel. Je veux répéter aussi qu'on ne saurait faire grief à un auteur, à un témoin d'une oppression, de se borner à la décrire. La solution ne s'impose pas toujours avec la même évidence que le poids du malheur ; dans les ténèbres de l'oppression, on est souvent incapable d'imaginer au-delà de la révolte. Mais enfin, ce moment finit bien par arriver où

il ne suffit plus de dénoncer, ou même de combattre l'oppression ; où il faut découvrir et appliquer le remède le plus approprié pour une reconstruction de l'être de l'Opprimé.

Or, *la féminité est le lieu d'oppression de la femme ;* comme la négritude est le lieu d'oppression du Noir, et la judéité celui du Juif. Or, l'originalité de l'oppression de la femme est dans son rapport à l'homme et à l'enfant. Ai-je besoin de le répéter, la femme est victime de la société globale, certes, et dans toute sa conduite. Mais tout opprimé est atteint *spécifiquement*, d'une manière qui entraîne toutes les autres. Et pour agir au mieux sur une oppression particulière il faut d'abord mettre en lumière ses particularités. Pour être libérée efficacement, la femme doit être considérée comme femme : c'est-à-dire comme amante et mère. Pour libérer la femme, il faudra instaurer *des rapports nouveaux dans les relations amoureuses et dans la maternité.*

Quand je dis relations amoureuses, je ne parle pas seulement, bien entendu, de la seule faim sexuelle, qui serait un donné-rendu puis on est quitte. Mais de ceci qui est plus profond, plus tenace, qui est peut-être à l'origine du couple et non l'inverse, où la femme remplace la mère, et préfigure le monde entier. Mais de l'ensemble des échanges et des besoins réciproques de l'homme et de la femme. On a beaucoup insisté sur la libération proprement érotique de la femme, et on a bien fait... Et ceux qui feignent de n'y voir que revendications obscènes, n'y ont rien compris. Érotiquement brimée depuis des siècles, la femme devait normalement s'attaquer à cette oppression-là. Mais il reste à reconstruire toute la vie amoureuse de la femme, et j'ajoute : de l'homme. S'en tenir à la révolte érotique, y réduire définitivement toute la vie amoureuse, serait une piètre victoire. Ce besoin que la femme a de l'homme, et l'homme de la femme, comment le combler après la libération sexuelle, et toutes

les autres libérations : voilà notre problème commun.

Et s'il fallait une confirmation de la complexité du problème, plus complexe assurément que n'a l'air de le suggérer l'œuvre explicite de Simone de Beauvoir, c'est chez elle qu'on la trouve. Ici, d'ailleurs, il se passe ce qui arrive souvent avec les œuvres riches : elles échappent aux intentions délibérées de leurs auteurs. Malgré tant de belles idées audacieuses, et un programme si fermement décidé, ne voilà-t-il pas qu'elle cède à ces sentiments odieux et réactionnaires : Elle souffre ! Elle pleure ! Elle est jalouse, jusqu'à en être malade ! Sartre, nous n'en savons encore rien ; il faut attendre qu'il ait publié la suite de son autobiographie, avec l'espoir qu'il y aborde ces points. Mais Simone de Beauvoir, elle, est bouleversée chaque fois qu'elle découvre que telle liaison de Sartre va un peu loin. A propos de l'aventure avec M. par exemple, malgré la brièveté étonnante des passages s'y rapportant, on devine que cette affaire a dû être terrible pour elle, puisqu'elle met en question, pour la première fois (?), la nature même de ses liens avec le philosophe. Et quand on y réfléchit, on s'aperçoit avec étonnement que toute l'œuvre de Simone de Beauvoir tourne autour du problème du couple. Qu'est-ce que *L'Invitée* sinon l'histoire d'un triangle, où, tout de même, il y a meurtre, perpétré par l'héroïne sur la personne de la rivale ? Le thème n'est-il pas repris avec insistance, puisque sous deux aspects, dans *Les Mandarins* ? N'est-il pas le plus important des *Mémoires* ? Et dans *Le Deuxième Sexe* ? Une telle préoccupation si constante, baptisée vaguement : « la relation avec l'autre », alors qu'il s'agit presque toujours de l'autre du couple, prouve mieux que tout combien la femme reste dépendante de l'homme, même lorsqu'elle est Simone de Beauvoir.

On en vient à se demander si elle a jamais cru sérieusement à la possibilité de ce « système » de liberté réciproque absolue, que Sartre avait promu, très tôt, en principe du couple. Lorsqu'elle a, par hasard semble-t-il,

une liaison avec Algren, peu de temps après celle de Sartre-M., on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'agit de la réponse de la bergère au berger. Que si cela n'avait dépendu que d'elle, elle serait restée sage. Malgré tant de crânerie et de bonne volonté, comme d'habitude, elle finit par tout dire. Quelques lignes furtives, par-ci par-là, nous apprennent en effet qu'elle aurait sacrifié son indépendance, si Sartre l'avait exigé, mais « Sartre n'avait pas la vocation de la monogamie » ; que le trio était « une machine infernale », qu'il était « l'œuvre de Sartre... » et qu'elle en était terrifiée ; qu'en refusant les enfants, elle avait également peur d'empoisonner Sartre, dont elle dit curieusement que cela l'aurait obligé à devenir adulte ; qu'elle a douté de la transparence de Sartre ; de la possibilité de la sincérité réciproque ; qu'elle était pleine de ressentiment, oui de ressentiment, comme toute femme jalouse, frustrée et vengeresse : comment ne pas être gêné de l'insistance avec laquelle elle décrit Sartre comme fou ? Pourquoi revient-elle si souvent sur les quelques incidents nerveux du grand philosophe ? Par souci de vérité ? Pourquoi n'a-t-elle pas cru devoir, cette fois, faire jouer la fameuse « discrétion » ? Elle découvre avec ingénuité, bien tard ! que le « système » a fonctionné non « sans quelques pertes et fracas dont *les autres* firent les frais » ; ne finit-elle pas par se reposer même le problème de la fidélité ! « Un problème que dans *La Force de l'âge*, j'ai pris trop aisément pour résolu : entre la fidélité et la liberté, y a-t-il une conciliation possible ? A quel prix ? » Ce qui est, si je ne me trompe, tout remettre en question. Tout cela, n'est-ce donc pas de la passion, de l'inquiétude et de la jalousie ?

De même pour la maternité. Quand je dis maternité, je veux dire aussi les suites de la maternité : l'existence des enfants et tout ce qu'ils réclament de temps, de force, d'argent, et d'amour aussi. Prétendre résoudre ce problème fondamental de la condition féminine sans se sou-

cier de tout cela, c'est rester encore dans l'abstraction, ou la mutilation, ce qui est pire.

Assumer sa condition de femme, c'est assumer aussi la maternité. La libération de la femme passe par sa libération érotique, certes, mais sa libération érotique n'est complète que si elle inclut l'enfant, et non si elle le supprime. La liberté de la femme, qui n'inclurait pas l'enfant, serait une liberté conditionnelle, c'est-à-dire tronquée et truquée. Avoir des enfants, pour une femme (pour un homme aussi, mais d'une autre manière), est peut-être aussi important psychologiquement et biologiquement que d'avoir une vie amoureuse. C'est atteindre enfin toutes ses dimensions. Libérer la femme, *ce n'est pas*, comme semble le suggérer Simone de Beauvoir, *la libérer de la maternité, mais la libérer dans la maternité.*

Comment? Il ne faudrait pas craindre, ici, d'entrer dans les détails de l'organisation domestique. Je ne le ferai pas, il faudrait reprendre toute l'organisation sociale en fonction *des détails de la vie quotidienne des femmes.* Qu'on ne hausse pas les épaules devant une telle énormité démagogique. Car enfin, les femmes ne sont-elles pas plus de la moitié de cette société commune, jusqu'ici presque totalement construite en fonction des désirs des hommes? Et le principe de cette réorganisation n'en est pas moins évident : la femme est exploitée à cause de sa maternité. Il s'agit dorénavant de ne plus permettre à l'homme de profiter de la maternité pour mieux brimer la femme.

Voilà, je pense, le biais spécifique par lequel doit être appliqué le remède à l'oppression de la femme. Sinon, si l'on n'agit pas là-dessus, la femme continuera à se définir par rapport aux exigences de l'homme. Même si elle renonce à elle-même, c'est-à-dire si elle se contente de se définir négativement par rapport à l'homme. Et voilà où se place le véritable échec de Simone de Beauvoir.

Son œuvre se présente comme un long cri de victoire, un itinéraire obstiné de libération triomphante. Exceptée

sa lutte contre son propre milieu, dès qu'elle connaît Sartre, le contrat passé, la liberté est potentiellement acquise. Tout devient clair, cohérent, et même aisé, malgré les crises périodiques. Elle a voulu montrer comment elle est devenue une femme libre, et comment n'importe quelle femme peut être libre : il fallait pour cela un digne compagnon, respectueux de sa compagne. Ce fut l'honneur de Sartre d'avoir été cet homme-là. Entre Sartre et Simone de Beauvoir ce fut, dit-elle, le commerce égal de deux libertés respectueuses l'une de l'autre. Et c'est certainement vrai, et pour cela déjà, ils méritent notre reconnaissance et notre admiration : l'expérience fut capitale pour notre génération, et donc d'autant plus exemplaire ; or, les trois livres refermés, on reste la proie d'une amère perplexité, on se demande si la défaite de la femme a vraiment été effacée : on se demande si pour obtenir cette apparente victoire de la liberté, il n'a pas d'abord fallu à Simone de Beauvoir renoncer aux exigences normales de la sienne.

Simone de Beauvoir a eu une vie culturelle intense, un compagnon prestigieux, de l'argent, une réussite littéraire et sociale : elle n'a pas réussi le tout-courant de la condition féminine ; or, c'est ce tout-courant qui fait la singularité de la femme, et qui a besoin de solution. Pour des raisons qu'elle n'explique pas complètement, elle n'a pas pu y répondre, parce qu'elle n'a pas pu ou pas voulu s'y atteler. Finalement, Simone de Beauvoir n'a pas été jusqu'au bout de sa singularité de femme.

Accessoirement, mais plus gravement encore, cet échec vient confirmer une constatation plus générale : il fait la preuve, une fois de plus, qu'un opprimé ne se sauve pas tout seul ; que dans les conditions collectives d'oppression, on n'atteint qu'à la fausse liberté de l'abstraction. D'une manière inattendue, Simone de Beauvoir fait la preuve qu'une femme ne peut obtenir sa libération tant que ses relations avec l'univers masculin restent ce qu'elles sont. Tant que ces conditions objectives

continueront à être imposées aux femmes, c'est-à-dire tant qu'on ne changera pas collectivement les conditions imposées à l'amour et à la maternité, je ne vois guère quelle nouveauté interviendra dans la vie des femmes.

Mais peut-être suis-je en train de parler en homme? Peut-être suis-je en train de défendre sournoisement mes intérêts, en exigeant démagogiquement le plus, pour ne pas concéder le moins? J'ai confessé que dans la libération de la femme, je cherche aussi la libération de l'homme, donc celle du couple. C'est qu'il ne me paraît guère possible de concevoir, pour le moment au moins, une libération qui ne se fonde pas sur une forme nouvelle d'association entre l'homme et la femme, une association non seulement économique et institutionnelle, mais globale, passion comprise. Mais n'ai-je pas averti aussi que ces quelques pages risquaient de n'être que le *plaidoyer d'un tyran*?

NOTES

Ce texte a été rédigé, avec l'aide de G. Dubach-Memmi, en 1966, mais d'après des notes marginales prises en 1963.

Page 150 : (1) Ainsi, on m'a beaucoup disputé sur la méthode suivie dans *Le Portrait d'un Juif*, et même, d'une manière moins explicite, dans *Le Portrait du Colonisé*. J'admets, certes, que la littérature n'est jamais qu'une réponse singulière à l'existence. Mais, choisissant cette réponse, et incapable souvent d'en trouver une autre, l'écrivain n'en pose pas moins le problème de toute l'existence humaine et laisse entrevoir, du même coup, par ses échecs même et ses refus, ce que pourraient en être les différentes voies.

Pour mieux défendre cette méthode que l'on pourrait appeler : du *récit singulier stylisé*, on pourrait même prendre l'offensive. Dans *La Force de l'âge*, Simone de Beauvoir note déjà que « l'étude d'un cas particulier renseigne, mieux que des réponses générales et abstraites ».

On pourrait même pousser plus loin cette offensive : il est probable que toutes les propositions universelles que l'on nous fait ne tiennent leur valeur que de ce contact implicite avec la vie, sans lequel elles ne seraient que du vent ; que c'est ce que l'on trouve au fond de la plupart des grandes pensées, même si leurs auteurs ne le disent pas, même s'ils ne s'en aperçoivent pas eux-mêmes.

Page 154 : (1) Le mot *fictionnel* n'existe pas ; il manque à la langue.

Note de 1973

Ce texte a été primitivement dédié « à mes amies du F. M. A. », l'un des premiers groupes du renouveau féministe en France. Ce mouvement s'est depuis fondu dans le M. L. F., ce qui n'a pas supprimé pour autant notre dialogue. Invité par le F. M. A. à exposer l'essentiel de cette courte étude, j'ai reçu un accueil chaleureux mais critique. Dernièrement, l'une des adhérentes du M. L. F. ex-F. M. A. a repris la discussion dans un article de la revue *Partisans*.

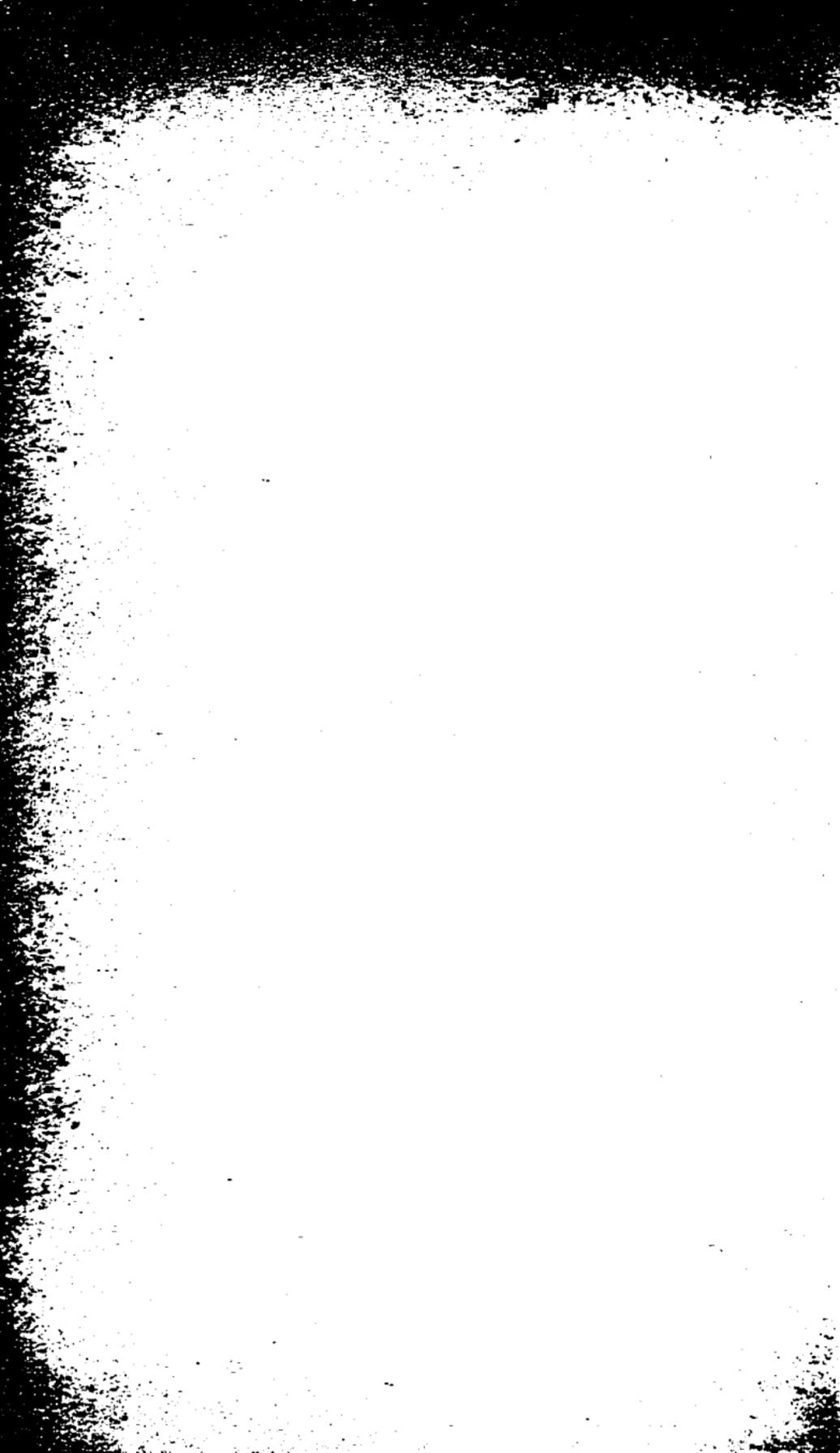
Nos divergences se résument, je crois, en ceci : j'ai essayé de montrer

que le lieu de l'aliénation féminine se trouve dans *les rapports avec l'homme*, et non seulement dans l'économie par exemple. Sauf certains marxistes de tendance strictement économiste, il me semble que mes interlocutrices en conviennent. Mais, à partir de là, nos conclusions divergent.

Pour elles, il faudrait mettre en question l'existence du couple ; et sans en arriver toujours à refuser les enfants, elles tendent à dévaluer le plus possible la maternité. Je persiste à penser qu'on ne se libère pas en refusant ses différences, mais, au contraire, en les revendiquant. Les femmes ne doivent pas plus s'acharner à ressembler aux hommes, que les colonisés n'avaient à imiter les colonisateurs.

Ce n'est pas là revenir encore à une « nature » féminine, comme me l'a reproché la rédactrice de *Partisans*, mais refuser de se mutiler. La maternité, je le répète, n'est pas un devoir mais un droit, qui contribue à l'épanouissement de la femme. Le couple ne doit pas nécessairement être supprimé, c'est l'inégalité et l'oppression à l'intérieur du couple qui doivent être combattues (voir pp. 203-4-6).

LE DOMESTIQUE



I

Dans *Le Valet*, ce film si parfaitement mené, de Pinter et Losey, une scène rapide de la fin a surpris de nombreux spectateurs : Suzan, la fiancée du maître de maison, se jette brusquement dans les bras de Barrett, le valet. Rien, d'après eux, ne préparait un tel geste sinon, à la rigueur, l'atmosphère trouble de l'orgie ; aussi bien, ils ont voulu y voir une outrance érotique, une surcharge inutile. Mieux : la jeune femme haïssait le valet, et si elle était peut-être troublée par la présence des prostituées, le déchaînement bestial de cette scène, elle ne se serait tout de même pas jetée dans les bras de son pire adversaire. Bref, il faudrait croire que Losey n'a pas seulement commis une faute de goût, mais presque une erreur. Ce qui serait bien étonnant, en effet, chez un metteur en scène si souvent conscient de son but, si concentré dans ses moyens.

A moins que cette prétendue négligence n'en soit précisément le contraire : une indication insistante. Et je croirais plutôt qu'elle est chargée d'une intention particulière : cette étreinte de Suzan et de Barrett achève une démonstration ; le valet prend symboliquement la femme de son maître, qui lui avait auparavant pris la sienne.

Donc revanche achevée, symétrique. Ce n'est pas tout, et ce n'est peut-être pas le plus important. Barrett avait tout manigancé pour que son maître couche avec la petite bonne, et ce serait alors une vengeance injustifiée. Ce maître n'est pas un méchant bougre ; à plusieurs reprises, il défend son domestique contre sa propre fiancée ; après l'avoir renvoyé, il se laisse attendrir et le réengage ; ils jouent ensemble comme deux adolescents, etc., bref, celle que le valet veut atteindre plus sûrement, semble-t-il, c'est la fiancée : celle-là, il fallait qu'elle soit battue, humiliée à mort. Par cette étreinte, Barrett se trouve exactement à la place de Tony, remplace le maître et *domine* la jeune femme, puisqu'il est admis que l'érotisme est un moyen de domination ; être sexuellement dominée par un valet est alors la pire des humiliations. Et la jeune femme ne s'y méprend pas : cette gifle, qui clôt son trouble, avec son lourd bracelet sur le visage du valet, est meurtrière d'intention.

Pourquoi ce duel sans merci ? Le conflit, à travers le maître, entre le valet et la fiancée, commence presque dès le début du film et s'exaspère très vite. Elle le charge sans cesse de tâches absurdes, dérange l'ordre qu'il met dans la maison, le soupçonne ouvertement de viser quelque but inavouable en s'accrochant à sa charge ; elle finira par lui demander d'user d'un désodorisant, car il sentirait mauvais. En somme, elle se permet toutes les méchancetés admises, et même non admises, dans une situation de domination de classe. Or, à aucun moment, Suzan ne nous est présentée comme particulièrement mauvaise : pourquoi est-elle si obstinément perverse à l'égard de Barrett ? De même, on pourrait ne pas comprendre pourquoi le valet va si loin dans son agression, si Losey, précisément, n'y insistait tant. Pourquoi en arrive-t-il à droguer son maître, à le détruire littéralement, après l'avoir bafoué de tant de manières ? Pourquoi est-il si machiavélique, alors qu'il paraissait si convenable au

départ ? Losey prend soin de nous dire qu'il avait servi dans plusieurs maisons, dont il avait rapporté d'excellentes références ; il nous le montre plein de qualités professionnelles, soigneux, cuisinant parfaitement, aimant son métier. Or, il finit par organiser des orgies, avec de vraies putains, dans cette maison qu'il dirigeait avec tant de respect et de soin.

Pourquoi, sinon parce que l'explication de ce comportement ne se trouvait apparemment pas dans le seul caractère de Barrett ? Ni dans celui de Suzan, ni dans celui de Tony ? Là encore Losey multiplie les indications, ne nous laisse aucun doute : ce maître est un pauvre garçon, un paresseux fabulateur ; il raconte au début du film qu'il a défriché un coin de jungle ; un faible, qui devient trop vite un jouet entre les mains du valet déchaîné ; et qui ne méritait sûrement pas une telle artillerie, un tel feu continu. En vérité, par cette accumulation de détails significatifs, Losey veut nous livrer à coup sûr l'une des clefs principales de ce film extraordinairement cruel : la conduite de chacun des partenaires ne s'explique pas uniquement par les caractères, par la seule psychologie, mais bien par les relations qui vont progressivement se nouer entre eux. Suzan, d'abord simplement jalouse de la place qu'occupe le valet dans la maison de son fiancé, où elle espère régner un jour, devient le symbole, le condensé de l'oppression domestique ; Barrett, domestique parfait au début du film, se transforme en révolté absolu contre sa condition ; Tony, maillon le plus faible du drame, va littéralement se dissoudre dans cet affrontement. Cette lutte *exaspérée* jusqu'à la destruction, jusqu'au meurtre plus ou moins symbolique ¹, jusqu'au bouleversement des trois caractères, est le résultat de *la relation domestique portée à son paroxysme*.

A travers le maître, le valet veut venger son humiliation par la femme. Et comme cette humiliation fut systématique, il va appliquer à son malheureux maître le même système ; il va lui faire subir les mêmes épreuves. Et

comme cette humiliation fut excessive, comme l'oppression a atteint une limite insoutenable, il va pousser sa revanche à une limite inédite : *comme s'il fallait que le balancier, qui a été trop loin d'un côté, parcoure la même distance de l'autre côté.* Il s'arrange pour faire coucher le maître avec une servante ; dans l'optique de classe, la déchéance a déjà commencé. Ce n'est pas assez ; cette servante, qui est en outre peut-être une prostituée, le valet couche avec elle ; et il prend soin de le dire à son maître, et d'en aviser la fiancée : ils seront ainsi, directement et sans esquive possible, atteints dans leurs valeurs. La dimension sexuelle, qui court le long du film, est évidemment importante ici. Mais je ne crois pas qu'elle devienne à aucun moment la finalité principale du récit de Pinter et Losey. Au contraire, toutes les scènes érotiques concourent à la même signification, en quelque sorte intérieure à elles : la transformation du lien habituel entre maître et valet et son remplacement par son contraire. De même, l'épisode scabreux de la salle de bains, où le valet utilise la baignoire et les objets de toilette du maître : après l'usage de la même femme, ces objets étendent la promiscuité corporelle qui est imposée au maître. Curieusement, cela semble même pire : c'est l'assaut à des privilèges si quotidiens, si naturels et si humbles en somme, que rien n'aurait pu y porter atteinte, sinon une volonté particulièrement maligne.

Et surtout, Barrett, enfin vengé, aurait pu s'arrêter là, puisqu'il a gagné, puisqu'il a obtenu que la fiancée, écoeurée, quitte son maître et la maison. Mais tout se passe comme si rien ne pouvait le contenter, comme si le renvoi de Suzan n'était qu'une étape dans un processus infiniment plus complexe, comme si le mécanisme, une fois déclenché, devait nécessairement réaliser une certaine course. *Cette course, en sens contraire de la condition domestique, est celle de la dégradation du maître :* comme s'il fallait dorénavant faire payer au maître la totalité de la dégradation du domestique. Jusqu'à la mort incluse

du maître ; comme le coup de bracelet clouté sur le visage du valet aurait voulu provoquer la mort du valet. Comme s'il fallait que s'opère jusqu'au bout *le retour du pendule*.

II

Le Valet rapporte une aventure relativement peu commune, en littérature du moins, sinon dans la vie : la destruction d'un maître par son valet. Habituellement on nous décrit le phénomène inverse : l'abjection grandissante d'un domestique ; sans assez insister, d'ailleurs, sur la correspondance étroite entre l'annihilation du domestique et la conduite du maître. C'est normal ; la plupart de ces descriptions sont faites par des plumes acquises à l'ordre régnant : il ne faut pas que la noirceur du domestique apparaisse comme le résultat de grimaces, contorsions et ruses devant le joug. Au contraire, plus on accable le domestique, mieux on justifie le maître. Tout ceci n'est plus surprenant, dès lors que l'on a compris ce phénomène si général du renversement de l'accusation dans toute relation oppressive.

Quoi qu'il en soit, *Les Bonnes*, de Jean Genet, *Les Abysses* de Vauthier et Papatakis, les quelques pages déjà publiées du docteur Le Guillant sur *Les Bonnes à tout faire*¹ ont fait un grand pas dans l'intelligence des domestiques : en se plaçant enfin dans leur perspective. Nous commençons maintenant à être renseignés sur ce qui se passe quelquefois dans l'âme des domestiques, depuis les troubles les plus bénins jusqu'aux perversions les plus graves, le crime inclus. On sait que ces auteurs se sont appuyés sur des cas réels, paroxystiques, donc particulièrement éclairants, celui des sœurs Papin par exemple. Nous ne savions guère, par contre, ce qui se passait, parallèlement, chez les maîtres, qui restaient comme absents du drame, intacts, des murs tout au plus,

sur lesquels venaient se heurter vilainement les domestiques.

Voilà donc, enfin, réellement confrontés, pour la première fois à ma connaissance, les deux volets de cette pathologie de la dépendance : les désordres survenus dans l'âme du maître cette fois, par suite de ses relations conflictuelles avec un domestique. Nous avons déjà eu l'occasion de mettre en lumière des processus équivalents dans le couple colonisateur-colonisé. Une constellation analogue de sentiments et de conduite trouve sa cohérence dans une constellation corrélative chez l'autre partenaire. Et c'est l'ensemble du drame qui constitue la relation coloniale ou, ici, la relation domestique. Voilà, à mon sens, l'originalité et l'importance du film de Pinter et Losey : il montre, sans équivoque, comment la destruction délibérée, jusqu'à la ruine physique d'un maître par son valet, est la réponse à une agression excessive du valet par le maître. Ce qui est inévitable, lorsque la situation de dominance atteint certaines limites.

Suzan commence par attaquer Barrett dans sa profession ; elle se moque de sa cuisine, de ses gants, symbole de sa fonction. C'est déjà assez grave. L'homme Barrett est très soucieux de son rôle professionnel de valet, il y place sa dignité. Il est toujours habillé avec correction, comme un valet qui s'accepte et s'affirme tel, habit noir et gants blancs ; il est fier d'avoir servi chez des aristocrates ; il fait ce qu'il doit faire, de lui-même, sans qu'on le lui demande ; en hiver, il prépare de sa propre initiative des bains de pieds chauds à son maître, lorsqu'il juge que celui-ci risque de tomber malade. En attaquant féroce-ment Barrett dans sa fonction, en vérité Suzan atteignait déjà l'homme en partie, car le domestique est probablement l'Opprimé qui a le moins de vie privée ; qui, plus que les autres, essaye de se sauver par son métier¹. Et s'il est agressé, nié dans cet aspect de sa personnalité, il est probable qu'il se sentira plus menacé encore que les autres dominés. Mais Suzan ne sait même pas s'arrêter

là, à cette ligne déjà dangereuse, elle pousse plus avant, jusqu'au cœur de l'humanité de Barrett : « Barrett, je me fiche de ce que vous pensez » ; « Barrett, employez-vous du désodorisant ? »

Certaines limites atteintes, en effet, l'oppression devient littéralement invivable, parce que l'homme même est mis en question : le valet, comme tout opprimé, doit accepter cette annihilation... ou passer à l'attaque. Ce que va faire Barrett. Seulement, ce que montre également Losey, le valet, non plus, ne saura pas s'arrêter dans cette réaction indispensable. Tout se passe, en effet, comme si le pendule, qui a été trop loin dans un sens, devait dorénavant aller trop loin dans l'autre sens.

Barrett ne veut d'abord que chasser cette fiancée abusive, qui sans être encore maîtresse de la maison, y ordonne déjà, remplace le maître et maltraite le domestique. Il ne fait que se défendre. Il introduit dans la place une créature bizarre, moitié bonne à tout faire moitié putain, qu'il fait passer pour sa propre sœur, et qui a pour mission de séduire Tony ; ce qu'elle réussit vite et bien. Puis à la suite d'une rentrée inopinée du couple des maîtres, il s'arrange pour révéler à Suzan que Tony, en même temps qu'il la courtisait, couchait en fait avec la bonne : humiliation profonde de Suzan : le couple des maîtres est rompu. Certes, le domestique est renvoyé, mais la fiancée décide également de partir : coup pour coup, le but est atteint. Fin de la première partie du film.

L'œuvre aurait pu s'arrêter là ; elle aurait pu s'intituler « la vengeance d'un domestique ». Et de nombreux spectateurs, qui ont jugé la suite superflue, ont trouvé le temps long à partir de ce moment. En fait, ils se sont un peu ennuyés parce qu'ils n'ont pas vu le sens capital de cette suite. Alors qu'il n'est peut-être pas exagéré de dire que le véritable propos de Losey commençait ici, que tout ce qui précédait n'en était que la préparation. Pour le moins, la démonstration de Losey forme un

tout, et la deuxième partie vient l'achever, lui donner toute son ampleur.

Quelque temps après cette double rupture, Tony, qui est donc un être veule, incapable de diriger ses affaires, vivant de préférence dans l'imaginaire, et qui est maintenant privé de ses deux piliers, son valet et sa fiancée, sombre dans un désordre domestique total, et se met à boire. C'est ainsi qu'il rencontre dans un bar son ancien valet, qui lui joue la comédie de l'attendrissement et se fait facilement ré-embaucher. C'est alors à mon sens la partie la plus passionnante du film, un peu lente certes mais par une espèce de nécessité, puisqu'il s'agit d'une stratégie sournoise, appliquée à l'investissement du malheureux Tony. Barrett n'avait pas besoin de retrouver son ancienne place, puisque entre-temps il a pu se placer ailleurs. Son nouvel emploi n'est pas mauvais ; il ne s'en plaint pas et il ne semble pas manquer d'argent, il règle les consommations le plus simplement du monde. Il n'est nullement en détresse. Alors pourquoi Barrett a-t-il tenu à retourner auprès de Tony ? On a parlé ici d'homosexualité, d'attraction sexuelle entre les deux hommes. Ce n'est probablement pas faux mais cela me paraît secondaire ; j'y reviens à l'instant. *Il retourne auprès de son ancien maître surtout pour poursuivre jusqu'à son terme son entreprise de destruction.*

Il semble plus difficile, il est vrai, d'expliquer pourquoi il s'acharne sur ce malheureux Tony ; à première vue tout au moins. Barrett a été humilié et renvoyé, mais Suzan l'a été également. Après un tel éclat, Tony ne pouvait guère agir autrement ; il était précisément dans son rôle de maître traditionnel, et Barrett, un Barrett non révolté, n'aurait pas même songé à le lui reprocher. Losey ne semble pas se soucier d'abord de nous fournir d'autres précisions ; il se borne à raconter son histoire, à décrire dans le détail cette lente décomposition d'un maître sous l'agression de son domestique. Mais c'est que toute la suite du film est ici l'explication désirée.

En tout cas, brutalement, sans aucune transition, Losey nous fait passer de la scène du bar, où le valet implorait son pardon, au salon de la maison, où les relations entre le maître et le domestique sont déjà totalement transformées, déjà insolites : le valet grogne contre son maître comme l'aurait fait normalement un maître contre son valet. Il le traite d'incapable, de paresseux et de velléitaire ; ce qui est vrai ; il reproche à Tony de ne pas rapporter de l'argent à la maison : ce qui est juste ; c'est le rôle d'un maître en effet que de pourvoir aux besoins de la maison. Mais il se plaint aussi de trop travailler : « Je fais tout ici, je me tue au travail », ce qui est absurde, puisque après tout, c'est là son rôle normal de domestique. En somme, le maître est contesté sur les deux plans : il ne remplit plus l'office ni d'un maître ni même celui d'un valet ; on ne sait plus qui il est exactement, quels sont ces nouveaux et étonnants rapports entre les deux hommes. Moment crucial : Tony dit : « J'ai l'impression que nous sommes deux vieux camarades... »

Ce sont des phrases de ce genre qui ont suggéré l'idée d'une fraternité homosexuelle entre Tony et Barrett. Barrett serait tout simplement jaloux de la fiancée ; ce serait son inclination trouble pour Tony qui le fait revenir. Et si Tony sombre dans un tel désarroi, puis reprend sans difficulté un valet insolent, ce serait pour la même raison. C'est bien possible ; il n'y a pas d'œuvre d'art de quelque importance qui ne supporte plusieurs interprétations¹. Bien que ce serait une curieuse manière, pour Barrett, d'être sexuellement attiré par son maître que de l'avilir puis de le détruire. Et bien que cette interprétation ne soit pas très valable si l'on considère l'autre partenaire de la lutte : Suzan. Cela prouverait surtout que tout peut se signifier sexuellement, et que la sexualité humaine est presque toujours socialisée. En tout cas, cette égalité sexuelle, dorénavant admise par Tony et Barrett, fait disparaître le maître comme maître et le valet comme valet : il n'y a plus maintenant que deux jeunes hommes,

dans un rapport nouveau, qui les étonne eux-mêmes. Je n'en veux pour preuve, dans ce film admirable et, je le maintiens, délibéré, que la réplique suivante ; Tony réfléchit et conclut : « La seule fois que cela m'est arrivé, c'était au régiment... » En d'autres termes, dans un groupe d'hommes, unis par une fraternité virile soit, mais aussi où les différences sociales sont abolies, confondues dans un anonymat reposant. N'est-ce pas ce que suggère exactement Losey : dans une société sans classes sociales, où disparaît enfin la relation maître-valet ? Où pourraient naître enfin des rapports réellement humains entre maîtres et domestiques... si de tels rapports pouvaient durer ?

Car Losey nous dit également aussitôt qu'ils ne peuvent pas durer. L'étonnante séance de jeu, entre les deux nouveaux camarades, déchainés à travers l'appartement comme deux adolescents, confirme cette égalité inédite et sa précarité. A la suite d'une balle maladroite, reçue dans l'œil, Barrett se fâche ; son maître le console, le supplie de se calmer puis, pour le désarmer tout à fait, lui propose : « Disons : *match nul*, veux-tu ? »

Le mot ne résume pas seulement la partie, il situe exactement, on va le voir, tout ce moment du film : nous sommes en équilibre sur une arête : après quoi la relation maître-valet va définitivement basculer, en faveur du valet cette fois, et au détriment du maître. Pendant un très court instant l'atmosphère est encore fraternelle, agréablement égalitaire, puis le valet, durement, exige :
— Alors, va me chercher un cognac !

III

A partir de là, c'est fini ; l'inversion du pendule a commencé, et cela va aller très vite. Le maître fait la cuisine et le valet ne la trouve pas à son goût ; le valet réclame des égards et le maître ménage la susceptibilité du valet ;

le valet gronde et le maître a peur. Le renversement est complet : on a déjà vu cela dans les colonies vers la fin de la colonisation : lorsque le Colonisateur commence à reculer sous l'offensive du Colonisé, un moment inattendu arrive où il se met à ressembler au Colonisé : il se met à respecter le Colonisé, avant d'en avoir peur, comme le Colonisé avait eu peur pendant si longtemps. Ce qui était véritablement inouï pour ceux qui ont vécu en colonie, qui ont connu ce mépris accablant où vivait le Colonisé, si parfait qu'il semblait devenu légitime pour l'éternité. C'est que le Colonisé avait brusquement mué en partenaire, avant de surgir en adversaire redoutable. Dorénavant tout est contesté, tout semble changer de signe, tout se transforme en son contraire. Tout ce qui était permis au maître devient l'apanage du valet ; tout ce qui était exigé du valet peut être réclamé au maître ; Tony qui croyait user de la jeune bonne se révèle un jouet entre ses mains ; la domination érotique, traditionnellement due au maître, parmi d'autres privilèges, n'est plus qu'un vice dégradant.

Reprenons une dernière fois notre question : Pourquoi une transformation si radicale ? Pourquoi un tel excès, un tel système en quelque sorte, dans l'agression du valet ? Parce qu'il voulait se venger de la fiancée, certes, et aussi du maître ? Mais cela ne suffit pas à rendre compte d'une telle fureur obstinée, d'une telle préméditation dans le mal. Pour comprendre, il n'y a d'autre solution que de revenir encore à la condition domestique ¹, dans ce qu'elle a probablement de spécifique ; *l'aliénation domestique est celle où le désir d'identification avec le maître est, à la fois, le plus poussé et le plus contrarié*. Ce vœu d'identification de l'Opprimé à l'Oppresseur, on le trouve partout en vérité, dans l'imitation du Colonisateur par le Colonisé, dans l'effort d'assimilation du Juif ou du Noir, dans la masculinisation de la femme. Mais tout cela est affaire de degré. Ici les vies sont à ce point enchevêtrées, la promiscuité si nécessaire, par l'exercice même du

métier quotidien, qu'elle en fait en quelque sorte partie, qu'il serait impossible au valet de s'en abstraire. Barrett prépare le bain de pieds de Tony, lui enlève ses chaussettes, le voit quotidiennement dans un laisser-aller vestimentaire scandaleux devant quiconque d'autre. Et lorsqu'il utilisera son lit pour faire l'amour avec la petite bonne-prostituée, se servira de son eau de Cologne et de ses objets de toilette, c'est pour l'atteindre certes jusque dans sa vie intime, mais c'est aussi qu'il participe déjà de cette intimité.

Seulement, cette participation si poussée est condamnée, par définition, par le contrat même qui l'institue, à rester illusoire : l'identification n'aboutira jamais, par une espèce de dénaturation de tous les gestes du valet, aussi appliqués soient-ils, comme le péché chrétien serait au cœur de toutes les conduites humaines. La servante porte les robes de sa maîtresse mais le cadeau, encore chaud du corps de la bienfaitrice, devient, aussitôt sur son propre corps, un vieux vêtement, symbole de sa pauvreté, couverte d'une robe dédaignée par la maîtresse. Le valet, habillé comme son maître, avec le même vêtement encore neuf, parlant le même langage, emprunté à la classe dominante, respectant les mêmes valeurs, quelquefois même condamnant les siens, le valet reste la caricature de son maître.

Cet espoir et cette déception constante, ce sentiment d'être le plus près possible, et pourtant infiniment loin, créent un état de tension insupportable. Chez le Juif et chez le Noir, la haine de soi est souvent le résultat autant d'un impossible refus de soi que d'une impossible identification : nulle part ailleurs, cependant, on ne trouve un déchirement quotidien, un conflit aussi lancinant, par suite de la présence obsédante du maître. Le docteur Le Guillant, qui a soigné des centaines de bonnes à tout faire, a pu comparer les chiffres relatifs aux maladies mentales dans cette catégorie de la population : ils sont, proportionnellement, effarants.

Dans cette perspective on comprend mieux, en tout cas, l'étonnante fureur qui s'empare quelquefois des domestiques, les crimes affreux auxquels ils peuvent se livrer et qui laissent les tribunaux perplexes : rien souvent ne permet de comprendre leur conduite, ni l'intérêt, ni un ressentiment banal, ni même une subite colère, qui les transforme ainsi en des criminels bizarres, en des sadiques forcenés autant qu'inattendus. Barrett s'acharne sur Tony, au-delà même de la destruction physique : jusqu'à la dérision. Il le dégrade par la drogue, il le fait marcher à quatre pattes, sous les risées de l'assistance. C'est ce même paroxysme, ce déchainement absolu, qui avait frappé les esprits et continue à étonner tous ceux qui reprennent l'affaire des sœurs Papin ; on se souvient de cet acharnement sauvage sur les corps de leurs maîtresses jusqu'à les rendre méconnaissables. Les auteurs du film *Les Abysses* ont eu raison de noter cette horreur limite à laquelle aboutit la révolte domestique. L'écrivain Octave Mirbeau en avait déjà eu l'intuition :

« Je demandais à Baptiste, le valet de chambre, en manière de rigolade :

— Eh bien, Baptiste... et vous?... votre cadeau?

— ... Un bidon de pétrole allumé sous leur lit... le v'là, mon cadeau...

C'était chouette ment répondre. Du reste, ce Baptiste était un homme épatant dans la politique.

— Et le vôtre, Célestin?...

... Je crispai mes deux mains en forme de serres, et faisant le geste de griffer, férocement, un visage :

— Mes ongles... dans les yeux! répondis-je.

Le maître d'hôtel à qui l'on ne demandait rien et qui, de ses doigts méticuleux, arrangeait des fleurs et des fruits dans une coupe de cristal dit sur un ton tranquille :

— Moi, je me contenterais de leur asperger la gueule, à l'église, avec un flacon de bon vitriol...

Et il piqua une rose entre deux poires ¹. »

C'est qu'il s'agit, en effet, de détruire jusqu'à l'être même du maître. Qu'on ne dise surtout pas que cette violence s'explique simplement par la grossièreté ou l'inculture de « ces gens-là », d'une classe sociale particulièrement abjecte. Une jeune étudiante, qui a travaillé accidentellement comme « fille au pair » dans une famille anglaise, m'a raconté ses démêlés avec la maîtresse de maison, comment elle en est venue à ruser pour se défendre : « Je mettais en marche l'aspirateur, je fermais la porte et je m'installais pour lire... Il était convenu que je mangeais à table avec eux, résultat : je devais les servir, même à table. Alors j'ai décidé que je mangerais à la cuisine, soi-disant par discrétion. » Un jour elle se propose, le plus naturellement du monde, pour coiffer les cheveux de la maîtresse de maison, en prétendant qu'elle avait pris des cours de coupe, alors qu'elle n'avait jamais de sa vie tenu des ciseaux. Bien entendu elle la rend hideuse. « Il fallait voir sa tête après, quand elle s'est regardée dans la glace, et voir la tête de son mari ! Ce qu'ils étaient malheureux tous les deux ! » ajoutait-elle avec une joie gênante. Il s'agissait bien d'une atteinte corporelle, à mi-chemin entre le symbole et le réel, plus proche du réel que du symbole : déjà la jeune fille esquissait le geste de couper la tête de la maîtresse de maison. Domestique d'occasion, elle en avait déjà goûté l'amertume et découvert les armes. Et de cette atteinte symbolique aux yeux réellement crevés, il y a continuité.

La vérité semble, hélas, que la violence est inséparable de l'oppression, et que c'est là un problème immense et irrésolu. Ce qui nous horrifie dans l'extraordinaire violence des domestiques, c'est en outre qu'elle paraisse insolite, non justifiée. Matériellement au moins, la vie du domestique est moins misérable que celle des autres pauvres, ne fût-ce que par son commerce direct avec les riches, dont il recueille forcément quelques avantages. Or, lorsqu'il se révolte, c'est un forcené, un destructeur systématique, qui laisse loin derrière lui les émeutiers

occasionnels, à la violence maladroite et versatile. L'agression du domestique contre le maître a également comme un parfum de scandale. Comment peut-il profiter ainsi d'une position si commode ? Le maître lui est trop livré ; c'est un abus de confiance. Encore une effrayante intuition de Mirbeau : « Quand je pense qu'une cuisinière, par exemple, tient chaque jour, dans ses mains, la vie de ses maîtres... une pincée d'arsenic à la place de ce... un petit filet de strychnine au lieu de vinaigre... et ça y est!... » (O. Mirbeau.)

A cause de cette facilité, le crime serait trop grand, parce qu'il serait trop aisé, comme de la part d'un médecin sur la personne de ses malades. Seulement le médecin n'est pas méprisé, bafoué par ses malades, il n'est pas traité comme un domestique par ceux dont il dispose de la vie. L'inconséquence n'est peut-être pas seulement chez le domestique.

Il y aurait certes à reprendre et à creuser ces quelques indications, mais je suis convaincu que c'est précisément dans cette relation d'intimité excessive avec le maître, que se trouve la clef de la violence excessive du domestique : c'est parce qu'il est le plus proche du maître, que sa vie est tissée avec la sienne, et tissée de cette manière, que le domestique ira le plus loin contre lui. L'oppression du domestique est d'autant plus profonde et insupportable qu'elle est feutrée et en quelque sorte acceptée.

La vie du valet semble moins misérable que celle des autres pauvres ; matériellement elle l'est assurément : bon gîte, bon couvert, bon vêtement, mais il est atteint d'une autre pauvreté, la plus grave peut-être, la plus significative de l'état de pauvreté : c'est le pauvre le plus *dépendant* de tous les pauvres : en un sens, *le valet est peut-être le pauvre parfait*. Il est celui qui a le plus accepté sa condition, au point qu'il semble y avoir, là-dessus, et par contrat tacite, accord complet avec le maître, qui lui confie sa vie, son corps, ses enfants, sa

nourriture, qui parle devant lui, se montre tel qu'il est hors de la comédie sociale. Mais de quel prix exorbitant se paye cette confiance ! Il doit exister le moins possible, devenir l'ombre respectueuse du maître, tout entendre et feindre de n'avoir rien écouté, tout voir et n'avoir jamais rien vu. C'est vrai qu'il est mieux habillé que les autres pauvres, en quoi d'ailleurs il imite le maître de son mieux ; il porte un costume digne alors que l'ouvrier se résigne à être sale et fripé, mais le riche ne lui permet pas d'aller au-delà de cette imitation : ce costume, propre et bien coupé, est différent de celui du maître, reconnaissable : *la livrée est le costume de la dignité concédée*, c'est-à-dire consentie et niée par le même geste. C'est vrai que le domestique a l'oreille quotidienne du maître : mais parlent-ils *ensemble* ? L'usage de la troisième personne est parfaitement symbolique de la situation. En fait, le domestique n'a pas à parler du tout (il répond au maître, lorsque celui-ci l'interroge), il agit lorsqu'on le lui ordonne, il ne parle pas de lui-même, il n'est jamais que le reflet du maître ; il doit tout subir sans pouvoir se soulager par ce formidable exutoire qu'est le langage, cette suprême compensation humaine. A-t-on remarqué que les images idéales du bon domestique, de la servante-au-grand-cœur, du serviteur-fidèle-jusqu'à-la-mort, comportent un élément de franc-parler, de grognements (comme les « grognards ») ? Et il doit être exact que les meilleurs ménages maître-valet sont ceux où le valet peut compenser son humiliation par ces quelques revanches verbales qui le soulagent un peu.

Voilà pourquoi, finalement, il n'est pas étonnant que le domestique, loin d'être envié, soit moqué et méprisé par les autres pauvres. Ils ne s'y trompent pas : il paye trop cher ses quelques avantages. Tout pauvre travaille pour le riche, mais indirectement le plus souvent, et lorsqu'il travaille directement pour lui, il n'est lié que par sa tâche. Le domestique, c'est toute sa vie qui est au service du maître. Aussi bien le mépris du pauvre pour le domes-

tique ne porte pas sur la qualité du travail : il y a des travaux plus sales ou plus grossiers (« Je travaille autant dans la m... que dans la teinture d'iode », me disait un infirmier sans se sentir humilié pour cela), il porte sur sa signification, sur l'abaissement complet qu'il implique, et surtout sur cet abaissement *consenti*. Car, là-dessus, également, personne n'est dupe, le domestique, le maître et le pauvre : d'où, par exemple, cet accord affligeant : ce poids d'abjection contenu dans le mot *valet*. Certes, ce mépris du pauvre pour le domestique, et du domestique pour lui-même, est une résonance du mépris général du riche pour le pauvre en général, et auquel le pauvre se résigne toujours plus ou moins. Mais il se transforme ici en un mépris particulier : contre celui qui s'est, en outre, livré (en livrée), qui a accepté à ce point la domination qu'elle fait partie de sa vie. *Le valet est en somme un traître à la condition commune des pauvres*. Voilà pourquoi il est si souvent accusé et repoussé par les autres opprimés et par une contradiction apparente, si vite soupçonné par les maîtres ¹.

Alors, de temps en temps, cela explose, en un geste fou, littéralement fou au sens courant. Mais je ne crois pas que les actes de folie soient inexplicables. La violence n'est pas un geste aberrant, elle est une réaction absolue à une situation limite. Le domestique qui se venge devient en effet un forcené qui détruit tout, et se détruit : il se cache à peine, il se laisse prendre facilement par la police, il signe son crime en empoisonnant la nourriture de ses maîtres. On se demande pourquoi une telle violence contre les autres et contre soi-même, pourquoi la vengeance semble l'emporter si largement sur le dol ? Nous l'avons vu à propos des Noirs américains : le ressort trop longtemps comprimé se détend brusquement, parcourt en sens contraire l'itinéraire du dol, avec une violence accrue en effet : *le retour du pendule* semble bien un phénomène commun à toute la violence.

Une dernière question à ce film admirable si lourd de sens pour qui prend la peine de le lire : cette violence, ce choc en retour, est-elle la solution adéquate à l'humiliation du domestique ? Voici la dernière notation de Losey. A la fin de la scène d'orgie, où Tony a subi toutes les avanies possibles jusqu'à être, lui présent, symboliquement cocufié par Barrett, cette épave donne un coup de pied dans une table et crie : « Ça suffit ! » Que fait alors Barrett ? Docilement, et cette docilité n'a pas l'air du tout feinte, le valet dit : « Bon, tout le monde dehors ! du vent ! du balai ! », et met effectivement toutes les prostituées à la rue : le maître a été obéi, le maître reste en définitive le maître.

Feinte ? Obéissance provisoire ? La suite de la destruction à demain ? Peut-être ; mais s'il y a ruse, notons-le, c'est qu'il faut ménager quelque chose : ici, sans aucun doute, le respect dû malgré tout au maître. Mais Losey précise encore que ce n'est même pas une ruse. A la porte, Suzan donne une gifle magistrale à Barrett, après avoir retourné son lourd bracelet de métal, de façon à lui causer le plus de mal possible. Or, non seulement il ne se révolte pas, il ne lui rend pas le coup, mais il baisse la tête et appuie son front un moment contre la porte, puis, surtout, il arrange le manteau sur les épaules de la jeune femme, jouant une fois de plus son rôle de valet, qui raccompagne une femme du monde des maîtres. Il se sent probablement aussi un peu coupable. Mais au point où en sont les trois partenaires du drame, il aurait pu s'épargner un geste servile. Ce faisant, il marque à nouveau, de lui-même, sa fonction et son rang : en définitive, chacun retrouve sa place. Tout se passe comme si, malgré ces excès effrayants, il y a tout de même une limite : le maître reste le maître et le valet reste le valet.

Et, en vérité, pour que cesse cette distribution des rôles sociaux, il aurait fallu que cesse définitivement la relation maître-valet : il aurait fallu transformer réellement le lien entre Barrett et Tony. Sinon il se produit une série d'auto-

régulations, de paliers dans la destruction réciproque. On entrevoit alors la tentation de la violence physique, qui serait enfin l'anéantissement de cette relation. Tant pis si le meurtre du maître doit être en même temps un suicide. Mais il est clair aussi que meurtre et suicide ne sont pas exactement des *solutions* à cette relation qu'ils ne dépassent pas, qu'ils ne transforment guère. La furie des sœurs Papin, les rêveries épouvantables des personnages de Mirbeau, l'obstination sadique de Barrett n'entament pas véritablement la figure du maître (d'où l'acharnement atroce, et comme désespéré, réel et symbolique, sur les yeux et les traits des victimes ; d'où l'exaspération, sans cesse renaissante, jamais assouvie) ; on dirait qu'il faut poursuivre le maître par-delà la mort. La seule solution véritable, violente ou non, serait évidemment que le valet cesse de se déterminer par rapport au maître. *Le retour du pendule*, aussi explicable soit-il, n'est encore qu'une soumission inversée. Je l'ai montré à propos du Colonisé : pour que l'Opprimé soit libre enfin, il faut qu'il dépasse la révolte, pour un autre chemin, qu'il aborde d'autres commencements, qu'il se conçoive et se reconstruise indépendamment de son ancien maître.

Mais de cet autre chemin et de la reconstitution de l'Opprimé, nous parlerons une autre fois, si l'occasion nous en est donnée...

NOTES

Texte de présentation pour Le Valet, film de Losey et Pinter.

Page 175 : (1) On se souvient de la longue aiguille dont l'une des sœurs, du film *Les Abysses*, transperçait furieusement un fauteuil : elle donnait immédiatement, à mon sens, le ton et la finalité du film.

Page 177 : (1) « Les Bonnes à tout faire ». Communication du D^r Le Guillant dans *La Revue Médicale*.

Page 178 : (1) J'avoue à ma honte que je n'avais pas lu jusqu'ici *Le Journal d'une femme de chambre* d'O. Mirbeau, qui s'est placé déjà dans la même perspective, ni vu le film qu'en a tiré Buñuel. Il a fallu une conversation avec le critique cinématographique Claude Gaultier qui m'a persuadé que, d'une manière inattendue, Buñuel a affadi l'œuvre de Mirbeau — Voir *Image et Son*, décembre 1964.

(2) Cette appartenance professionnelle, tout à la fois revendiquée et subie, est un phénomène très général ; on « appartient » à une banque, à un corps de métier. Sous la féodalité, et le règne des grandes maisons aristocratiques, les domestiques allaient jusqu'à s'appeler du nom de leurs maîtres. De sorte que l'appartenance est à double sens : on appartient à un maître et le maître vous appartient.

Page 181 : (1) De même qu'on a voulu rendre compte du rapport maître-valet en termes érotiques, on a vu dans *Les Abysses* surtout une tragédie à l'antique, relayée par la métaphysique chrétienne. (Sans excepter, là encore, une relation homosexuelle entre les deux sœurs, héroïnes du film.) C'est plausible : à un certain degré d'oppression, on atteint nécessairement au tragique ; avec quelques nuances, sur lesquelles je me suis expliqué, je n'ai pas voulu dire autre chose en parlant de *condition impossible*.

Toutefois, il s'agissait encore d'expliquer un fait particulier : une certaine relation de dépendance domestique. Même si l'on arrivait à réduire ce fait à autre chose, il resterait à rendre compte de son caractère spécifique.

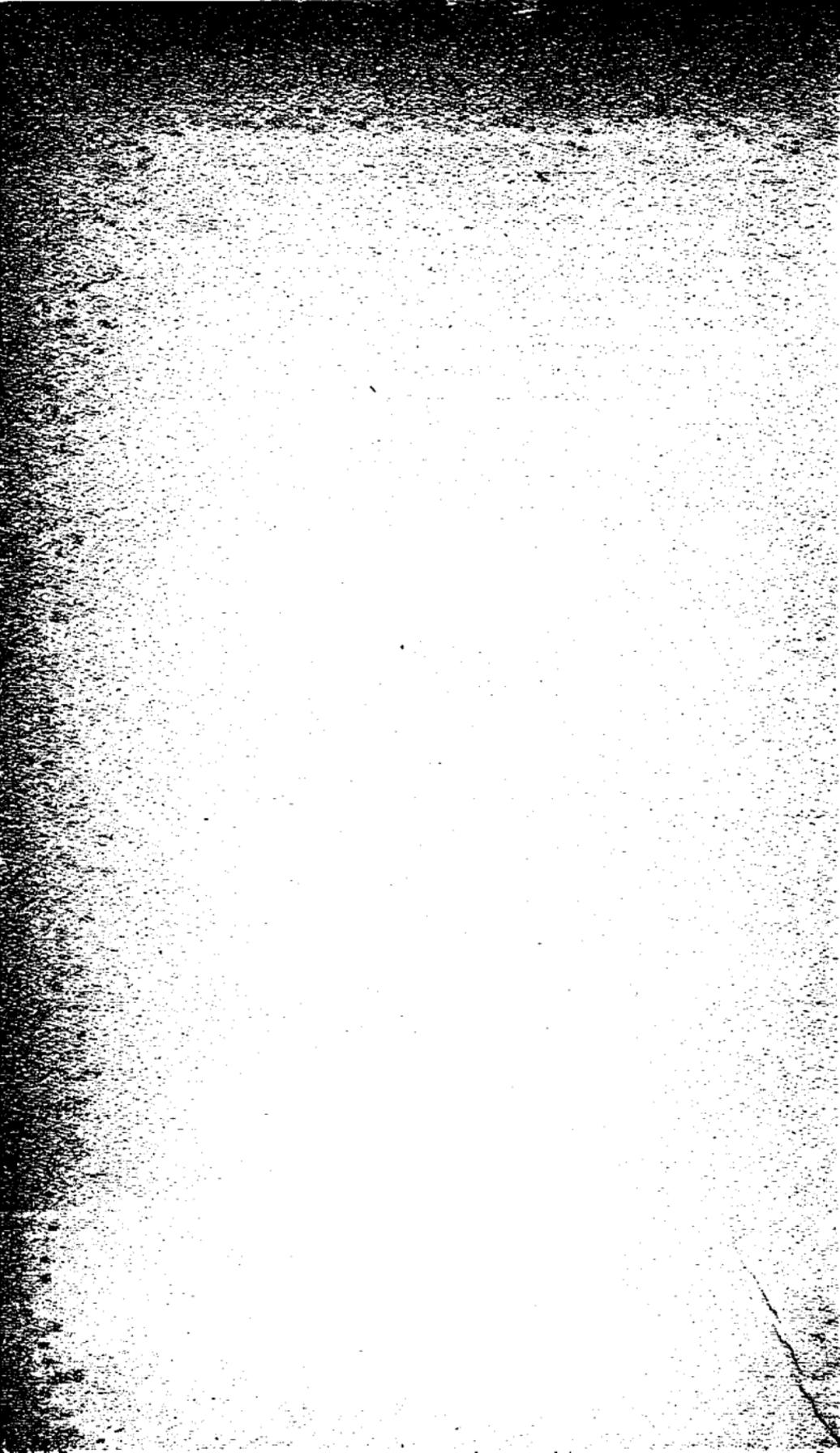
Page 183 : (1) Le docteur Le Guillant, qui prépare un livre sur les bonnes à tout faire, emploie le terme, peut-être meilleur, de *condition servile*.

Page 185 : (1) Voir note 1, p. 191, op. cit.

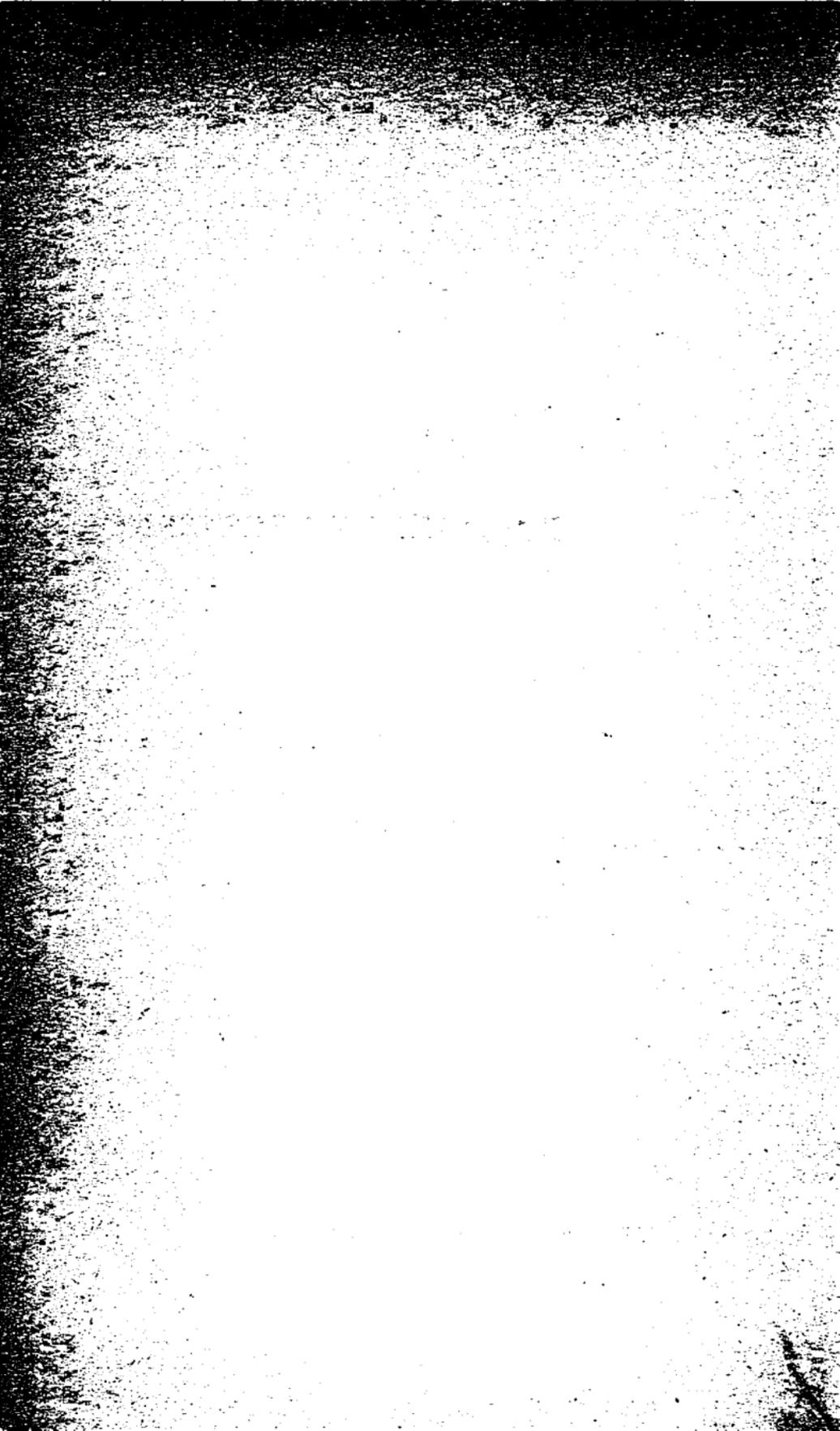
Page 187 : (1) Voir note 1, p. 191, op. cit.

Page 188 : (1) Lorsque je rencontre une ancienne bonne et que je lui dis : « Bonjour Jeannine! », cette familiarité n'est pas uniquement une gentillesse de ma part puisqu'elle ne peut pas me répondre en me saluant également par mon prénom... Du coup, mon salut, aussi cordial soit-il, est la marque de la distance qui nous sépare, et de son abaissement. L'intimité de l'opprimé avec l'opresseur le sert et le dessert.

Page 189 : (1) Il y a dans Proust de fréquentes et jolies notations sur les domestiques, à l'occasion du personnage de Françoise, par exemple, qui oscille entre la solidarité avec le maître et la solidarité avec le domestique. Ainsi, en déplacement avec ses maîtres, à l'hôtel, elle commence par les sonner elle-même à tout propos : « On les paye pour ça! » puis, lorsqu'elle fait leur connaissance, elle se scandalise qu'on les dérange si facilement.



RACISME ET OPPRESSION



A la suite d'une enquête collective, effectuée en 1962-63 pour le compte du M. R. A. P., il m'a semblé possible de résumer ainsi les principaux aspects du racisme ¹.

Apparemment, tout le monde condamne le racisme ; ou pour le moins, personne ne se revendique comme raciste. Ceux mêmes qui le pratiquent effectivement, conduites et propos, ne le défendent pas comme philosophie. Presque toujours, ils donnent une explication de leurs gestes et de leurs paroles, qu'ils affirment ne pas relever du racisme. On pourrait se contenter de cette rassurante unanimité. On peut aussi souhaiter comprendre la nature du phénomène raciste, même si cette intelligence nous serait en définitive plus inquiétante que la communion dans l'indignation. Il faut alors traiter le racisme comme un fait d'étude, en laissant de côté, provisoirement, tout moralisme, et même, dans une certaine mesure, toute préoccupation d'action.

Or, dans cette perspective, il nous a semblé en découvrir un certain nombre de caractéristiques peu rassurantes en effet.

C'est seulement en fonction de ces caractéristiques qu'il nous sera permis de proposer quelques règles de conduite.

1) *En chacun, ou presque, il y a un raciste qui s'ignore, ou qui s'ignore à peine, ou qui ne s'ignore pas du tout.* Depuis celui qui affirme : « Je ne suis pas raciste, mais... », jusqu'à celui qui prétend reconnaître le Nègre à l'odeur, ou trouver aux Juifs « une gueule de crématoire ». Depuis l'hésitation trouble de celui qui, par ailleurs, fait profession d'antiracisme, jusqu'à l'attitude provocatrice du raciste presque déclaré, qui ne refuse dans le racisme que l'étiquette. Depuis celui qui stigmatise la ségrégation en Amérique, mais éviterait de louer une chambre à un étudiant noir, jusqu'à celui qui justifie les méthodes du Ku-Klux-Klan, et les appliquerait éventuellement en France. Tous proposent des interprétations, des rationalisations de leurs attitudes et de leurs discours ; mais tous, en définitive, participent d'un *dénominateur commun*. Le défenseur du Ku-Klux-Klan prétend que les cagouleurs américains veulent défendre leur pays, la vertu de leurs femmes, et la couleur de la peau de leurs enfants. Celui qui refuse simplement de louer une chambre à un Noir et qui avoue son trouble, même s'il le condamne, en voyant dans la rue un Noir avec une Blanche, songe confusément aussi à la pureté des femmes et à la peau des futurs enfants de la nation.

Les interprétations — explications, travestissements, alibis — diffèrent suivant les uns et les autres : elles renvoient toutes à un même fait, plus ou moins avoué, plus ou moins camouflé, mais toujours décelable.

2) *Le racisme est en somme l'une des attitudes au monde les mieux partagées.* Autrement dit, il est aussi un *fait social*. Ce qui explique déjà largement son importance, sa diversité et son extension, sa profondeur et sa généralité. C'est-à-dire également, qu'il préexiste et s'impose à l'individu.

Autrement dit encore, avant d'être dans l'individu, le

racisme est dans les institutions et les idéologies, dans l'éducation et dans la culture.

Il serait intéressant de filmer l'un de ces circuits culturels : comment les idéologues fabriquent les idéologies à partir des rapports de force et des institutions ; comment les journalistes vulgarisent les idéologies et comment le lecteur de journal avale ce poison dilué, mais si répété, qu'il s'en imprègne parfaitement. On n'a pas assez dit, également, le rôle insidieux des écrivains et de la littérature, même la plus haute, dans la propagation des thèmes et images racistes ¹. Même les religions ne sont pas exemptes du péché raciste. Le milieu familial, enfin, est un extraordinaire bouillon de préjugés, de peurs et de ressentiments dont peu d'enfants sortent totalement exempts. Bref, le racisme est d'abord un *bain culturel*. On suce le racisme dans le lait familial et social.

3) Pourquoi cette généralité ? Pourquoi cette fécondité d'une attitude si négative ? Si manifestement nocive à la vie commune des hommes ?

Nous nous sommes promis d'essayer de comprendre, et non de nous rassurer à tout prix, ou de nous indigner de la méchanceté insolite de certains. En vérité, *l'explication raciste est commode*. Voilà pourquoi elle est si aisément, si couramment utilisée par le groupe et par les individus : elle est trop tentante.

Si l'accusation raciste est un fait social, si largement répandue, si facilement victorieuse, c'est qu'elle correspond à une espèce d'évidence, c'est qu'elle trouve hors d'elle une espèce de confirmation : *fait psychologique et social, le racisme est aussi un fait institutionnel*.

Le Colonisé n'était pas seulement accusé d'être un homme de deuxième catégorie, *il l'était en fait* : il ne jouissait pas des mêmes droits que le Colonisateur. Le Noir américain n'est pas seulement décrit comme un inadapté, *il l'est* beaucoup trop souvent. Le Juif est *réellement* séparé, et mis en quarantaine plus ou moins discrète.

L'infériorité et l'écrasement de la victime sont encore un fait constatable : comment ne pas être tenté, alors, de considérer *l'idéologie raciste comme une expression adéquate de cette situation objective* ? Si le Juif est séparé, dira-t-on, c'est probablement que quelque chose en lui appelle et mérite la séparation. Si le Colonisé subit un sort si accablant et si dérisoire, c'est qu'il était colonisable, nous a-t-on expliqué, etc.

On pourrait évidemment se dire que c'est, au contraire, cette idéologie, cette accusation poussée jusqu'aux proportions du mythe, qui vient expliquer, légitimer l'inique situation où se trouve la victime. Mais il faudrait alors, du même coup, s'accuser soi-même, accuser les siens, et tout son propre univers, qui fait une telle victime. Qui en est capable ? Il faudrait un degré de lucidité, de probité et de courage, auquel ne parviennent guère même des hommes dits de haute culture. N'est-il pas plus « naturel », plus spontané, et tellement plus commode de chercher une explication qui calme plutôt la culpabilité profonde, de l'individu et du groupe, à l'égard de la victime du racisme ?

4) L'explication raciste est en somme la plus *avantageuse*. Elle est efficace, elle est même agréable, euphorisante, comme disent les psychologues. Elle rassure et elle flatte ; elle excuse et fortifie le raciste, en renforçant son moi, individuel et collectif. Elle aide considérablement le Narcisse inquiet et avide qui est en chacun de nous.

Et à quel prix économique ! Simplement en faisant payer les autres ! Le raciste se réjouit, se justifie et se rassure aux dépens des autres, en aplatissant leur altérité. Il n'a même pas besoin de se vanter : il diminue les autres, qui lui servent de repoussoir. Sa supériorité n'a même pas besoin d'être démontrée : elle réside dans l'infériorité des autres.

La tentation raciste est bien celle à laquelle on résiste le moins. Comment ne pas céder, en effet, à un vice si peu coûteux ? L'un des rares qui ne nuisent pas, apparem-

ment, à la santé du pécheur, puisqu'il se fait aux dépens d'autrui. Pourquoi refuser cette envie, si facile à satisfaire, et d'ailleurs si commune ?

5) Pour être grand, il suffit en somme au raciste de grimper sur les épaules d'un autre.

On comprend alors pourquoi il choisit la victime la plus désignée, la plus résignée, celle qui s'offre aux coups sans trop oser riposter : la victime la plus victime déjà ; c'est encore le plus commode, dans cette démarche si commode. *Le raciste va d'instinct à l'Opprimé* : il est plus facile d'ajouter au malheur d'un malheureux.

On n'entend guère parler de racisme anti-américain ou anti-anglais, ou même anti-allemand : ce sont là des hommes historiquement forts, soutenus par des nations puissantes ; or, le raciste ne s'adresse, pour exercer son triomphe, qu'à des hommes déjà battus par l'Histoire. Des chaînons faibles de l'humanité.

6) Voilà pourquoi l'étranger est une proie de choix pour le raciste, un escabeau propice, inespéré, pour le pied de ce vainqueur dérisoire. *D'où la parenté évidente, si rapprochée, entre le racisme et la xénophobie*. La fragilité de l'étranger appelle sur lui le racisme, comme l'infirmité appelle le sarcasme et le mépris.

7) D'où l'étonnant *racisme de l'Opprimé* lui-même : car il est tout à fait vrai que le prolétaire, le Colonisé, le Juif, le Noir, peuvent être racistes à leur tour. Comment une victime peut-elle en attaquer une autre ? C'est pourtant simple : par le même processus, et pour satisfaire aux mêmes tentations. Sur qui le prolétaire européen pourrait-il s'appuyer, pour se grandir un peu, sinon sur le travailleur étranger ? Nord-africain jusqu'ici, mais également italien, espagnol ou même polonais, c'est-à-dire de la même prétendue race que lui ? Ce qui prouverait encore, s'il le fallait, que le racisme n'est pas toujours en rapport direct avec la race. Sur qui le petit Colonisateur, aussi exploité lui-même, aussi déshérité, pouvait-il se

revancher, sinon sur le Colonisé, qu'il pouvait tout de même regarder du haut des maigres privilèges que lui confèrent les institutions coloniales? Ainsi le Noir américain peut-il être tenté de mépriser le Porto-Ricain, qui le lui rend bien.

Chacun, en somme, cherche un échelon inférieur, par rapport auquel il apparaît dominateur et relativement superbe. Le racisme propose à chacun la solution qui lui convient : il suffit de trouver un plus petit que soi, un peu plus écrasé, de découvrir une victime adéquate, où placer son mépris et son accusation. *Le racisme est un plaisir à la portée de tous.*

8) Les hommes ont-ils donc tant besoin d'être rassurés et de s'affirmer, même au prix de l'écrasement des autres? De se justifier, même en accusant les autres? Quand on découvre l'étendue du mal, la fréquence de la solution adoptée, il faut croire que oui.

Solution fallacieuse, certes, compensation vaine, mesquine, et inique surtout, qui fausse les mesures, les perspectives, qui trompe sur soi-même, détruit la dignité de l'un, pour assurer illusoirement celle de l'autre. Mais il faut bien admettre que c'est *une espèce de solution à des problèmes réels*, un tranquillisant contre des troubles indéniables, et si répandus qu'on s'étonnerait plutôt de leur absence.

C'est un fait que le malade se console à la pensée que d'autres sont plus atteints que lui ; il se dit confusément qu'il existe encore d'autres étapes entre lui et la mort, qu'il ne touche pas encore à la déchéance complète, puisque d'autres sont encore plus déchus que lui. « Regarde au-dessous de toi! » conseille la banale mais si éprouvée sagesse populaire. C'est un fait que le malheur se rassure à la vue du malheur. Est-il si étonnant alors que le raciste se repose de sa misère en regardant celle des autres? Mieux, faisant un pas de plus, qu'il prête à autrui plus de misère, plus de malheur et plus de perversité qu'il n'en possède véritablement.

9) D'autant qu'autrui n'est presque jamais neutre. On n'a peut-être pas assez insisté sur cette composante du racisme : le trouble, *l'effroi devant l'altérité*. Toujours, en quelque mesure, l'étranger est étrange et effrayant. Même simplement l'homme d'une autre classe sociale. Et, de l'effroi à l'hostilité, de l'hostilité à l'agression, les distances ne sont pas grandes. Pour aimer, il faut se détendre, s'abandonner, s'oublier dans l'autre, c'est-à-dire plus ou moins s'identifier à lui. On ne pardonne à l'étranger que lorsqu'on arrive à l'adopter. Sinon, son opacité, sa résistance, inquiètent, irritent. Or, comment ne pas en vouloir à ces gens qui vous obligent à rester sur le qui-vive? Qui vous contraignent à demeurer armés? Et, encore un coup, voici que va jouer la logique affective, si mal nommée, ce raisonnement renversé ; ces gens, dont nous nous méfions, ces suspects que nous condamnons d'avance, que nous n'aimons guère, comment ne nous le rendraient-ils pas?

10) Dorénavant, le cercle passionnel peut tourner sur lui-même : ces gens, qui probablement nous détestent, méritent sûrement notre haine. Et ne faut-il pas se prémunir d'avance contre leurs agressions possibles, en les agressant au besoin? etc. Bien des conflits, individuels et collectifs, prennent ainsi naissance, ou se nourrissent largement de cette bouillie. Alors qu'il s'agit tout bêtement d'exorciser la peur d'autrui et de calmer une conscience troublée par tant de sinueuses méchancetés.

La culpabilité, enfin, est l'un des plus puissants moteurs du mécanisme raciste. Le racisme est certainement l'un des moyens de lutter contre cette autre misère : la misère intérieure, le remords. Voilà pourquoi *le privilège et l'oppression appellent si fortement le racisme*. S'il y a oppression, il faut bien qu'il y ait un coupable, et si l'opresseur ne plaide pas lui-même coupable, ce qui serait vite intolérable, il faut bien que l'Opprimé le soit. En bref, *le racisme permet de charger la victime des crimes, vrais ou faux, du raciste.*

Alors que faire? Que faire, si le mal est si intime et si répandu, si profond en chacun, et si mêlé à nos institutions et à nos pensées collectives, si tentant et apparemment si peu coûteux? Ce qui est probablement faux, car je prétends que le racisme, comme toute oppression, déforme le visage et la conduite du raciste lui-même; comme la colonisation transformait l'Européen, même de bonne volonté, en Colonisateur. Mais enfin, il faut là encore une bien grande lucidité pour faire la part des méfaits, sur soi-même, de la peur, de l'autorité et des privilèges. Que faire, enfin, devant une atteinte si insidieuse?

1) Il faut, de toute évidence, *exercer notre sympathie*¹, c'est-à-dire nous entraîner à ce difficile effort de *participation à autrui*. On rejoint là d'ailleurs une vieille sagesse; pour comprendre la souffrance d'autrui, son humiliation, sa douleur devant l'insulte et les coups, le mieux est de se mettre à sa place; par la pensée, tout au moins, et par une espèce de coïncidence sympathique. Et même, à la limite, en essayant de vivre certaines de ces situations. « Vivre dans la peau d'un Noir », comme l'a tenté l'Américain blanc Griffith, au cours d'une expérience assez extraordinaire, ou partager réellement l'existence quotidienne des ouvriers, comme s'y obligent certains militants politiques ou les prêtres-ouvriers. Nul doute, alors, que l'imagination, si paresseuse quand il s'agit des autres, ne suive, malgré elle, le corps et l'esprit. Nul doute également que c'est encore la meilleure des hygiènes mentales contre le racisme.

2) Cette démarche, à cause de sa noblesse même, des efforts qu'elle exige de l'individu, devra cependant être complétée par *des mesures plus collectives*: l'éducation restera certainement la technique la plus efficace de formation et de libération des hommes. Par sa lenteur même, parce qu'elle est préventive et qu'elle s'adresse

aux petits des hommes, parce qu'elle unit une action continue sur l'individu et atteint des masses considérables, l'éducation, à laquelle il faudra adjoindre sans cesse *l'information des adultes* : comment faire pour que les hommes cessent d'être armés, agressifs, les uns contre les autres ? Comment utiliser autrement leur agressivité naturelle ?

3) Mais voici, je crois, l'essentiel : *la lutte contre le racisme coïncide, en partie au moins, avec la lutte contre l'oppression*. Car il y aura tout de même lutte, et lutte nécessaire. Le racisme est en somme un sentiment pervers ; il est le résultat, l'expression et l'adjuvant d'une situation de fait, qu'il faudra changer, si l'on veut voir reculer le racisme. Pour que le racisme disparaisse, *il faudrait que l'Opprimé cesse d'être un opprimé*, c'est-à-dire cette trop facile victime, et cette image incarnée de la culpabilité de l'opprimeur ; il faudrait aussi *que l'opprimeur cesse d'être un oppresseur*, d'avoir une victime sous la main, d'en avoir besoin et d'avoir besoin de s'en justifier.

Il ne s'agit pas, bien sûr, d'ôter toute agressivité à l'homme, comme ironisent certains racistes, au nom d'une espèce de philosophie prétendument virile, alors qu'elle repose sur le mépris de l'homme et sa destruction. Une certaine agressivité est assurément nécessaire à l'homme ; il est nécessaire, quelquefois, qu'il puisse détester et même frapper ; il serait malsain et dangereux qu'il ne le puisse jamais.

Seulement, il ne faut pas que son hésitation, presque normale, devant l'altérité, lui serve d'outil et d'alibi à son injustice ; il ne faut pas que l'accusation raciste lui permette d'opprimer autrui et se transforme en *mythologie*. Il ne faut pas qu'il s'autorise à brimer un individu quelconque au nom de la seule appartenance à un groupe, globalement considéré comme pervers.

4) Il n'est pas nécessaire de nier toute différence réelle entre les hommes, comme le souhaitent beaucoup d'anti-

racistes, emportés par une générosité simplificatrice. Il faut au contraire *reconnaître lucidement les différences*, c'est-à-dire les admettre et les respecter comme telles : il faut reconnaître l'autre en tant qu'autre, et même peut-être s'enrichir de ces différences. La reconnaissance de l'autre, avec ses différences, ne nie pas le dialogue ; au contraire, elle l'appelle, elle le nécessite. Nier les différences, fermer les yeux sur un aspect indubitable de la réalité humaine, risque au contraire de susciter un dangereux étonnement, et des revirements spectaculaires, le jour où ces différences finissent par s'imposer aux plus généreux. Telle fut l'aventure de nombreux enseignants aux colonies, de nombreux humanistes ¹.

Devant l'altérité, en bref, et les problèmes qu'elle pose assurément, il y a deux réponses possibles : la guerre ou le dialogue. La tentation de vaincre autrui, de l'asservir, et de s'en donner un prétexte idéologique, raciste ou autre, est certainement très commune et, en apparence, plus fructueuse que l'instauration du dialogue et d'une juste réciprocité.

5) Ici, enfin, intervient une *option*, éthique et politique, que nous avons volontairement laissée de côté, durant toute cette recherche : il faut choisir, certes, entre une attitude et une conduite qui écrasent et humilient certains hommes au profit d'autres, et une attitude et une conduite qui accordent au départ, à tous les hommes, une même et égale dignité. Ici se place en effet la ligne de partage entre racistes et antiracistes. Le raciste accepte cette violence primitive et prétend la justifier : il aboutit assurément à une certaine philosophie de l'homme et des rapports humains. L'antiraciste refuse cette rupture entre les hommes et leur classification définitive en inférieurs et en supérieurs. Il croit au dialogue, et accepte une remise en question des situations acquises et des privilèges. *Il s'agit bien en définitive de deux visions de l'homme et de deux philosophies.*

*

Un dernier mot : *on ne peut se cacher la difficulté de la lutte contre le racisme.*

Il n'est pas commode de se mettre à la place de l'Opprimé, quel qu'il soit ; la participation à autrui est d'autant plus difficile que l'Opprimé est davantage opprimé, c'est-à-dire que la *distance*, sociale, psychologique, est grande entre lui et les autres hommes. Il y avait souvent un tel hiatus entre le Colonisé et le Colonisateur, même de très bonne volonté, que l'homme européen et blanc n'arrivait pas à deviner ce qui se passait dans l'âme de son domestique indigène (« Ils sont impénétrables »). Il existe en outre, chez la victime de l'oppression, un élément de désespoir, de sans-issue, qui fait la coloration particulière de son angoisse et qui ne peut exister chez le non-Opprimé. Puisque, par définition même, le non-Opprimé *peut* à tout moment faire cesser cette expérience. Aussi sympathiques que furent les efforts de l'Américain Griffith, se teignant en noir et vivant parmi les Noirs du Sud, il savait qu'il pourrait, à tout instant, remonter vers le Nord et crier « Je suis Blanc » ! et en terminer avec son cauchemar volontaire. On ne se met jamais complètement à la place d'un Noir, ou à celle d'un Juif qui a perdu les siens dans un crématoire.

De même, la pédagogie des écoles doit vaincre la pédagogie de la rue, du milieu familial, doit contrer toute une tradition culturelle, d'autant plus tenace qu'elle est floue et incohérente.

La transformation des conditions objectives d'existence, enfin, qui seule permettrait peut-être la fin des oppressions, n'est pas pour demain. Elle ne dépend pas des seules forces des antiracistes. Rien ne garantit, en outre, qu'un nouvel ordre politique, pour lequel on aura beaucoup lutté, n'utilisera pas à son tour l'alibi raciste, recette si éprouvée dans les crises sociales.

La lutte contre le racisme est longue, difficile, sans cesse reprise, probablement jamais achevée.

Et pourtant, pour cela même, c'est une lutte qui doit

être sans relâche et sans concessions. On ne peut pas être indulgent envers le racisme, on n'introduit pas le monstre dans la maison, même et surtout pas sous un masque, car c'est lui accorder une chance, c'est augmenter la part de l'animal en nous et chez les autres hommes, c'est diminuer celle de l'humain. *Accepter l'univers raciste, même un peu, c'est avaliser la peur, l'injustice et la violence ; c'est accepter que demeurent les ténèbres historiques dans lesquelles nous vivons largement encore ; c'est accepter que l'étranger reste une victime possible. (Or, quel homme n'est pas un étranger relatif?) Le racisme illustre, en somme, l'inévitable négativité de la condition de l'homme dominé ; c'est-à-dire éclaire d'une certaine manière toute la condition humaine. Le combat antiraciste, difficile, toujours douteux, est pourtant un des prolégomènes au passage de l'animalité à l'humanité. En ce sens, nous ne pouvons pas ne pas relever le défi raciste.*

NOTES

Page 197 (1) Ce texte a été écrit pour servir de base à la conclusion du livre Les Français et le racisme, que j'ai signé collectivement avec P.-H. Maucorps et J.-F. Held, aux éditions Payot, Paris, 1965.

Je me permets de renvoyer en outre aux différents textes où j'ai abordé le problème du racisme, en particulier : *Portrait du Colonisé*, pp. 99-100 (Payot) — *Portrait d'un Juif*, pp. 160-169 (Gallimard, Idées), ainsi qu'à l'article « Racisme » de l'*Encyclopaedia Universalis*.

Ces deux textes en résument l'essentiel.

Page 199 : (1) Voir Le Portrait d'un Juif, chapitre 6, 1^{re} partie.

Page 204 : (1) Ou plus exactement « exercer notre empathie », suivant l'expression de mon collègue et ami, le sociologue français P.-H. Maucorps.

Page 206 : (1) Je saisis l'occasion de préciser ceci au sujet de l'humanisme : ces dernières décades, on le sait, on a porté à l'humanisme de très nombreux coups, et j'ai moi-même quelquefois moqué les humanistes. Il est nécessaire toutefois de distinguer entre ces coups.

Les fascistes aussi ont violemment condamné et méprisé les humanistes : c'est parce qu'ils combattaient l'image de l'homme ainsi proposée par eux.

Notre impatience a, bien entendu, une tout autre signification : nous regrettons que, dans son élan généreux vers l'homme universel, vers une fraternité basée sur la raison, sur un dénominateur commun à tous les hommes, les humanistes en arrivent à négliger les problèmes concrets, spécifiques, de tel ou tel homme particulier. Sans compter qu'il s'agit souvent d'homme en situation historique difficile, le Colonisé par exemple, ou le Noir. Ce qui est le plus grave, car l'humanisme risque de devenir la philosophie d'un alibi.

Cela dit, je ne renie nullement l'idéal humaniste, qui reste à promouvoir : qui est devant nous et non derrière.

Pour répondre à une demande pédagogique, j'ai tenté ici une *définition commentée* du racisme.

La définition qui va suivre est, bien entendu, le résultat de tout le commentaire et de l'analyse. Je la mets en tête pour mémoire et par un procédé d'exposition analogue à celui des mathématiciens. On pourrait aussi bien lire ces pages dans l'ordre inverse des paragraphes : III-II-I. Le mieux serait qu'on parcoure rapidement la définition et l'analyse, quitte à y revenir à la lumière du commentaire.

I. *Définition.*

Le racisme est la valorisation, généralisée et définitive, de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier ses privilèges ou son agression.

II. *Analyse de l'attitude raciste.*

L'analyse de l'attitude raciste y révèle quatre éléments importants :

1) Insister sur des *différences, réelles ou imaginaires*, entre le raciste et sa victime.

2) *Valoriser* ces différences, au profit du raciste, et au détriment de sa victime.

3) S'efforcer de les porter à *l'absolu*, en les *généralisant* et en affirmant qu'elles sont *définitives*.

4) *Légitimer* une *agression*, ou un *privilège*, effectifs ou éventuels ¹.

III. *Commentaire.*

Le terme de racisme est évidemment inadéquat pour un mécanisme aussi général. Il est trop étroit, comme antisémitisme est, au contraire, trop large. A strictement parler, il signifierait une théorie de la *différence biologique*. Les nazis, après les idéologues de la traite des Noirs et de la colonisation, y ont inclus une hiérarchisation politique, morale et culturelle des groupes humains d'après leurs différences biologiques.

Un mécanisme général.

En fait, l'accusation raciste s'appuie tantôt sur une différence biologique, tantôt sur une différence culturelle. Tantôt elle part de la biologie, tantôt de la culture, pour généraliser ensuite à l'ensemble de la personnalité, de la vie et du groupe de l'accusé. Quelquefois, le trait biologique est hésitant ou même absent. En somme, nous nous trouvons devant un mécanisme infiniment plus varié, plus complexe, et malheureusement plus courant que peut le laisser croire le terme strict de racisme. Il faudrait songer à le remplacer par un autre mot, ou une locution, qui exprimerait à la fois la variété et la parenté des démarches racistes ². Je proposerais volontiers *ethnophobie* dont le racisme serait une variété.

L'insistance sur une différence.

La démarche raciste se présente d'abord comme l'insistance sur une *différence* entre l'accusateur et sa victime. Révéler un trait différentiel entre deux individus, ou deux groupes, n'est cependant pas, à elle seule, une attitude raciste. Après tout, c'est l'une des démarches de tout savant en sciences humaines. L'affirmation de la différence prend une *signification* particulière dans le contexte raciste : en insistant sur la différence, le raciste veut augmenter ou créer *l'exclusion*, la *séparation* de la victime hors de la collectivité ou de l'humanité.

Le racisme du Colonisateur veut démontrer l'impossibilité d'inclure le Colonisé dans une cité commune : parce qu'il serait trop différent biologiquement, culturellement ; parce qu'il serait incapable techniquement, politiquement, etc. Le racisme antisémite, en peignant le Juif comme un être radicalement étranger et étrange, s'efforce d'expliquer l'isolement, la mise en quarantaine du Juif. L'utilisation de la différence est nécessaire dans la démarche raciste : *mais ce n'est pas la différence qui appelle toujours le racisme, c'est le racisme qui utilise la différence.*

La différence est réelle ou imaginaire.

La preuve ? Si la différence manque, le raciste l'invente ; si la différence existe, il l'interprète à son profit. Il n'insiste que sur les différences utilisables dans son argumentation. En bref, la différence est réelle ou imaginaire, importante ou minime en soi.

Remarque importante, cependant : contrairement à l'opinion courante de l'antiraciste sentimental, je ne crois donc pas que la différence proposée par le raciste soit toujours imaginaire, pur délire ou mensonge malveillant. Le raciste peut s'appuyer sur un *trait réel*, biologique, psy-

chologique, culturel ou social : la couleur de la peau chez le Noir ou les traditions culturelles des Juifs ¹.

Le raciste peut certes inventer une différence, s'il en a besoin dans son argumentation, mais la démarche raciste ne se borne pas davantage à cette imagination de traits différentiels, plus ou moins fantaisistes, ni dans un simple constat de différences, effectives quelquefois : elle contient toujours une *interprétation* de ces différences, une *valorisation* ². Disons en bref que la différence est valorisée au détriment de l'accusé et au profit de l'accusateur.

La différence est valorisée.

La valorisation de la différence est, assurément, l'un des nœuds de la démarche raciste. Cette valorisation contient, explicitement ou implicitement, un double mouvement : elle tend à prouver l'infériorité de la victime *et* la supériorité du raciste. Mieux, elle prouve l'une par l'autre : l'infériorité de la race noire signifie automatiquement la supériorité de la race blanche. L'infériorité du Colonisé démontre d'une manière éclatante la supériorité du Colonisateur. La valorisation est, en somme, à la fois négative et positive ; elle affirme du même coup la négativité de la victime et la positivité de l'accusateur. On comprend par suite :

1) Que toute différence, qui sépare la victime de son accusateur, risque d'être suspecte et condamnable. Puisque la démonstration raciste commence avec cette valorisation négative ; puisque toute différence, réelle ou supposée, se transforme, par un simple changement de signe, en mérite de l'accusateur, en une valorisation positive au profit de l'accusateur. Dans un univers raciste, *la différence est mauvaise* (celle, bien entendu, qui caractérise la victime par rapport à l'accusateur, posé comme point de repère : ce n'est pas la couleur blanche qui différencie le Blanc du Noir, c'est la couleur noire

qui différencie catastrophiquement le Noir du Blanc) ;

2) Que le raciste va tendre de toutes ses forces à augmenter la distance entre les signes, à *maximaliser la différence*. En effet : plus il enfonce sa victime, plus il se grandit ; plus il valorise la différence au détriment de sa victime, plus il la valorise à son profit ¹.

Voilà pourquoi une simple différence, biologique ou culturelle, réelle quelquefois, entraîne à sa suite une foule de significations : la biologie du Juif devient en outre laide, malsaine. Encore un pas, et elle devient grosse d'une psychologie particulière, malfaisante, puis d'un être métaphysique, etc. Nous passons de la biologie à la morale, de la morale à la politique, de la politique à la métaphysique.

A partir de la valorisation, on découvre clairement la cohérence des conséquences : il faut donc que cette différence, nocive et infamante, qui accable la victime et avantage son accusateur, devienne *absolue*. Si l'accusateur veut fonder radicalement sa supériorité, il faut que la différence devienne radicale.

La différence est généralisée.

La démarche raciste comporte ainsi un effort de généralisation, de totalisation : de fil en aiguille, c'est *toute la personnalité* de la victime qui est ainsi caractérisée ; ce sont *tous les membres* de son groupe social qui tombent sous le coup de l'accusation.

1) On comprend mieux, dans cette perspective, le succès du racisme biologique : il s'y insère particulièrement bien. La différence désastreuse trouve une espèce de substrat : elle est inscrite dans la *chair* et dans le *sang*, dans les gènes de la victime. Elle se transforme en destin, en fatalité héréditaire. Dorénavant, et pour toujours, *l'être* même de la victime en est atteint. Donc, *toutes les manifestations de cet être* : le corps, l'âme et la conduite.

Il est rare qu'un racisme biologique n'entraîne pas un racisme psychologique et un racisme culturel (il s'agit bien plutôt d'un ethnisme que d'un racisme).

2) Si la différence atteint si profondément tout l'être de la victime, elle doit atteindre également *tous les siens, qui participent* du même être ¹.

Ce n'est donc pas seulement une généralisation : la relation entre le trait individuel et le trait collectif est en quelque sorte dialectique. Chaque défaut, réel ou supposé, de l'accusé, est étendu à tous ses semblables ; mais l'accusé est condamné au nom d'un défaut collectif, sous-entendu. L'antisémite part de l'avidité éventuelle de tel Juif pour conclure que tous les Juifs sont avides ; ou décide que l'on ne peut faire confiance à aucun Juif en particulier, parce que tous les Juifs sont avides. De même pour la fameuse paresse du Colonisé, ou la violence du Noir.

Cependant, à quelque niveau qu'il intervienne, on trouve dans le racisme cet élément *collectif* qui est évidemment l'un des meilleurs moyens de totalisation : aucun Juif, aucun Colonisé, aucun Noir ne devrait pouvoir échapper à ce *déterminisme social*.

La différence est définitive.

On comprendra que le même mouvement soit également étendu dans le *temps*, dans le passé et dans l'avenir : le Juif a toujours été avide, le Noir a toujours été inférieur ; conclusion : ils le seront *toujours*, sans espoir de changement, sans salut à attendre. *Globalisation, totalisation, généralisation sociale* et *généralisation temporelle* convergent vers le même but : à la limite, on aboutirait à une *substantification* de la différence, puis de la figure de la victime : il existerait ainsi une espèce de Colonisé absolu, de Juif absolu. Figures négatives, bien entendu ; définitivement et absolument négatives. On sait comment le Juif a fini par devenir l'une des incarnations du diable au Moyen

Age, comment il redevient l'ennemi radical et antithétique des Allemands nazis ; le Noir devient l'une des catégories inférieures de l'espèce humaine. *A la limite, en bref, le racisme tend vers le mythe.*

Voilà où la construction décolle du réel, auquel elle a pu s'alimenter un moment, pour suivre sa propre cohérence. Sur cet itinéraire qui va de la simple accusation au mythe, prennent place les différentes étapes dans la dévalorisation de la victime. En gros, il s'agit d'une *déshumanisation* progressive. Le raciste caractérise sa victime par une série de traits surprenants : elle serait incompréhensible, opaque, mystérieuse, étrange, inquiétante, etc. Lentement, il en fait une espèce d'animal ou de chose, ou plus simplement encore un symbole.

Au terme de cet effort d'exclusion de toute communauté humaine, la victime est définitivement rivée dans son destin de malheur, de dérision et de culpabilité. Et définitivement, par contrecoup, l'accusateur est assuré de garder son rôle de justicier légitime.

La justification de l'accusateur.

En somme, si le racisme tend vers un mythe, ce *mythe renvoie au raciste.*

Les motivations de la démarche raciste se trouvent dans le raciste lui-même. Une analyse, même superficielle, les fait aisément découvrir, que ce soit dans l'agression individuelle ou dans l'agression collective.

Je ne reviendrai pas sur les analyses maintenant classiques du phénomène du bouc émissaire ou de l'étranger-corrupteur de l'âme nationale. On sait comment un groupe humain, pour se débarrasser de diverses culpabilités, les projette sur un objet, un animal, un homme ou un autre groupe, qu'il accuse et punit à sa place. Je n'insisterai pas, non plus, sur le racisme-alibi, en vue d'une agression individuelle. La concurrence économique, la rivalité de

prestige entre intellectuels ou artistes, peuvent appeler le racisme : c'est-à-dire la justification a priori de toutes les difficultés de l'accusateur et de sa conduite à l'égard de son adversaire. D'une manière moins sordide, il existe même *une motivation proprement individuelle* ¹, mal étudiée encore. Un certain dépaysement devant le différent, l'anxiété qui en découle, l'agression comme moyen spontané de réduire cette anxiété, tout cela se trouve chez les enfants et probablement chez un grand nombre d'adultes. Le différent, l'étranger, peut être senti comme un facteur de trouble, donc de scandale : de là à essayer de le faire disparaître... La réaction est primaire, quasi animale, mais elle est certainement plus profonde qu'on ne l'avoue. Et il faudra bien l'étudier plus sérieusement et non l'éluder par un moralisme optimiste. Dans tous les cas, le mécanisme reste le même : une caractérisation, vraie ou fausse, de la victime, tente d'expliquer, de *justifier* l'attitude et la conduite à son égard de l'accusateur lui-même.

La légitimation de l'injustice.

Quelles sont donc cette attitude et cette conduite, qui ont besoin d'être ainsi justifiées ? Pourquoi l'accusateur se croit-il obligé d'accuser pour se légitimer ? *C'est parce qu'il se sent coupable à l'égard de sa victime.* C'est parce qu'il pense que sa conduite et son attitude sont essentiellement injustes et dolosives envers sa victime. Car il faut ici renverser l'argumentation du raciste : il ne punit pas sa victime parce qu'elle mérite punition, il la déclare coupable parce qu'elle est *déjà* punie. Au mieux, parce qu'il s'apprête à la punir.

La preuve ? *En fait, la sanction a déjà presque toujours été appliquée.* La victime du racisme vit *déjà* dans l'opprobre et l'oppression. Le raciste ne dirige pas son accusation contre des puissants, mais toujours contre des vaincus. Le Juif est déjà exclu ; le Colonisé est déjà Colonisé. C'est

pour justifier cette sanction, ce malheur, que le raisonnement est institué : il permet d'expliquer, de légitimer le *numerus clausus* et l'exploitation coloniale.

J'ajoute que, très souvent, cette injustice, la vie précaire de la victime échappent à la volonté même de chaque accusateur. *Le racisme est la contrepartie objective de la situation objective de la victime.* En quelque sorte : si la femme souffre, c'est qu'elle méritait de souffrir, si le Noir est esclave, c'est qu'il a été maudit. L'individu peut être tenté par ce raisonnement collectif, qui appartient aux valeurs de son milieu, qui lui ôte le poids de son éventuelle responsabilité. Il n'y a plus de scandale, puisque tout le monde le tolère et l'approuve.

Racisme et oppression.

Voilà pourquoi le racisme accompagne pratiquement toutes les oppressions : *le racisme est l'une des meilleures justifications, l'un des meilleurs symboles de l'oppression.* Je l'ai retrouvé dans la relation coloniale, dans l'antisémitisme, dans l'oppression du Noir ; il en existe des formes plus ou moins explicites dans la condition prolétarienne, la condition servile, etc.

Bien entendu, il se nuance, s'explique différemment suivant ces divers contextes sociaux et historiques, suivant ces diverses oppressions. Ce dénominateur commun ne doit nullement dispenser de chercher dans chaque cas *la spécificité de chaque contexte.* Au contraire, je l'ai assez montré, l'accusation raciste, relativement monotone et banale dans sa démarche, doit suggérer autre chose : ce contexte précisément, cette oppression spécifique, qui est la cause réelle de l'alibi raciste : le Noir est caractérisé comme un incapable congénital afin que l'on puisse le maintenir en esclavage économique ; le Colonisé comme un inapte technique définitif, afin que la colonisation puisse durer ; le prolétaire comme politiquement et socia-

lement infantile, afin que la domination des classes possédantes reste incontestée. Et, pour en finir avec chaque racisme particulier, il faudra bien en venir à s'attaquer à la colonisation ou à la structure sociale et politique de nos sociétés.

Cela dit, il reste que *nous découvrons un mécanisme fondamental*, commun à toutes les réactions racistes : *il faut légitimer l'injustice d'un oppresseur à l'égard d'un opprimé* : une agression, permanente ou que l'on se prépare à commettre. Et le *privilège* n'est-il pas l'une des agressions permanentes, infligées à un homme ou un groupe dominé par un homme ou un groupe dominateur ? Comment excuser un tel désordre, si avantageux par ailleurs, sinon en accablant la victime ? Par-delà ses masques, *le racisme est une auto-absolution du raciste.*

Rappel de la définition.

Nous pouvons enfin considérer la définition proposée et qui résume l'essentiel de ce commentaire :

Le racisme est la valorisation généralisée et définitive de différences, réelles ou imaginaires, au profit de l'accusateur et au détriment de sa victime, afin de justifier ses privilèges ou son agression.

NOTE POUR UNE LUTTE ET UNE THÉRAPEUTIQUE ANTIRACISTES

Nous quittons ici la définition proprement dite et son commentaire. Peut-on en déduire une technique d'action contre le racisme ?

Il m'a paru nécessaire, on l'a vu, d'abandonner définitivement *cette sociologie des bons sentiments* ou ce *psychopathologisme*, qui font du racisme une aberration monstrueuse et incompréhensible de certains groupes sociaux ou une espèce de folie de certains individus. (Ainsi le

nazisme devient un phénomène « inexplicable » dans l'Europe du xx^e siècle — la personnalité du raciste relève d'une vague pathologie.) Or, le racisme possède des *bases* dans l'individu humain et dans le groupe social ; il fonctionne d'après les *mécanismes* qui ont leur cohérence particulière. Une lutte contre le racisme doit se faire à partir de la connaissance de ces bases et de ces mécanismes, et en agissant sur eux.

Il faudrait prévoir, en somme, un travail *d'information* et une lutte proprement *politique*.

Le travail d'information et d'éducation doit repenser la notion de *différence*. Pour le raciste, le fût-il par dépaysement, par peur de l'inconnu, la différence est mauvaise et donc condamnable. Paradoxalement, l'humaniste et l'antiraciste ne le contredisent pas : ils se bornent à nier l'existence de différences, ce qui est une manière d'esquiver le problème. Il faudra donc bien en arriver à constater certaines différences entre les hommes et à montrer que les différences ne sont ni nocives ni scandaleuses ¹.

La lutte politique doit reposer sur une analyse particulière à chaque contexte : à qui l'argumentation raciste profite-t-elle ? Quel privilège ou quelle agression prépare-t-elle ou couvre-t-elle ? Par suite, si l'on veut réellement atteindre le racisme, il faudra s'attaquer à ce rapport concret, à *cette oppression, implicite ou explicite*.

Faute de quoi, on continuera à se limiter à l'indignation peu coûteuse, mais parfaitement inefficace, de l'antiracisme sentimental.

NOTES

Texte paru pour la première fois dans la Nef, numéro spécial consacré au racisme, Paris, 1964. Il a été repris en partie dans l'introduction du livre Les Français et le racisme.

Page 211 : (1) S'il fallait résumer encore, je dirais que le racisme me semble comporter trois éléments essentiels :

1° l'insistance sur une *différence*,

2° son *utilisation mythique*,

3° la *commodité* de cette utilisation.

(2) Peut-être par un couple de termes, par exemple : « Agression-Justification », qui résume assez bien le mécanisme général que nous allons décrire.

Page 213 : (1) Ou même une véritable *carence* quelquefois. Bien entendu, le raciste, loin de voir dans la carence un résultat de l'oppression, qu'il fait lui-même subir à sa victime, ou pour le moins de conditions objectives, qui s'imposent à elle, il lui en fait grief, comme d'une faute ou d'une tare. Exemple : l'impréparation technique du Colonisé, résultat de la colonisation ou l'absentéisme élevé des femmes salariées, résultat des charges familiales.

(2) On m'a beaucoup discuté ce terme de *valorisation* : il a ici, bien entendu, son sens strict : affecter d'une valeur, *négative ou positive*.

Page 214 : (1) Voir dans *Le Portrait du Colonisé* la notion de *complexe de Néron* qui contient également ce mouvement complémentaire et contradictoire de bascule.

Page 215 : (1) Voir *ibidem*. *La marque du pluriel*.

Page 217 : (1) Les motivations individuelles ne suppriment pas pour autant *la médiation du facteur social*, qui me paraît capitale dans toute démarche raciste. La motivation individuelle ne devient du racisme proprement dit que lorsqu'elle passe par la culture et les idéologies de groupe. Elle cherche et trouve dans les stéréotypes régnants de quoi expliquer son malaise, qui se transforme alors en racisme. En fait, l'individu raciste trouve autour de lui, dans son éducation, dans sa culture, le racisme comme une attitude mentale possible, qu'il adopte lorsque le besoin s'en fait sentir. En bref, la médiation du social se fait à deux

niveaux : au niveau de la victime, qui participe d'un groupe coupable et taré, et au niveau de l'accusateur, qui représente un groupe normal et sain.

Page 220 : (1) Voir les conclusions du *Portrait du Colonisé* et du *Portrait d'un Juif*. Le Colonisé, comme le Juif ou le Noir, ne doit pas se nier ou se camoufler, pour désarmer ses adversaires racistes respectifs. Il doit réclamer d'être accepté comme il est, avec ses différences.

Notes de 1973

Dans ces deux textes, je n'ai peut-être pas assez insisté sur cet autre aspect du racisme : le renforcement de l'appartenance au groupe. Ces deux mouvements sont évidemment complémentaires. D'une manière générale, dans toute xénophobie, dans toute *altérophobie*, le rejet de l'autre permet de confirmer l'appartenance de l'individu à sa communauté et de resserrer la conscience collective.

On trouvera plus de développements sur ce point, ainsi qu'un historique dans l'article « Racisme » que j'ai rédigé pour l'*Encyclopaedia Universalis*.

*

Dans l'article « Racisme, Ethnisme, Xénophobie » (Dictionnaires du Savoir Moderne, *Histoire*, p. 410), Maxime Rodinson me reproche de « noyer un phénomène spécifique dans un ensemble bien trop vaste ».

Je ne puis que réaffirmer mes deux pôles méthodologiques :

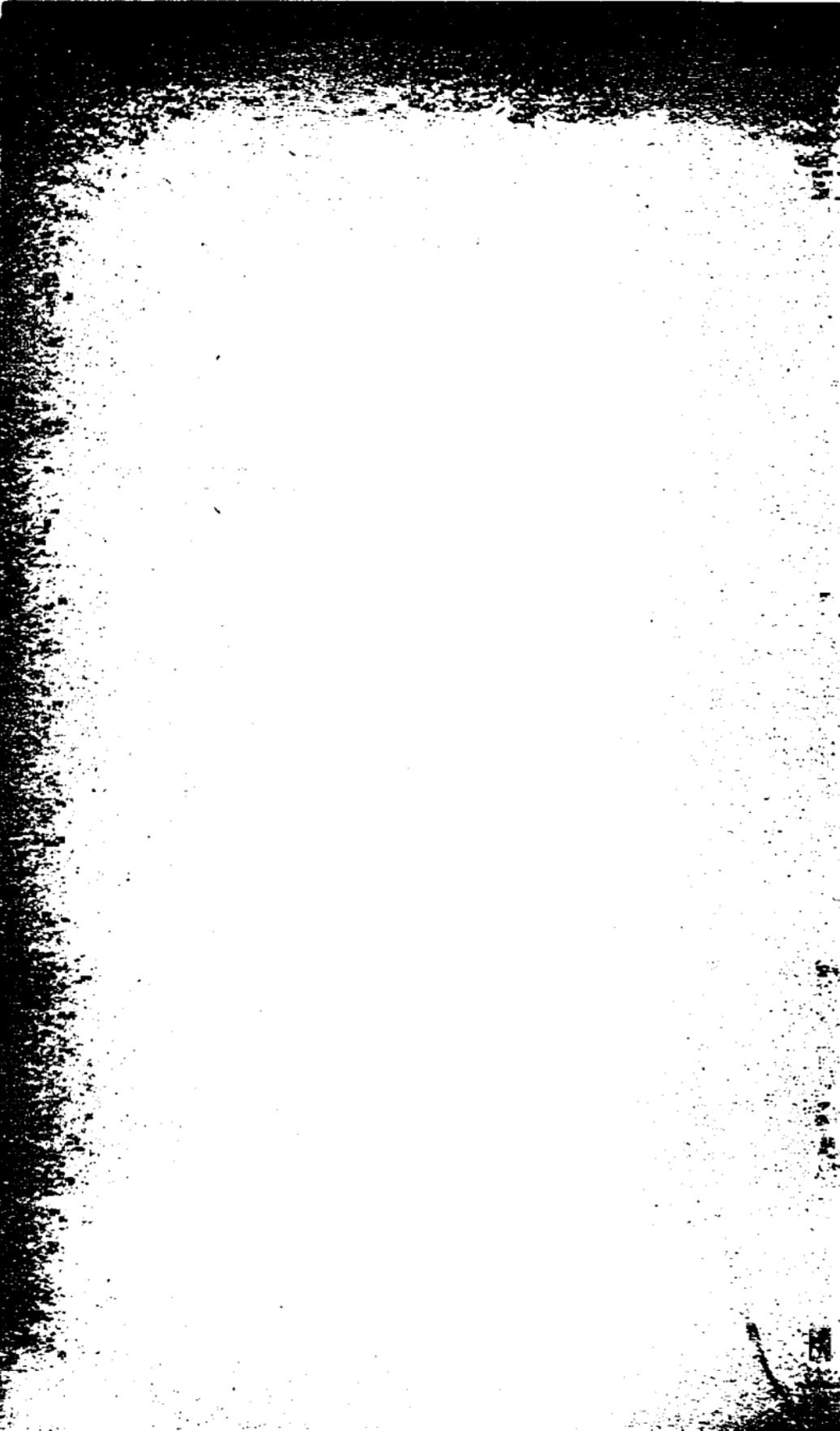
1) Essayer de mettre à jour des *mécanismes généraux* à travers plusieurs conduites similaires.

2) Rechercher, dans chaque cas, la *spécificité* de chaque démarche.

Ex. : l'antisémitisme est une variété du racisme et ne se comprend que dans ce rapprochement. Mais, d'autre part, c'est une conduite spécifique, qui atteint une victime particulière, au nom d'une idéologie particulière, résultat d'une histoire commune avec l'agresseur.

Ces deux mouvements me paraissent inséparables et complémentaires.

POSTFACE



POSTFACE

Au moment où je reçois les épreuves de ce livre, éclate, dans le monde entier, la crise estudiantine et ses prolongements. Outre sa signification corporative, ce mouvement se présente, on le sait, comme une révolte contre le statut actuel de l'homme occidental. Il entre donc dans les perspectives de ma recherche, et il me faudra y revenir.

Je voudrais, en attendant, noter ceci : toutes mes analyses portent, on l'aura vu, sur des groupes humains caractérisés, soumis à telle oppression particulière : les Noirs américains sont un groupe minoritaire, au sein d'une société globale qui les traite d'une certaine façon ; les Colonisés sont des peuples, majoritaires chez eux, dominés en fait par des peuples plus puissants. Le phénomène qui se présente aujourd'hui à notre attention peut sembler totalement inédit, et on se plaît à insister sur cette nouveauté absolue. Il ne s'agirait plus de la domination d'un groupe d'hommes sur un autre groupe d'hommes, mais de l'aliénation de l'homme moderne en général, de l'homme de la civilisation industrielle, bientôt suivi par toute l'humanité, puisque tel semble être le destin général.

Les arguments ne manquent pas pour une telle thèse. La société contemporaine semble irrésistiblement contrainte à la

productivité à outrance ; or les lois de cette productivité maxima exigent que les individus y soient d'abord sacrifiés, avant d'en recevoir les bienfaits. Le mal atteint également les pays socialistes, où le profit n'est pas le moteur de l'activité des entrepreneurs. Le phénomène est bien général, puisqu'il surplombe les classes, les peuples et les nations, et peut-être, bien que personne n'ait encore osé le dire, dominants et dominés.

Je me bornerai cependant à rappeler que cette manière de considérer globalement le malheur de l'humanité n'est pas si neuve qu'elle en a l'air. Je ne dis pas qu'elle soit totalement fausse ou inutile. J'ai montré pour ma part que le Colonisateur aussi payait le prix de la colonisation ; l'Américain blanc, j'en suis convaincu, ne sort pas indemne de sa confrontation avec le problème noir. En un mot, il existe également une aliénation de l'opresseur. De même, je ne serai pas triste de voir admettre que la lutte des classes n'explique pas tout. J'ai déjà récusé ce schéma pour rendre compte exhaustivement de la colonisation ou de l'antisémitisme ; je le crois parfaitement inadéquat à éclairer la condition féminine. Il n'est pas impossible, enfin, que la lutte contre une aliénation sans cesse renaissante soit l'un des impératifs moraux de toute société.

Seulement, cette aliénation commune à tous les hommes, ce malheur permanent éclipse-t-il les différents malheurs particuliers, les différentes oppressions spécifiques dont souffre chaque groupe humain ? Je ne le crois absolument pas. Et je dirai nettement que si ces perspectives, plus ou moins neuves, sur les événements que nous vivons, devaient conduire à un voilement de ces différentes oppressions, je craindrais alors une nouvelle mystification. Et une nouvelle démission : puisque le malheur est si général, que nous en sommes tous atteints, riches et pauvres, blancs et noirs, hommes libres et dépendants, hommes et femmes, alors à quoi bon lutter contre un mal quasi essentiel ?

Je me demande, au contraire, s'il ne conviendrait pas là encore de procéder à des analyses différentielles. On verrait peut-être que tout le monde ne pâtit pas de la même manière, et dans la même mesure, des ratés de la civilisation industrielle. Si le Colonisateur paye son tribut à la relation coloniale, il en retire tout de même plus de privilèges que d'ennuis. Et même si les privilégiés de nos sociétés sont, dans une certaine mesure, aliénés par le système, ils y trouvent largement leur compte. Même au sein de la civilisation industrielle, enfin, la question demeure : qui est réellement opprimé et au profit de qui ?

Cette inégalité dans le malheur commun, si malheur commun il y a, n'est pas d'un intérêt purement théorique. Elle a des conséquences pratiques considérables. Il serait naïf, par exemple, de croire qu'il suffirait de signaler la nocivité absolue de l'industrialisation pour que les yeux s'ouvrent et pour obtenir la collaboration de tous contre l'oppression. Le salut des opprimés ne peut venir que des opprimés eux-mêmes, même dans la civilisation industrielle. C'est, en tout cas, la seule manière d'avoir une prise efficace sur le destin social des hommes. Le reste, aussi généreux soit-il, aussi séduisant pour l'esprit philosophique, risque de n'être qu'une manière, à peine nouvelle, de noyer le poisson.

Paris, juillet 1968.

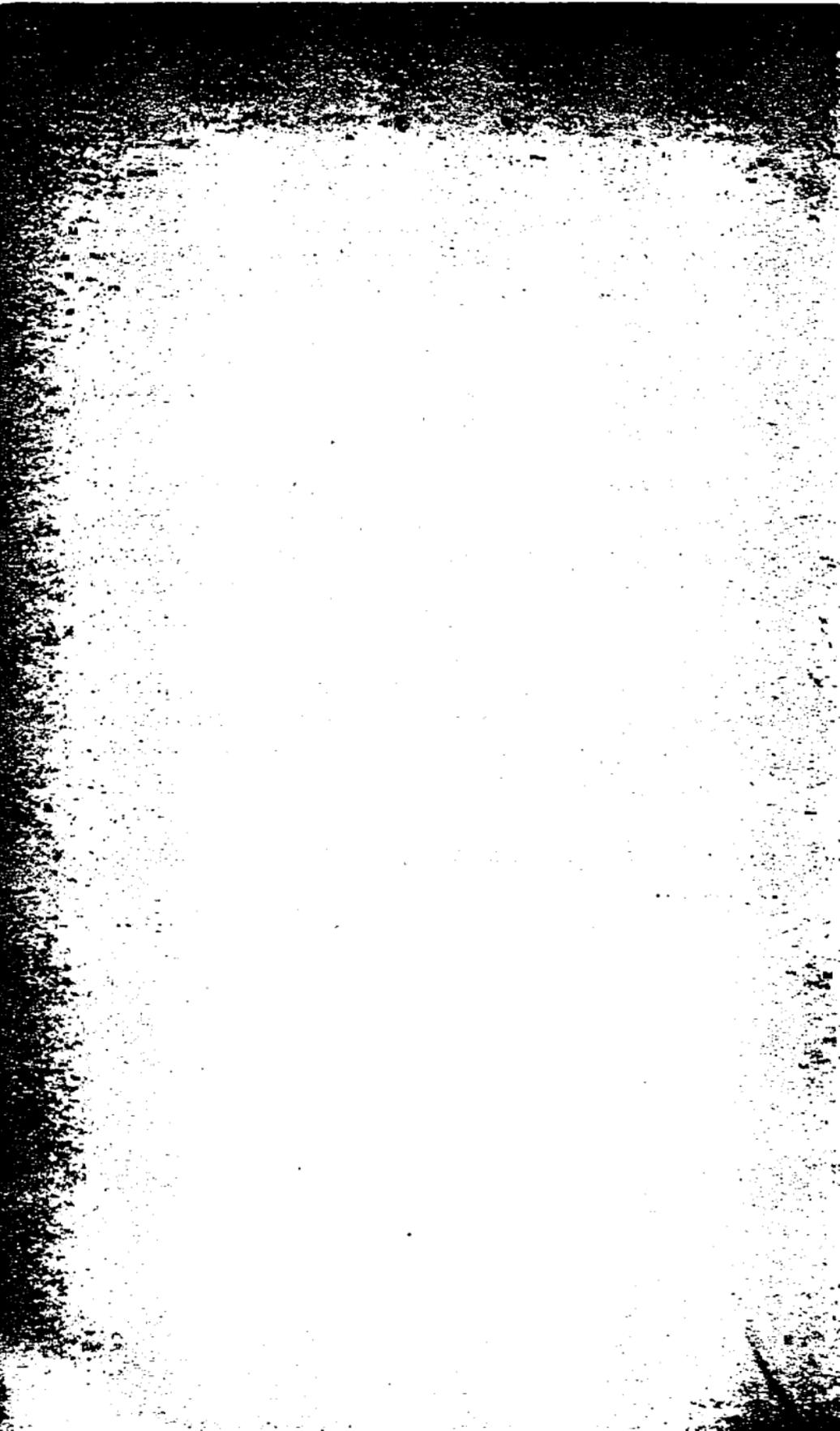


TABLE DES MATIÈRES

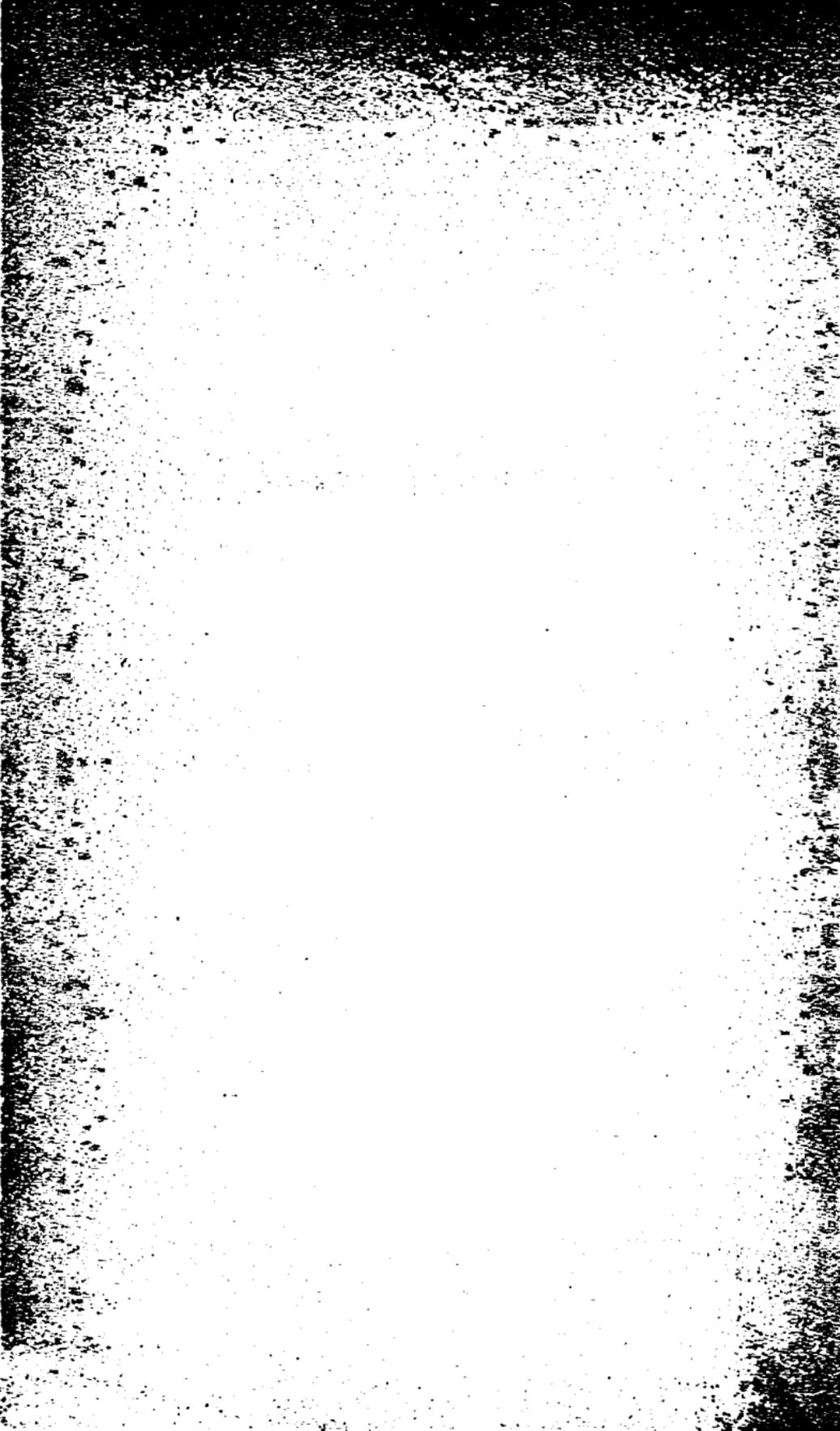


TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE : Esquisses pour un portrait de l'Homme Dominé	7
LE NOIR	9
<i>Les chemins de la révolte.</i>	11
<i>Une révolte absolue.</i>	24
<i>Négritude ou négrité?</i>	36
LE COLONISÉ	53
<i>Sur le Portrait du Colonisé</i>	55
<i>La gauche et le problème colonial</i>	66
<i>Note sur Frantz Fanon et la notion de carence</i> ..	87
LE JUIF	94
<i>La judéité de Freud</i>	95
<i>Juifs et chrétiens</i>	113
LE PROLÉTAIRE	119
<i>Y a-t-il encore des ouvriers?</i>	121
<i>Les nouveaux esclaves</i>	131
LA FEMME	147
<i>Plaidoyer d'un tyran</i>	149
LE DOMESTIQUE	171
<i>Le retour du pendule</i>	173

*

RACISME ET OPPRESSION	195
<i>Description du racisme</i>	197
<i>Essai de définition</i>	210

*

POSTFACE	223
----------------	-----

ŒUVRES DE ALBERT MEMMI

Récits

- LA STATUE DE SEL, récit, préface de Albert Camus. N.R.F., 1953.
AGAR, roman. Buchet-Chastel, 1955.
LE SCORPION, roman, N.R.F., 1969.
LE DÉSERT, roman (*à paraître*).

Portraits

PORTRAIT DU COLONISÉ

- précédé* du PORTRAIT DU COLONISATEUR, préface de Jean-Paul Sartre, Corrèa, 1957 (épuisé : voir livres de poche).
PORTRAIT D'UN JUIF. N.R.F., 1963.
LA LIBÉRATION DU JUIF (Portrait d'un Juif, II). N.R.F., 1966.
L'HOMME DOMINÉ. N.R.F., 1968.

Et divers ouvrages dont

- ANTHOLOGIE DES LITTÉRATURES MAGHRÉBINES. Éd. Présence africaine. (sous la direct. de)
T. I. Les Écrivains maghrébins d'expression française.
T. II. Les Écrivains français du Maghreb.
T. III. Les Écrivains maghrébins d'expression arabe (*à paraître*).
LES FRANÇAIS ET LE RACISME (Enquête, en collabor.) Éd. Payot.
LES JUIFS EN FRANCE (Enquête, en collabor.) (*à paraître*).

En livres de poche

- LA STATUE DE SEL, Collection Folio, Gallimard.
PORTRAIT DU COLONISÉ, Petite Bibliothèque Payot.
PORTRAIT D'UN JUIF, Coll. Idées, Gallimard.
LA LIBÉRATION DU JUIF, Petite Bibliothèque Payot.
L'HOMME DOMINÉ, Petite Bibliothèque Payot.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
2 MAI 1973 SUR LES
PRESSES DE L'IMPRIMERIE
BUSSIÈRE, SAINT-AMAND (CHER)

— N° d'impression : 322. —
Dépôt légal : 2^e trimestre 1973.
Imprimé en France