

JEAN-PAUL SARTRE RÉPOND

in : L'Arc 30 : Sartre Aujourd'hui, Okt 66

Les réflexions qui suivent ont été inspirées à Jean-Paul Sartre par la lecture de ce numéro. J'ai tenu à conserver à notre entretien son caractère improvisé, me contentant seulement, pour en faciliter la lecture, de regrouper les observations de Sartre sous quelques titres principaux. Le texte de l'entretien a été, bien entendu, revu par Sartre lui-même. B. P.

LE REFUS DE L'HISTOIRE

— Dans l'attitude de la jeune génération à votre égard, voyez-vous une inspiration commune ?

J.P.S. Une tendance dominante, au moins, car le phénomène n'est pas général : c'est le refus de l'histoire. Le succès qu'on a fait au dernier livre de Michel Foucault est caractéristique. Que trouvons-nous dans *Les mots et les choses* ? Non pas une « archéologie » des sciences humaines. L'archéologue est quelqu'un qui recherche les traces d'une civilisation disparue pour essayer de la reconstruire. Il étudie un style qui a été conçu et mis en oeuvre par des hommes. Ce style a pu par la suite s'imposer comme une situation naturelle, prendre l'allure d'un donné. Il n'en est pas moins le résultat d'une *praxis* dont l'archéologue retrace le développement.

Ce que Foucault nous présente c'est, comme l'a très bien vu Kanters, une géologie : la série des couches successives qui forment notre « sol ». Chacune de ces couches définit les conditions de possibilité d'un certain type de pensée qui a triomphé pendant une certaine période. Mais Foucault ne nous dit pas ce qui serait le plus intéressant : à savoir comment chaque pensée est construite à partir de ces conditions, ni comment les hommes passent d'une pensée à une autre. Il lui faudrait pour cela faire intervenir la *praxis*, donc l'histoire, et c'est précisément ce qu'il refuse. Certes, sa perspective reste historique. Il distingue des époques, un avant et un après. Mais il remplace le cinéma par la lanterne magique, le mouvement par une succession d'immobilités. Le succès de son livre prouve assez qu'on l'attendait. Or une pensée vraiment originale n'est jamais attendue. Foucault apporte aux gens ce dont ils avaient besoin : une synthèse éclectique où Robbe-Grillet, le structuralisme, la linguistique, Lacan, *Tel Quel* sont utilisés tour à tour pour démontrer l'impossibilité d'une réflexion historique.

Derrière l'histoire, bien entendu, c'est le marxisme qui est visé. Il s'agit de constituer une idéologie nouvelle, le dernier barrage que la bourgeoisie puisse encore dresser contre Marx. Autrefois les idéologues bourgeois contestaient la théorie marxiste de l'histoire au nom d'une autre théorie. On faisait l'histoire des idées, comme Toynbee, ou bien l'on représentait la suite des civilisations à l'image d'un processus organique, comme Spengler, ou bien encore on dénonçait le non-sens, l'absurdité d'une histoire « pleine de bruit et de fureur », comme Camus. Mais toutes ces pseudo-histoires ont fait long feu parce que les véritables historiens ne les ont jamais retenues. Un historien, aujourd'hui, peut ne pas être communiste ; mais il sait qu'on ne peut pas écrire d'histoire sérieuse sans mettre au premier plan les éléments matériels de la vie des hommes, les rapports de production, la *praxis*, — même s'il pense comme moi qu'au-dessus de ces rapports, les « superstructures » constituent des régions relativement autonomes. A la lumière de ces travaux, toutes les théories bourgeoises de l'histoire apparaissent comme des images mensongères, tronquées. On ne peut pas inventer un système nouveau qui, d'une manière ou d'une autre, ne mutile cet ensemble de conditionnements conditionnés. Faute de pouvoir « dépasser » le marxisme, on va donc le supprimer. On dira que l'histoire est insaisissable en tant que telle, que toute théorie de l'histoire est, par définition, « doxologique », pour reprendre le mot de Foucault. Renonçant à justifier les passages, on opposera à l'histoire, domaine de l'incertitude, l'analyse des *structures* qui, seule, permet la véritable investigation scientifique.

LE STRUCTURALISME

— Vous rejetez donc le structuralisme ?

J.P.S. Je ne suis nullement hostile au structuralisme quand le structuraliste reste conscient des limites de la méthode. Ainsi Benveniste nous dit, après Saussure : « On a abusé de la diachronie dans l'étude de la langue. Il est temps d'envisager celle-ci d'un point de vue synchronique, comme système d'oppositions ». J'accepte cette idée d'autant plus facilement que pour moi, la pensée ne se

confond pas avec le langage. Il fut un temps où l'on définissait la pensée indépendamment du langage, comme quelque chose d'insaisissable, d'ineffable qui préexistait à l'expression. Aujourd'hui on tombe dans l'erreur inverse. On voudrait nous faire croire que la pensée c'est seulement du langage, comme si le langage lui-même n'était pas *parlé*.

En réalité, il y a deux niveaux. A un premier niveau, le langage se présente, en effet, comme un système autonome, qui reflète l'unification sociale. Le langage est un élément du « pratico-inerte », une matière sonore unie par un ensemble de pratiques. Le linguiste prend comme objet d'étude cette totalité de relations, et il a le droit de le faire puisqu'elle est déjà constituée. C'est le moment de la structure, où la totalité apparaît comme la chose sans l'homme, un réseau d'oppositions dans lequel chaque élément se définit par un autre où il n'y a pas de terme, mais seulement des rapports, des différences. Mais cette chose sans l'homme est en même temps matière ouvrée par l'homme, portant la trace de l'homme. Vous ne trouverez pas, dans la nature, des oppositions telle que celles que décrit le linguiste. La nature ne connaît que l'indépendance des forces. Les éléments matériels sont liés les uns aux autres, agissent les uns sur les autres. Mais ce lien est toujours extérieur. Il ne s'agit pas de rapports internes comme celui qui pose le masculin par rapport au féminin, le pluriel par rapport au singulier, c'est-à-dire d'un système où l'existence de chaque élément conditionne celle de tous les autres. Si vous admettez l'existence d'un tel système, vous devez admettre aussi que le langage n'existe que parlé, autrement dit en acte. Chaque élément du système renvoie à un tout, mais ce tout est mort si quelqu'un ne le reprend pas à son compte, ne le fait pas fonctionner. A ce deuxième niveau, il ne peut plus être question de structures toutes faites, qui existeraient sans nous. Dans le système du langage, il y a quelque chose que l'inerte ne peut pas donner seul, la trace d'une pratique. La structure ne s'impose à nous que dans la mesure où elle est faite par d'autres. Pour comprendre comment elle se fait, il faut donc réintroduire la praxis, en tant que processus totalisateur. L'analyse structurale devrait déboucher sur une compté dialectique.

LÉVI-STRAUSS

— La critique que vous venez de faire s'applique-t-elle aux travaux de Lévi-Strauss ?

J.P.S. Lévi-Strauss a plusieurs fois protesté contre l'abus que l'on fait du concept de structure dans des domaines où son application est, en effet, très hasardeuse : la critique littéraire par exemple. Les recherches qu'il mène lui-même dans son domaine sont positives. Il est certain que l'analyse structurale permet de mieux comprendre le système complexe des relations de parenté ou la signification du mythe dans les sociétés archaïques. Mais le structuralisme, tel que le conçoit et le pratique Lévi-Strauss, a beaucoup contribué au discrédit actuel de l'histoire, dans la mesure où il ne s'applique qu'à des systèmes déjà constitués, les mythes par exemple. Si la fonction du mythe semble bien être d'intégrer les éléments absurdes ou déplaisants qui menacent la vie d'une société, il reste que le mythe a été élaboré, formé par des hommes. Même les sociétés les plus archaïques, les plus immobiles en apparence, celles que Lévi-Strauss appelle les sociétés « froides », ont une histoire. Elle est simplement à plus longue échéance que celle des sociétés « chaudes ». Dans une perspective structurale, c'est-à-dire non dialectique, il est impossible de rendre compte de cette évolution. L'histoire apparaît comme un phénomène purement passif, soit que la structure porte en elle, dès l'origine, ses germes de mort, soit qu'un événement extérieur la détruise. Ainsi, pour Pouillon, l'histoire c'est la contingence¹. Vous comparez deux sociétés où les fonctions politiques et religieuses sont distribuées différemment. De cette confrontation, vous dégagez un modèle structural qui, à son tour, définit un certain nombre de possibilités. Pourquoi toutes ces possibilités ne se sont-elles pas réalisées ? Parce qu'il y a la contingence : des événements extérieurs, la guerre ou la famine, peuvent détruire une société. Quand elle ne meurt pas de sa belle mort, la structure succombe par accident. Mais ce ne sont jamais les hommes eux-mêmes qui la modifient, parce que ce ne sont pas eux qui la font : ils sont au contraire faits par elle.

Ici encore, je ne conteste pas l'existence des structures, ni la nécessité d'en analyser le mécanisme. Mais la structure n'est pour moi qu'un moment du pratico-inerte. Elle est le résultat d'une praxis qui déborde ses agents. Toute création humaine a son domaine de passivité : cela ne signifie pas qu'elle soit de part en part subie. Vous vous rappelez le mot d'Auguste Comte : « Le progrès, c'est le développement de l'ordre ». Il s'applique parfaitement à l'idée que les structuralistes se font de la diachronie : l'homme est en quelque sorte développé par le développement même de la structure. Moi, je ne crois pas que l'histoire puisse se réduire à ce processus interne. L'histoire, ce n'est pas

¹ J.P. Sartre fait ici allusion à un article publié par Jean Pouillon à la suite d'un séjour en Afrique (L'Homme, sept.-déc. 1964)

l'ordre. C'est le désordre. Disons : un désordre rationnel. Au moment même où elle maintient l'ordre, c'est-à-dire la structure, l'histoire est déjà en train de la défaire. Ainsi la lutte des classes crée des structures au sein desquelles elle s'exerce, qui, par conséquent, la conditionnent, — mais dans la mesure où elle leur est antérieure, elle ne cesse simultanément de les dépasser.

On me reproche souvent mon « historicisme ». A croire certains, je plongerais l'homme, le sujet, sans intermédiaire, dans le vaste mouvement indistinct de l'histoire. Je n'ai jamais dit cela. L'homme est pour moi le produit de la structure, mais pour autant qu'il la dépasse. Si vous voulez, il y a des stases de l'histoire qui sont les structures. L'homme reçoit les structures, — et en ce sens on peut dire qu'elles le font. Mais il les reçoit en tant qu'il est engagé lui-même dans l'histoire, et engagé, de telle sorte qu'il ne peut pas ne pas les détruire, pour en constituer de nouvelles qui à leur tour le conditionneront. Comme dit Marx, « le secret de l'ouvrier est la mort de la bourgeoisie ».

UN EXEMPLE : SADE

— Le sens ne vient donc pas de la structure, mais de l'homme lui-même ?

J.P.S. Je vais prendre un exemple : Sade. L'œuvre de Sade se situe dans un certain ensemble « archéologique ». Il y a le langage de l'époque, et il y a aussi le type de pensée morte qui s'y trouve déposé. Un des thèmes essentiels de cette idéologie est la *nature*. Le bourgeois du 18^e considère que la nature est bonne. Mais Sade, lui, n'est pas un bourgeois. C'est un aristocrate qui assiste au déclin progressif de sa classe. Il sait que les privilèges sont en train de disparaître. Vis-à-vis d'autrui, il se trouve donc dans la position d'un homme qui dispose théoriquement de droits illimités, et qui en même temps ne peut plus les exercer, qui ne peut plus satisfaire son désir individuel d'aristocrate.

Telle est la situation initiale. Pour en saisir le sens, il va falloir que Sade la dépasse, au profit d'une synthèse subjective, le sadisme. Le sadisme est une théorie du rapport entre les hommes ; ce que recherche Sade, c'est la communication. Mais pour exprimer sa pensée là-dessus, il devra utiliser le langage qui lui est donné. Un siècle plus tard, le sadisme se serait défini comme l'anti-physis. Au 18^e ce n'est pas possible : Sade est obligé de passer par l'idée de nature. Il bâtira donc une théorie de la nature semblable à celle des bourgeois, avec cette seule différence : au lieu d'être bonne, la nature est mauvaise, elle veut la mort de l'homme. Ainsi *Juliette* s'achève sur l'image d'un homme en train de se branler dans un volcan.

Ce que je vous dis là est très rapide, bien sûr. Mais vous voyez qu'il y a un double rapport : la « nature » vole à Sade le sens de sa pensée, mais Sade lui-même vole le sens de la nature.

LA PSYCHANALYSE ET LA NOTION DE SUJET

— Que devient, dans cette perspective, la notion de sujet ?

J.P.S. La disparition, ou comme dit Lacan le « décentrement » du sujet, est liée au discrédit de l'histoire. S'il n'y a plus de praxis, il ne peut plus y avoir non plus de sujet. Que nous disent Lacan et les psychanalystes qui se réclament de lui ? L'homme ne pense pas, il est pensé, comme il est parlé pour certains linguistes. Le sujet, dans ce processus, n'occupe plus une position centrale. Il est un élément parmi d'autres, l'essentiel étant la « couche », ou si vous préférez la structure dans laquelle il est pris et qui le constitue.

L'idée vient de Freud qui assignait déjà au sujet une place ambiguë. Coincé entre le « ça » et le « sur-moi », le sujet du psychanalyste est un peu comme de Gaulle entre l'Union Soviétique et les Etats-Unis. L'Ego n'a pas d'existence en soi, il est construit, et son rôle reste purement passif. Il n'est pas un acteur, mais un point de rencontre, le lieu d'un conflit de forces. L'analyste ne demande pas à son patient d'agir ; il lui demande au contraire de se laisser agir, en s'abandonnant à ses associations libres.

Vous me direz qu'on ne va pas chez le psychanalyste sans l'avoir décidé, et que cette décision, c'est le sujet qui la prend. Mais non : le sujet croit la prendre. En fait, il est conditionné par ses propres conflits. La névrose peut apparaître d'abord comme un moindre mal, qui permet à l'individu de s'adapter à ses difficultés et à ses troubles en les rendant vivables. Mais un moment vient où le caractère contradictoire de cette solution éclate : on ne supporte plus sa névrose, on va voir le psychanalyste. Alors la situation se renverse. C'est maintenant la névrose qui fait obstacle à la cure, et il faut vaincre la résistance. Mais avant comme après, le sujet est mené, constitué par sa névrose. Il n'est qu'un épiphénomène, et tout semble se passer en dehors de lui.

A mon avis, cette description est vraie dans la mesure où elle ne s'applique qu'à la névrose, c'est-à-dire à une structure qui est antérieure au sujet, qui se constitue sans lui. Le « transfert » dont parlent les psychanalystes remplit, à ce stade, une fonction essentielle, quoique provisoire : il rend la cure possible. Mais il faut voir plus loin, et comprendre que la communication entre l'analyste et le patient ne se limite pas à un simple déplacement subi de part et d'autre. L'analyste, même lorsqu'il croit rester totalement passif, agit plus ou moins. De temps en temps, il exprime un avis, oriente discrètement le discours de l'analysé. Quant au patient, il ne reste pas non plus passif. A partir du transfert, il bâtit une structure nouvelle. La femme qui « transfère » sur son psychanalyste ne se contente pas de mimer l'amour : elle vit un amour complet. Dans le transfert, quelque chose se crée, des liens se nouent, une situation nouvelle apparaît, bref il y a un dépassement. C'est cette praxis particulière qu'il faudrait mettre en lumière.

Vous voyez que le problème n'est pas de savoir si le sujet est « décentré » ou non. En un sens, il est toujours décentré. L'« homme » n'existe pas, et Marx l'avait rejeté bien avant Foucault ou Lacan, quand il disait : « Je ne vois pas d'homme, je ne vois que des ouvriers, des bourgeois, des intellectuels ». Si l'on persiste à appeler sujet une sorte de *je* substantiel, ou une catégorie centrale, toujours plus ou moins donnée, à partir de laquelle se développerait la réflexion, alors il y a longtemps que le sujet est mort. J'ai moi-même critiqué cette conception dans mon premier essai sur Husserl. Mais le décentrement initial qui fait que l'homme disparaît derrière les structures implique lui-même une négativité, et l'homme surgit de cette négation. Il y a sujet, ou subjectivité si vous préférez, dès l'instant où il y a effort pour dépasser en la conservant la situation donnée. Le vrai problème est celui de ce dépassement. Il est de savoir comment le sujet ou la subjectivité se constitue sur une base qui lui est antérieure, par un processus perpétuel d'intériorisation et de réextériorisation.

On ne peut donc pas dire que le langage, par exemple, est ce qui se *parle* dans le sujet. Car le linguiste lui-même définit le langage comme totalité par ses actes. Il faut qu'il y ait un sujet linguiste pour que la linguistique devienne une science, et un sujet parlant pour dépasser les structures du langage vers une totalité qui sera le discours du linguiste. Autrement dit, la subjectivité apparaît comme l'unité d'une entreprise qui renvoie à elle-même, qui est dans une certaine mesure translucide à elle-même, et qui se définit à travers sa praxis.

LE MARXISME D'ALTHUSSER

— Comment expliquez-vous la vogue d'Althusser auprès des mêmes intellectuels qui se réclament de Lévi-Strauss, de Foucault ou de Lacan ? Car Althusser, lui, est marxiste.

J.P.S. Certainement, et il a raison de lutter contre un historicisme facile qui consiste à dire : l'homme est tel que l'histoire le réclame ; il fait à la place qu'elle lui désigne le travail exact qu'elle attend de lui. Ainsi Napoléon viendrait à son heure pour répondre à l'attente de la bourgeoisie.

Althusser soutient que l'homme fait l'histoire sans le savoir. Ce n'est pas l'histoire qui le réclame, mais l'ensemble structural dans lequel il est situé qui le conditionne. L'histoire s'engouffre dans les structures. Mais Althusser ne voit pas qu'il y a une contradiction permanente entre la structure pratico-inerte et l'homme qui se découvre conditionné par elle. Chaque génération prend, par rapport à ces structures, une autre distance, et c'est cette distance qui permet le changement des structures elles-mêmes. Althusser, comme Foucault, s'en tient à l'analyse des structures. Du point de vue épistémologique, cela revient à prendre parti pour le *concept* contre la *notion*. Le *concept* est a-temporel. On peut étudier comment les concepts s'engendrent les uns les autres à l'intérieur de catégories déterminées. Mais le temps lui-même, ni par conséquent l'histoire, ne peuvent faire l'objet d'un concept. Il y a là une contradiction dans les termes. Dès que vous introduisez la temporalité, vous devez considérer qu'à l'intérieur du développement temporel, le concept se modifie. La *notion* au contraire peut se définir comme l'effort synthétique pour produire une idée qui se développe elle-même, par contradictions et dépassements successifs, et qui est donc homogène au développement des choses. Ce que Foucault appelle « doxologie » et qu'il refuse.

Au fond, derrière tout ce courant de pensée, on retrouve une attitude très cartésienne : il y a d'un côté le concept, de l'autre l'imagination. C'est une charge à fonds contre le temps. On ne veut pas du dépassement, ou du moins pas d'un dépassement qui se fasse par l'homme. Nous revenons au positivisme. Seulement ce n'est plus un positivisme des faits, c'est un positivisme des signes. Il y a des totalités, des ensembles structurés qui se constituent à travers l'homme et que l'unique fonction de l'homme est de déchiffrer. Le fait que Foucault ait rendu hommage à l'effort « courageux » d'Althusser prouve bien qu'ils vont, tous deux, dans le même sens. Marx, de son vivant, n'a jamais été

utilisé par d'autres. Si les structuralistes peuvent utiliser Althusser, c'est qu'il y a chez lui la volonté de privilégier les structures par rapport à l'histoire.

L'AVENIR DE LA PHILOSOPHIE

— On vous présente parfois comme le dernier des philosophes. C'est une façon de dire que la philosophie est morte. Qu'en pensez-vous ?

J.P.S. Il faut comprendre la signification idéologique de ces affirmations. Dans une civilisation technocratique, il n'y a plus de place pour la philosophie, à moins qu'elle ne se transforme elle-même en technique. Voyez ce qui se passe aux Etats-Unis : la philosophie a été remplacée par les sciences humaines. Ce qui subsiste sous son nom, c'est une sorte de rêverie vague, de réflexion très générale, qui ne ressemble en rien à l'interrogation philosophique.

Il y a d'ailleurs un signe très net de cette évolution : la philosophie tend à devenir l'apanage des universitaires. Certes, les philosophes, chez nous, ont toujours été des professeurs. Mais autrefois on s'efforçait d'amener les élèves à prendre conscience des problèmes, en leur laissant le soin de les résoudre eux-mêmes. Aujourd'hui, on les tranquillise. Le philosophe technicien sait, et dit ce qu'il sait. La vérité est là, immédiate, coupée de ses déterminations antérieures. Ou plus précisément : elle se donne d'emblée au présent, comme si, entre le moment présent et le moment passé, il y avait une véritable coupure. Une coupure que l'on n'explique pas, mais que l'on constate.

Nous retrouvons ainsi notre problème initial. Il s'agit toujours de penser pour ou contre l'histoire. Si l'on admet, comme moi, que le mouvement historique est une totalisation perpétuelle, que chaque homme est à tout moment totaliseur et totalisé, la philosophie représente l'effort de l'homme totalisé pour ressaisir le sens de la totalisation. Aucune science ne peut la remplacer, car toute science s'applique à un domaine de l'homme déjà découpé. La méthode des sciences est analytique, celle de la philosophie ne peut être que dialectique. En tant qu'interrogation sur la praxis, la philosophie est en même temps une interrogation sur l'homme, c'est-à-dire sur le sujet totalisateur de l'histoire. Peu importe que ce sujet soit ou non décentré. L'essentiel n'est pas ce qu'on a fait de l'homme, mais *ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui*. Ce qu'on a fait de l'homme, ce sont les structures, les ensembles signifiants qu'étudient les sciences humaines. Ce qu'il fait, c'est l'histoire elle-même, le dépassement réel de ces structures dans une praxis totalisatrice. La philosophie se situe à la charnière. La praxis est dans son mouvement une totalisation complète ; mais elle n'aboutit jamais qu'à des totalisations partielles, qui seront à leur tour dépassées. Le philosophe est celui qui tente de penser ce dépassement.

Pour cela, il dispose d'une méthode, la seule qui rende compte de l'ensemble du mouvement historique dans un ordre logique : le marxisme. Le marxisme n'est pas un système figé ; c'est une tâche, un projet à accomplir. Pour toutes sortes de raisons, il s'est produit dans l'accomplissement de cette tâche un temps d'arrêt. Les marxistes ont trop longtemps refusé d'intégrer les connaissances nouvelles sur l'homme, et de ce fait le marxisme s'est appauvri. La question, aujourd'hui, est de savoir si nous voulons lui redonner vie, en l'élargissant, en l'approfondissant, ou si nous préférons-le laisser mourir. Renoncer au marxisme, ce serait renoncer à comprendre le *passage*. Or je pense que nous sommes toujours *en passage*, toujours en train de désagréger en produisant, et de produire en désagrégeant ; que l'homme est perpétuellement déphasé par rapport aux structures qui le conditionnent, parce qu'il est autre chose que ce qui le fait, être ce qu'il est. Je ne comprends donc pas qu'on s'arrête aux structures : c'est pour moi un scandale logique.

LITTÉRATURE ET LA FAIM

— On vous reproche souvent une phrase que vous avez prononcée dans une interview au *Monde*. Vous disiez qu'aucun livre ne tient devant un enfant qui meurt de faim. Voulez-vous, pour finir, vous expliquer là-dessus ?

J.P.S. On ne peut pas écrire si l'on ne considère pas que la littérature est *tout*. Je ne connais pas d'écrivain qui ait jamais pensé autre chose. Quand je défendais l'engagement, ce n'était pas pour réduire la portée de la littérature, mais au contraire pour lui permettre de conquérir tous les domaines de l'activité humaine. En même temps, à moins d'admettre que la faim n'est rien d'autre que le mot « faim », il est bien évident que la réalité, toute réalité conteste la littérature, et que la littérature, d'une certaine manière, n'est *rien*. Je ne veux pas dire par là qu'il n'y a pas eu de tout temps des livres et des enfants qui mouraient. Je veux dire seulement qu'entre la faim de l'enfant et le livre, la distance est incommensurable. Même si c'est l'émotion que j'ai éprouvée devant la faim qui me pousse à

écrire, je ne parviendrai jamais à combler ce vide. Pour lutter contre la faim, il faut changer le système politique et économique, et la littérature ne peut jouer dans ce combat qu'un rôle très secondaire.

Un rôle secondaire, et qui pourtant n'est pas nul. Il y a une ambiguïté des mots : d'un côté, ils ne sont que des mots, — de la « littérature » ; de l'autre ils désignent quelque chose, et à leur façon ils agissent sur ce qu'ils désignent, ils modifient. La littérature doit jouer sur cette ambiguïté. Si vous privilégiez l'un ou l'autre aspect, ou bien vous faites de la littérature de propagande, ou bien vous la réduisez à ce rien qu'elle ne veut pas être. Je ne crois pas qu'on puisse écrire sans ressentir cette contradiction. Je dirai même qu'elle est le moteur de la littérature. On l'aperçoit à tous les niveaux. L'homme humilié dans sa vie privée et qui écrit pour se venger — je pense à Léon Bloy, par exemple — sait très bien qu'il ne se venge pas. Et pourtant, c'est le désir de vengeance qui le fait écrire.

Mais si vous maintenez fermement l'ambiguïté, si vous ne sacrifiez ni l'un ni l'autre aspect des mots, vous êtes bien parti pour faire de la vraie littérature : une contestation qui se conteste elle-même. Les écrivains de *Te/ Quel* le savent. Seulement, ce qu'ils contestent, c'est le langage en tant qu'instrument de communication et d'expression. Ils aboutissent ainsi à une sorte de positivisme littéraire qui correspond au positivisme des signes dont nous parlions à l'instant. Je vois là une démission. Car si vous supprimez la communication, vous supprimez aussi la littérature qui ne vit que de ce dépassement.